



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
LINHA DE PESQUISA TRABALHO E EDUCAÇÃO**

DEMETRIO CHEROBINI

**EDUCAÇÃO E POLÍTICA
NO PENSAMENTO DE ISTVÁN MÉSZÁROS:
ESTUDO INTRODUTÓRIO**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**Florianópolis
2010**

DEMETRIO CHEROBINI

**EDUCAÇÃO E POLÍTICA
NO PENSAMENTO DE ISTVÁN MÉSZÁROS:
ESTUDO INTRODUTÓRIO**

Dissertação submetida ao Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Educação, Linha Trabalho e Educação, da Universidade Federal de Santa Catarina em cumprimento parcial para a obtenção do Grau de Mestre em Educação.

Orientadora:
Prof.^a. Dr.^a. Patricia Laura Torriglia

**Florianópolis
2010**

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária
da
Universidade Federal de Santa Catarina

C522e Cherobini, Demetrio

Educação e política no pensamento de István
Mészáros [dissertação] : estudo introdutório /
Demetrio Cherobini ; orientadora, Patricia Laura
Torriglia. - Florianópolis, SC : 2010.

1 v.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal
de Santa Catarina, Centro de Ciências da
Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação.

Inclui referências

1. Mészáros, István, 1930-. 2. Educação. 3.
Política e educação. I. Torriglia, Patricia
Laura. II. Universidade Federal de Santa
Catarina. Programa de Pós-Graduação em
Educação. III. Título.

CDU 37

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
CURSO DE MESTRADO EM EDUCAÇÃO
LINHA DE PESQUISA TRABALHO E EDUCAÇÃO**

**EDUCAÇÃO E POLÍTICA
NO PENSAMENTO DE ISTVÁN MÉSZÁROS:
ESTUDO INTRODUTÓRIO**

Dissertação submetida ao Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Educação, Linha Trabalho e Educação, da Universidade Federal de Santa Catarina em cumprimento parcial para a obtenção do Grau de Mestre em Educação.

APROVADA PELA COMISSÃO EXAMINADORA EM 06/12/2010.

Prof^a. Patricia Laura Torriglia, Dr^a. Orientadora
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Mauro Luis Iasi, Dr. Examinador
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Paulo Sergio Tumolo, Dr. Examinador
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof^a. Célia Regina Vendramini, Dr^a.
Coordenadora do Curso

Dedico este trabalho a dois casais de trabalhadores: Ilda e Mateus, Neli e Zeca.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a dois trabalhadores braçais, Ilda e Mateus, meus pais, que me proporcionaram tudo aquilo que eu precisava para crescer e ser, e me tornar consciente de quem sou, que deram um duro tremendo nesta vida e mesmo após a aposentadoria tiveram que continuar trabalhando, que, depois de sentirem na pele durante tantos anos as agruras do trabalho, saíram de Frederico Westphalen rumo a Santa Maria em busca de uma vida e de um destino mais dignos para todos nós, que me ensinaram a ler, a escrever, e que “o conhecimento não ocupa espaço”. Que me inspiraram, enfim, a ver o mundo a partir do ponto de vista dos trabalhadores, a acreditar nas minhas próprias forças, a me importar com o sofrimento dos outros, a não desistir, a crer que o futuro pode ser melhor e a lutar por isso. Tenham certeza de que todo esse esforço valeu a pena!

Agradeço, em segundo lugar, a Neli e Zeca, também trabalhadores, pessoas batalhadoras e especiais, a quem devo muitíssimo, a quem admiro profundamente, que fazem parte da minha história, e sem as quais este trabalho, certamente, não poderia ter vindo à luz.

Agradeço também a professores que marcaram amplamente a minha formação – alguns dos quais há muito eu não vejo –, que me ensinaram, cada um do seu jeito, coisas importantes que trago comigo na alma como tesouros dos mais preciosos. Também estiveram, em certo sentido, comigo nesta jornada: o professor Luis Carlos Nascimento da Rosa, que me ensinou como a filosofia de Marx é a “filosofia insuperável de nosso tempo” e que a poesia também faz parte da luta de classes; a professora Sueli Menezes Pereira, que me ensinou os rudimentos da pesquisa científica e a importância da autonomia na educação; a professora Selva López Chirico, que, mesmo sendo uruguaia, ensinava história do Brasil melhor do que qualquer professor brasileiro, e por isso fez com que eu amasse essa matéria e tudo aquilo que diz respeito à América Latina; a professora Teresa Cabañas, que me ensinou a sempre buscar o rigor teórico e metodológico e que as boas produções no campo do conhecimento não dispensam momentos de amizade, camaradagem e celebração.

Agradeço, finalmente, à professora Patricia Laura Torriglia pela orientação recebida e por ter garantido, sem sombra de dúvida, as melhores condições objetivas para que esta pesquisa pudesse ter sido realizada.

Quando em teu colo deitei a cabeça, meu camarada,
a confissão que fiz eu reafirmo -
o que eu te disse e a céu aberto eu reafirmo:
sei bem que sou inquieto
e deixo os outros também assim.
Eu sei que minhas palavras são armas
carregadas de perigo e de morte,
pois eu enfrento a paz e a segurança
e as leis mais enraizadas
para as desenraizar.
E por me haverem todos rejeitado
mais resoluto sou
do que jamais poderia chegar a ser
se todos me aceitassem.
Eu não respeito e nunca respeitei
experiência, conveniência,
nem maiorias, nem o ridículo,
e a ameaça do que chamam de inferno
para mim nada é, ou muito pouco.
Meu camarada querido: eu confesso
que o incitei a ir em frente comigo
e que ainda o incito sem a mínima idéia
de qual venha a ser o nosso destino:
ou se vamos sair vitoriosos,
ou totalmente sufocados e vencidos.

Walt Whitman

RESUMO

Este trabalho tem o objetivo de analisar os conceitos de *Educação* e *Política* elaborados por István Mészáros de acordo com sua proposta de levar a efeito uma *alternativa sociometabólica viável* ao quadro de *crise estrutural* pela qual passa a sociedade contemporânea, dominada amplamente pela assim chamada *relação-capital*. Para Mészáros, a atual forma de organização de nossa sociedade – isto é, a maneira específica pela qual os homens e mulheres regulam o *metabolismo social humano* -, controlada pelo capital, é cronicamente *insustentável* e, por isso, nos coloca a todos diante de um dilema: ou assumimos conscientemente as rédeas e os rumos das atividades que determinam nossas vidas, ou sucumbimos à lógica destrutiva e barbarizante que configura as relações sociais comandadas globalmente por tal sistema. Nesse contexto, a alternativa torna-se viável desde que os grupos interessados na realização de uma comunidade humana emancipada adotem um projeto político-social que não só incorpore as formas tradicionais de luta - aquelas vinculadas ao combate que se dá no âmbito do parlamento e do Estado -, mas que fundamentalmente vá *além* delas. A estratégia da *ofensiva socialista*, preconizada pelo filósofo húngaro, exige, pois, a formação de mediações coletivas *extraparlamentares* que permitam aos produtores associados controlar, de forma consciente e não antagônica, a atividade produtiva humana, de modo a se poder ir assim *para além do capital* - e não apenas do *capitalismo* e sua forma histórica particular de extração de *trabalho excedente*. A *educação* pode e deve contribuir para tal objetivo, desde que incorpore esse mesmo espírito crítico e não se limite às ações que se desenvolvem unicamente no plano institucional e formal. A educação transformadora é, portanto, segundo Mészáros, aquela que se abre para se integrar aos movimentos práticos que hoje se insurgem contra o domínio do capital, a fim de auxiliar, justamente, a formação das mediações materiais capazes de possibilitar aos produtores livres a regulação consciente, não antagônica, cooperativa, horizontal e sustentável do metabolismo social humano.

ABSTRACT

The following research aims to analyze the concepts of *Education* and *Politics* elaborated by István Mészáros in accordance with his proposal to conduct a *viable sociometabolic alternative* to the current *structural crisis* in which contemporary society is going on, dominated largely by the so-called *relationship-capital*. Mészáros considers the current form of organization of our society - that is, the specific manner in which men and women regulate the metabolism of the human social - is controlled by the capital, being chronically *unsustainable* and therefore establishing a dilemma: we either consciously assume the reigns and direction of activities that determine our lives, or succumb to the destructive, barbaric logic that configures the social relations globally ruled by such a system. In this context, the alternative becomes feasible provided that groups interested in conducting a human community adopt an emancipated political and social project that incorporates not only traditional forms of struggle - those associated with combat that takes place within the parliament and State - but that fundamentally go *beyond*. The strategy of the *socialist offensive*, advocated by the Hungarian philosopher, demands the formation of collective mediations that allow extra-member producers to control, consciously and not antagonistic to human productive activity, so it could go well *beyond the capital* - not only of *capitalism* and its particular historical form of extraction of *surplus labor*. *Education* can and should contribute to this goal, since it incorporates the same critical spirit and is not limited to actions that are developed solely on the institutional and formal. The transformative education is therefore, according to Mészáros, the one that opens itself to integrate incoming practical movement against the capital dominance, to assist, in fact, the formation of material mediations capable of enabling producers to regulate free consciousness, not antagonistic, cooperative, horizontal and sustainable human social metabolism.

SUMÁRIO

1 PARA ENCONTRAR NOVAMENTE O ESPÍRITO DA REVOLUÇÃO: PALAVRAS À GUIA DE INTRODUÇÃO E JUSTIFICATIVA PARA ESTE TRABALHO.....	19
2 A ESSÊNCIA HUMANA NÃO É UMA ABSTRAÇÃO, MAS O CONJUNTO DAS RELAÇÕES SOCIAIS: AS COORDENADAS TEÓRICAS FUNDAMENTAIS DE UMA TEORIA DA EDUCAÇÃO TRANSFORMADORA.....	35
3 A TRADIÇÃO QUE OPRIME COMO UM PESADELO E AS FORMAS DE ENFRENTÁ-LA: PARA ALÉM DO CAPITAL – RUMO A UMA TEORIA DA TRANSIÇÃO.....	95
4 UM MUNDO A GANHAR: A AUTO-EDUCAÇÃO PERMANENTE DOS IGUAIS NO PROCESSO DA EMANCIPAÇÃO HUMANA.....	189
5 COMO A PEDRA DE UMA FUNDA: UM HOMEM DE ATITUDE FIRME, VIGOROSA E CERTEIRA.....	249
6 CONCLUSÃO: POR UMA EDUCAÇÃO QUE NOS LEVE A UMA VIDA PLENAMENTE VIVIDA.....	263
7 APÊNDICE - COMO RASTROS PELO MAR: COMENTÁRIOS ACERCA DO MÉTODO DESTA PESQUISA.....	287
REFERÊNCIAS.....	313

1 PARA ENCONTRAR NOVAMENTE O ESPÍRITO DA REVOLUÇÃO: PALAVRAS À GUIA DE INTRODUÇÃO E JUSTIFICATIVA PARA ESTE TRABALHO

Hago mías las faltas. Siento en mí a cuantos
sufren y canto respirando.

Canto, y canto, y cantando más allá de mis penas
personales, me ensancho.

Gabriel Celaya

...dar coragem aos escravos e horrorizar os
déspotas.

Walt Whitman

Este trabalho é o resultado de uma investigação realizada sobre os conceitos de educação e política desenvolvidos por István Mészáros ao longo de sua vasta produção intelectual. Procuramos realizar um estudo sistemático de toda sua obra publicada em português, privilegiando os textos em que os referidos conceitos apareciam de maneira mais articulada e pronunciada, a saber: *A teoria da alienação em Marx*, *O poder da ideologia* – especialmente a sua *Introdução* de 2004 - e *O desafio e o fardo do tempo histórico* – onde se encontram contidos os célebres *A educação para além do capital* e *Socialismo no século XXI*. Não foram de menor importância, contudo, os escritos onde o filósofo apresentava pontos essenciais de sua teoria social, tais como *Filosofia, ideologia e ciência social*, e, sobretudo, *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*, monumental tentativa de síntese das contradições do sistema do capital em crise estrutural e abrangente estratégia política para a luta e a efetivação da “nova forma histórica”, a comunidade dos produtores livremente associados.

Durante o percurso, entrevistas, artigos, ensaios curtos e informações da vida pessoal do autor também foram de extrema utilidade para iluminar pontos da teoria de Mészáros que se nos apresentavam obscuros e mesmo de difícil interpretação. Nesse contexto, o *método* da pesquisa também foi baseado nos ensinamentos do filósofo húngaro. Aqui, foi imprescindível recorrer, além da já citada

A teoria da alienação em Marx, a A obra de Sartre: busca da liberdade – ambas consistindo em brilhantes escrutínios críticos sobre a obra dos dois intérpretes radicais da sociedade burguesa -, bem como ao denso *Estrutura social e formas de consciência: a determinação social do método*, magistral ensaio onde são expostos os fundamentos filosóficos da dialética marxista, tais como o antigo discípulo de Lukács os concebe.

Nessa direção, a presente pesquisa se orientou a partir de uma pergunta fundamental: para István Mészáros, em que deve consistir uma educação que integre o projeto social e político da *ofensiva socialista* e que contribua, desse modo, para o enfrentamento e superação do sistema do capital, que se apresenta, hoje, para nós, num quadro de profunda crise estrutural?

O objetivo que perseguimos foi, portanto, o de decifrar a essência do conceito de *educação* formulado pelo filósofo *no interior de uma teoria política revolucionária*, elaborada da perspectiva da alternativa hegemônica do trabalho e com vistas à superação do sistema do capital. Com base nisso, buscamos, pois: analisar a gênese, o desenvolvimento e a estrutura interna desse conceito de educação; desvendar os termos essenciais de referência e as categorias de análise utilizadas pelo autor de *Para além do capital*; compreender as rupturas, as continuidades e a especificidade da concepção de educação em Mészáros; delinear, enfim, os pontos fundamentais de sua teoria social e política, quais sejam, o sistema do capital, o processo histórico de configuração de sua crise estrutural e a teoria da *ofensiva socialista*, que busca dar conta de orientar as lutas dos trabalhadores do mundo em direção à emancipação humana.

O resultado de nossos modestos esforços culminou nesta dissertação cuja estrutura está articulada do seguinte modo: os três primeiros capítulos – ou seja, os três capítulos seguintes - contêm um estudo sobre a gênese, a estrutura e o desenvolvimento dos conceitos de educação e política no pensamento de István Mészáros - o primeiro deles investiga a obra do filósofo húngaro desde seus escritos da década de 1960 até o momento imediatamente anterior à publicação de *Para além do capital* (isto é, 1995), explicitando conceitos-chaves como alienação, ideologia, *Aufhebung*, lutas de classes, consciência de classe, ponto de vista de classe, ciência, capital, capitalismo e Estado, dentre outros; o segundo consiste numa apresentação dos pontos principais de *Para além do capital*, onde o capital é mostrado como sistema de mediações de segunda ordem que se afirma de forma antagônica sobre as mediações de primeira ordem da atividade produtiva, e que, em

virtude de circunstâncias históricas, entra numa situação de crise jamais vista em seus momentos anteriores, uma *crise estrutural*, que confronta a humanidade com a necessidade de elaborar uma alternativa radical e viável em relação à ordem existente. Também aí se encontra a teoria política para orientar os revolucionários no sentido da realização da alternativa visada: a estratégia da *ofensiva socialista* - ou *revolução permanente*, termo que o filósofo várias vezes usa para referenciá-la. O terceiro capítulo, por sua vez, é composto da análise das obras mézszárianas sobre educação e política publicadas no período que compreende de 1995 até nossos dias.

O quarto capítulo traz uma reflexão sobre alguns episódios marcantes da vida pessoal do filósofo que puderam, quiçá, ter sido significativos para a constituição de sua teoria e de sua maneira de ver o mundo como um todo. O quinto capítulo apresenta, além de uma breve súmula de toda a investigação realizada, um princípio de exploração de certos aspectos da teoria de Mészáros. O apêndice, finalmente, é composto de uma síntese do *método* utilizado neste trabalho, que foi baseado nos próprios pressupostos teóricos estabelecidos pelo autor de *Estrutura social e formas de consciência*.

*

En piedras y moldejones,
Trabajan grandes y chicos,
Martillando todo el día
Pa' que otros se vuelvan ricos.

Atahualpa Yupanqui

Por que é importante estudar hoje Mészáros, sua teoria sobre a sociedade, a política, a educação, todo um conjunto de formulações críticas que visa expressar a perspectiva dos *proletários*,¹ principalmente

¹ Damos ao conceito de *proletários* o significado preciso que Mészáros atribui ao termo. Partindo da compreensão de que o sistema do capital é uma *estrutura de controle* hierarquicamente estabelecida sobre o metabolismo social, o filósofo húngaro estabelece que *proletário* não é somente o empregado da fábrica, mas todo aquele sujeito - empregado ou não - *alijado do controle consciente dos processos sociometabólicos* da humanidade. Nas palavras do autor de *O desafio e o fardo do tempo histórico*: “As classes operárias industriais constituem-se, em sua totalidade, de trabalhadores manuais, desde a mineração até os diversos

aqueles que, nos últimos anos, têm se levantado, em várias partes do mundo, para protestar contra a ordem vigente e clamar por uma alternativa radical? Acreditamos que essa escolha não se justifica para todas as pessoas. A resposta para tal indagação depende, justamente, de uma tomada de partido em relação à ordem sociometabólica na qual nos inserimos, com a devida consciência acerca das determinações que acompanham a perspectiva específica que esse posicionamento envolve.

Sabemos que as últimas décadas foram pródigas em produzir transformações de cunho social, econômico, político e cultural, que atingiram todas as nações ao redor do globo, mas que não lograram eliminar do coração da vida humana a presença de *contradições* que cada vez mais se intensificam. Em verdade, vemos, dia após dia, de um lado, a concentração, o esbanjamento, o luxo, a fartura; de outro, a miséria, a opressão, o desamparo, o sofrimento. De um lado, *tudo*; de outro, *nada* – ou *quase tudo* e *quase nada*, o que, de fato, na prática, dá no mesmo.

Eis alguns números que comprovam como nossa atual forma de viver em sociedade materializa antíteses: numa população mundial de cerca de 6.800 bilhões de pessoas, temos 1,020 bilhão de desnutridos crônicos, 2 bilhões que não possuem acesso a medicamentos, 884 milhões que não têm acesso à água potável, 924 milhões que estão “sem teto” ou em moradias precárias, 1,6 bilhão sem eletricidade, 2,5 bilhões que não possuem sistemas de drenagens ou saneamento, 774 milhões de adultos analfabetos e ainda 218 milhões de crianças, entre 5 e 17 anos, que trabalham precariamente em condições de escravidão e em tarefas perigosas ou humilhantes, como soldados, prostitutas, serventes, na agricultura, na construção ou indústria têxtil. Além disso, ocorrem 18 milhões de mortes por ano devido à pobreza, a maioria de crianças menores de cinco anos.² E tudo dentro de uma conjuntura histórica

ramos da produção industrial. Restringir o agente social da mudança aos trabalhadores manuais não é obviamente a posição do próprio Marx. Ele estava muito longe de pensar que o conceito de ‘trabalhador manual’ proporcionaria uma estrutura adequada de explicação sobre aquilo que uma mudança social radical demanda. Devemos recordar que ele está falando de como, pela polarização da sociedade, um número cada vez maior de pessoas é proletarizado. Assim, é o processo de proletarianização – inseparável do desdobramento global do capital – que define e em última instância estabelece o problema. Ou seja, *a questão é como a maioria esmagadora de indivíduos cai em uma condição na qual perde todas as possibilidades de controle sobre a sua vida e, nesse sentido, torna-se proletarianizada* [grifo nosso]” (2007, 70).

² Todas essas informações que aqui apresentamos foram recolhidas de uma recente sistematização, a partir de dados das Nações Unidas, feita por Atilio Boron, que, ao final de seu cáustico artigo, arremata: “Depois de cinco séculos de existência eis o que o capitalismo tem a oferecer. O que estamos esperando para mudar o sistema? Se a humanidade tem futuro, será claramente socialista. Com o capitalismo, em compensação, não haverá futuro para ninguém.

onde, entre 1988 e 2002, os 25% mais pobres da população mundial reduziram sua participação na renda global de 1,16% para 0,92%, enquanto que os 10% mais ricos aumentaram suas posses de 64,7% para 71,1% da riqueza produzida em todo o planeta.³

Nem para os ricos e nem para os pobres. A frase de Friedrich Engels e também de Rosa Luxemburgo, ‘socialismo ou barbárie’, é hoje mais atual e vigente do que nunca. Nenhuma sociedade sobrevive quando seu impulso vital reside na busca incessante do lucro e seu motor é a ganância. Mais cedo que tarde provoca a desintegração da vida social, a destruição do meio ambiente, a decadência política e uma crise moral. Ainda temos tempo, mas já não tanto” (2010).

³ Recentemente, esse quadro de desigualdade parece ter se agravado. Segundo o sociólogo James Petras, em 2008, a classe dominante mundial era composta por 946 multimilionários. A riqueza total destes havia aumentado 35% entre 2006 e 2008, atingindo a exorbitante marca de US\$ 3,5 trilhões, o que equivalia, na ocasião, ao rendimento de 55% das pessoas mais pobres do planeta. Mais da metade desses multimilionários (523 deles) viviam em apenas três países: 415 nos EUA, 55 na Alemanha e 53 na Rússia. Nesse cenário, a América Latina contribuía com 38 pessoas para o seletivo grupo de bem-aventurados. Destes, 20 eram brasileiros e 10, mexicanos. Conforme Petras, o aumento da riqueza dessas pessoas, verificado entre os dois anos, proveio “mais da especulação que se tem registrado nos mercados de capitais, no imobiliário e no comércio de matérias-primas do que de inovações técnicas, de investimentos em indústrias criadoras de emprego ou de serviços sociais” (2008). Ainda que com uma visão um tanto discutível sobre qual a essência do sistema que nos oprime, o mesmo autor, em artigo mais recente, nos fornece a importante informação de que, mesmo depois de toda a crise financeira - que tem chacoalhado os países do centro do capitalismo nos últimos tempos -, “a partir do primeiro trimestre deste ano [2010], os lucros das empresas dispararam entre vinte a mais de cem por cento (*Financial Times*, 10/Agosto/2010, p. 7). Na realidade, os lucros das empresas subiram mais do que antes do início da recessão em 2008 (*Money Morning*, 31/Março/2010). Contrariamente aos *bloggers* progressistas as taxas dos lucros estão a subir em vez de descer, principalmente entre as maiores empresas (*Consensus Economics*, 12/Agosto/2010). [...] Quando a recessão bateu no fundo temporariamente, os grandes negócios duplicaram a produção com a restante mão-de-obra, intensificando a exploração (maior produção por trabalhador) e reduziram os custos passando para a classe trabalhadora uma fatia muito maior dos encargos com os seguros de saúde e com os benefícios de pensões a aquiescência dos responsáveis milionários dos sindicatos. O resultado é que, embora as receitas tenham diminuído, os lucros subiram e os balancetes melhoraram (*Financial Times*, 10/Agosto/2010)”. E acrescenta: “Enquanto a Exxon-Mobil arebanhou mais de 100% de aumento de lucros em 2010 e as empresas de automóveis registraram os seus maiores lucros dos últimos anos, os salários dos trabalhadores e o seu nível de vida diminuíram e os funcionários públicos sofreram pesados cortes e despedimentos maciços” (2010). Tudo isso, finalmente, dentro de um cenário onde, paradoxalmente, os países de capitalismo avançado se encontram em situação de estagnação, como nos informa o último editorial da *Monthly Review*: “Como observou recentemente Paul Krugman, a economia dos EUA está a experimentar ‘o que parece cada vez mais como um estado permanente de estagnação e alto desemprego’ afim à década de 1930 (*This is Not a Recovery*, *New York Times*, August 26, 2010). [...] James Bullard, presidente do Federal Reserve Bank of St. Louis, emitiu um relatório (*Seven Faces of The Peril*, Federal Reserve Bank of St. Louis Review, September-October 2010) indicando que há um perigo de que ‘os EUA e a Europa’ estarão ‘juntos ao Japão no pântano [da estagnação]’. David Wyss, economista chefe da Standard & Poor’s, declarou: ‘Penso que há uma possibilidade realista de que os EUA estejam a deslizar para este padrão tal como o Japão o fez — 10, 20 anos de estagnação’ (*U.S. Has ‘Realistic Possibility*

Uma avaliação *qualitativa* pode auxiliar no complemento desse quadro que temos diante dos olhos. Todos, ricos e pobres, sofremos os efeitos de um conjunto de relações sociais criado por nós mesmos e que, paradoxalmente, nos aprisiona numa dinâmica que se processa sem que tenhamos a mais mínima possibilidade de controlá-la conscientemente. Produzimos as coisas e elas nos dominam. Nossa subjetividade se esvazia para que os produtos do trabalho humano adquiram como que uma espécie de “autonomia” e “vontade próprias”, movimentando-se, livre e poderosamente, por todos os quadrantes da terra, e usurpando de nós a chance de fazermos algo semelhante. Parece, pois, que nos tornamos as coisas e que elas assumiram o nosso lugar. Diante disso, só podemos concluir que não são meras medidas governamentais que devem ser buscadas para remediar nossa condição degradante, mas toda uma nova maneira de agir e nos relacionarmos em sociedade.

No contexto atual, os privilegiados, as classes dominantes, têm à sua disposição uma quantidade imensa de mercadorias com as quais podem se entreter bastante e assim driblar, por alguns instantes, a melancolia que inevitavelmente acomete a quem se percebe numa situação de cativo em relação às possibilidades humanas mais fundamentais, quais sejam: a capacidade de socialmente nos auto-determinarmos, de coletivamente nos tornarmos auto-conscientes, de sermos todos os legítimos senhores de nossos próprios destinos. As classes trabalhadoras, por sua vez, formais ou informais, assalariados ou não, homens ou mulheres, que padecem dessa mesma *alienação*, são persuadidas no mais das vezes a se entorpecer, quando muito, com as migalhas que o sistema faculta. Diante disso, nossa opinião é de que é mais do que urgente a necessidade de despertar desse transe destrutivo e enfrentar as causas materiais que lhes sustentam a existência.

Do ponto de vista da ordem dominante, o que importa é, frente à situação catastrófica na qual a humanidade se encontra, achar os meios capazes de fazer com que o sistema se reequilibre, a fim de atenuar os efeitos da crise, voltar a produzir lucros e obter o desejado controle do processo produtivo e das classes subalternas - que devem ser sempre mantidas paralisadas, fragmentadas e entorpecidas. Da perspectiva, criticamente adotada, do proletariado, ao contrário, o decisivo é conceber e realizar uma *alternativa viável* ao domínio do capital,

of Stagnation’, Bloomberg.com, August 24, 2010). Analistas econômicos estão agora a discutir abertamente a probabilidade de que todo o mundo industrializado possa ser ameaçado por uma ‘década perdida’ ou duas. (‘Industrialised World’s ‘Lost Decade’ Risk,’ AFP, September 1, 2010)” (2010).

alternativa essa que se materialize numa forma de organização social qualitativamente diferente, na qual os produtores livremente associados sejam os responsáveis reais pela regulação do sociometabolismo humano. Estamos convencidos de que é para estes, e por tal motivo, que se justifica o estudo das teorias sobre as *lutas de classes* e sobre a *transformação revolucionária do mundo*, onde a obra de Mészáros certamente se enquadra.

De nossa parte, o que pretendemos, com a presente investigação, é dar, justamente, uma singela contribuição para as lutas de todos aqueles que, em nossa época histórica, se recusam a sucumbir diante das engrenagens infernais do sistema do capital e anseiam por uma vida emancipada, uma vida melhor, numa palavra, uma vida realmente *digna de ser vivida*: livres das determinações fetichistas de um sistema impessoal de exploração de trabalho excedente e com tempo e condições necessárias para a fruição das múltiplas potencialidades humanas, em todos os domínios e sentidos.

*

Porque hay olvidos que queman
Y hay memorias que engrandecen.

Alfredo Zitarrosa

Nesse contexto, acreditamos que é preciso colocar e refletir também acerca de um problema fundamental: aquele que tange à *possibilidade da revolução* em nossos tempos: é possível, afinal, a *transformação radical do sistema do capital* rumo à *comunidade humana emancipada*? É, de fato, crível tal proposta? O convite à insubordinação, à resistência, à insurgência e à revolução, que encontramos nos escritos de Mészáros, poderá tocar os corações e as mentes daqueles que permanecem sob o jugo do capital? Diante, enfim, de tantas derrotas históricas por parte das classes trabalhadoras, ainda se justifica um estudo como este e seu conseqüente posicionamento? Para nós, como não há nada na materialidade que assegure a *certeza absoluta* sobre o sucesso de nossos esforços, trata-se aqui de uma questão de

apostar.⁴

Esta aposta que reivindicamos nada tem a ver com qualquer tipo de irracionalismo, visto que não vira as costas para a ciência revolucionária, nem diminui sua importância. Devemos reconhecer, contudo, que qualquer atitude crítica se encontra imbuída de um núcleo irreduzível de “não-saber”, uma *incerteza* que está sempre presente em nossas práticas político-sociais. A *aposta revolucionária* que assumimos envolve, pois, a aceitação dessa incerteza e de que toda ação envolve *risco, perigo de fracasso e esperança de sucesso*. Por isso mesmo, não pode ser convertida em objeto de “prova” ou demonstração fatural por parte de algum experimento. Ela é decidida tão somente, pois, na própria ação comum, na práxis coletiva. Em nosso caso, essa aposta - que não despreza a teoria, como veremos a seguir - sobre a possibilidade da revolução socialista, está calcada na consciência da história de lutas das classes trabalhadoras e dos povos oprimidos do mundo, especificamente os de nosso continente.

Ora, nesse sentido, para nós, da classe trabalhadora latino-americana, o ano de 2010 se reveste de um significado muito especial. É o ano do bicentenário do início da independência da Venezuela, que teve como seu protagonista mais célebre o grande Simon Bolívar, cujos ideais de liberdade, justiça, igualdade, democracia, integração, confederação e auto-determinação se espalharam pelo continente, não só naquele período histórico imediato, mas através dos séculos seguintes, estimulando inúmeros movimentos libertadores e revolucionários. Nesse contexto, 2010 também é o ano que marca o centenário do começo da Revolução Mexicana, precursora igualmente de profundas e variadas transformações nas décadas posteriores e cuja influência histórica em nosso continente só seria suplantada pela Revolução Cubana (1959).

É importante ter sempre em mente tais eventos para que nunca percamos de vista a longa tradição de lutas, contra os mais variados tipos de opressão, realizadas na América Latina, ao longo de toda sua história. A recordação da experiência dos combates efetuados pelas gerações mortas do passado pode insuflar ânimo no coração dos vivos. Mais ainda: a compreensão crítica desses eventos permite que se lance luzes inestimáveis sobre o terreno onde são travados os embates sociais e políticos no presente.

⁴ Este argumento - a *aposta* revolucionária - foi defendido anteriormente por Lucien Goldmann em suas obras filosóficas, como nos informam Löwy e Naïr (2008). Goldmann - autor em relação ao qual, para esta questão, nos baseamos - foi um querido amigo de Mészáros, segundo as palavras do próprio filósofo húngaro.

A memória dos feitos de Bolívar inspirou, dentre outros, José Martí no desenvolvimento do conceito da *Nossa América*⁵ e no respectivo movimento pela independência de Cuba, e firma raízes em nossos dias, como podemos verificar, nos movimentos que, em alguns países latino-americanos, levantam de novo a bandeira do bolivarismo. A lembrança vívida dos acontecimentos da Revolução Mexicana – que, apesar de ter se consolidado, anos depois, como revolução burguesa, chegou a ter, nos seus períodos iniciais, “uma razoável conotação socialista”⁶ - serviu para alimentar o ímpeto rebelde da organização guerrilheira Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), que, em 1º de janeiro de 1994, nas montanhas de Chiapas, no sul do México, deu início a um levante armado que se configurou como uma das “rebeliões camponesas mais originais dos anos 90”.⁷

São eventos profundamente marcantes da complexa e rica história de lutas sociais de nosso continente, aos quais poderiam ser somados muitos outros, como por exemplo: a Insurreição Salvadorenha de 1932, que tinha por objetivo realizar uma revolução socialista naquele país centro-americano; a Revolução Guatemalteca, de 1944-54, que foi, de início, burguesa em seus objetivos, mas que avançou, em

⁵ Como explica Ianni, “Nossa América faz lembrar algumas preocupações que já estavam no pensamento de Bolívar. Tratava-se de emancipar a América Latina, compreendendo o continente e as ilhas, de toda dominação européia e norte-americana. Daí a proposta de liga, federação, congresso, que tanto preocupou Bolívar e alguns outros libertadores. Desde os primeiros momentos da formação dos estados nacionais compreendia-se que a associação de nações era um caminho fundamental para fazer face às pressões dos interesses adversos aos dos povos latino-americanos” (1993, 24).

⁶ Tal é o que nos diz Ianni, que, comentando sobre o caráter da Revolução Mexicana em seus primeiros anos, afirma o seguinte: “Para os zapatistas, a revolução era inseparável da luta pela terra, principalmente a reconquista da terra perdida ao longo do século XIX, pela atuação das companhias de demarcação e colonização. O Plano de Ayala, de 25 de novembro de 1911, estabelece a expropriação de fazendeiros, científicos (porfiristas) e caciques, ou seja, os beneficiários da atuação das companhias de demarcação e colonização; estabelece que as terras e águas que tenham sido usurpadas dos camponeses, à sombra da justiça venal, serão restituídas aos seus proprietários originais; que os camponeses manterão essa posse com as armas nas mãos, prevenidos contra a reação dos opressores fazendeiros, científicos ou caciques. O lema ‘Terra e Liberdade’, surgido em 1916, era zapatista” (1985, 19).

⁷ Esta conclusão é de Löwy, que nos esclarece acerca dos ideais que alimentam o EZLN com estas palavras: “É verdade que o levante zapatista de janeiro de 1994 era orientado pelo protesto à opressão secular dos indígenas maias pelas autoridades e pelos proprietários de terras, mas ele estava também diretamente motivado pelas medidas neoliberais de modernização implementadas pelo governo federal: a privatização das comunidades rurais (*ejidos*), consagradas pela Revolução Mexicana, e o acordo de livre-comércio com os EUA que, abrindo o México ao milho transgênico das empresas norte-americanas de agronegócios, ameaçava de ruína a cultura tradicional do milho das comunidades indígenas de base, há milênios, de sua identidade cultural” (2002, 34).

seguida, num caminho que “esboçava a possibilidade socialista”;⁸ a Revolução Boliviana, de 1952-64, que teve também suas “conotações socialistas”;⁹ a Revolução Cubana, de 1959;¹⁰ a Revolução Chilena, de 1970-73, com grande participação de operários e camponeses, que procurou implementar profundas transformações de cunho socialista; a Revolução Nicaragüense, de 1979-90, que iniciou um programa de reconstrução nacional, mas que depois de mais de uma década de ataques constantes levados a cabo pelas forças auxiliadas pelos EUA, enfraqueceu-se e foi derrotada; os inúmeros movimentos de luta armada ou não que surgiram na esteira da Revolução Cubana, imbuídos do propósito de efetuar uma crítica prática radical das sociedades latino-americanas, como a Ação de Libertação Nacional (ALN) e o Movimento Revolucionário 8 de outubro (MR-8), no Brasil; o Movimento de Libertação Nacional Tupamaros, no Uruguai; o Movimento Esquerda Revolucionária (sigla em espanhol: MIR), no Chile; o Partido Revolucionário dos Trabalhadores-Exército do Povo (PRT-ERP), na Argentina; a Teologia da Libertação – conduzida por padres e bispos da Igreja Católica - em toda a América Latina, que lutou bravamente contra as ditaduras na América Latina; o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST), “sem dúvida, o movimento social mais importante e combativo do Brasil hoje”;¹¹ o já mencionado EZLN, no México, e suas “conferências intergalácticas”¹² *contra o neoliberalismo e pela humanidade*; a ascensão à presidência de Hugo Chávez Frías, na Venezuela, e sua tentativa de resgate dos ideais bolivarianos; de Evo Morales, na Bolívia, liderando os inúmeros movimentos sociais, indígenas e camponeses, que se desenvolveram neste país ao longo dos anos 2000, reunidos em torno do Movimento para o Socialismo (sigla

⁸ Como explica Ianni: “Na Guatemala, o processo iniciou-se como luta democrática e foi se convertendo em um movimento anti-oligárquico e anti-imperialista. Esboçou algo como a possibilidade socialista. Em 1954, no entanto, o governo Arbenz foi deposto por um movimento mercenário organizado e financiado pelo governo dos Estados Unidos e a empresa norte-americana United Fruit Company, cujos interesses estavam sendo contrariados pela política nacional levada a efeito pelos governos reformistas de Arévalo e Arbenz” (1985, 21-2).

⁹ Conforme Ianni (ibid., 22).

¹⁰ Revolução especialmente valorosa, mas que hoje, infelizmente, parece estar sendo vencida pelas forças da restauração capitalista, como nos mostra Mario Maestri (2010), em oportuno artigo.

¹¹ Como nos informam Löwy e Besancenot, que ainda comentam que: “Seu objetivo [do MST] sempre foi a reforma agrária, mas também uma mudança radical do modelo de desenvolvimento neoliberal do país e o advento de uma sociedade mais justa, ‘sem explorados nem exploradores’” (2009, 100).

¹² Este é um título propositalmente irônico, como assinala Löwy (2003).

em espanhol: MAS); e, sobretudo, o *movimento altermundista*, que se concentrou originalmente no Fórum Social Mundial, realizado em Porto Alegre, em janeiro de 2001, que se espalhou pelo mundo, e que é, hoje, como afirmam Löwy e Besancenot (2009, 118),

[...] sem dúvida o mais importante fenômeno de resistência anti-sistêmico do início do século XXI. Essa vasta nebulosa, “movimento dos movimentos”, toma forma visível por ocasião dos Fóruns Sociais – regionais ou mundiais – e das grandes manifestações de protesto contra a OMC, o G-8 ou a guerra imperialista no Iraque. Ampla rede descentralizada, ela é múltipla, diversa e heterogênea, associando sindicatos operários e movimentos camponeses, ONGs e organizações indígenas, movimentos de mulheres e associações ecológicas, intelectuais e jovens ativistas. Longe de ser uma fraqueza, sua pluralidade é uma das fontes da força, crescente e em expansão, do movimento.

Esses movimentos todos – e muitos outros, que não listamos aqui - surgiram e continuarão a surgir em nosso continente – e também ao redor do planeta – como expressão da necessidade radical de superação de uma forma de organização social profundamente antagonica que, em virtude da miríade de contradições sobre a qual se assenta – alienação, guerras, desemprego, miséria, fome, devastação ecológica, discriminação, opressão de gênero, degradação e destruição das relações sociais mais pequenas, dentre outras coisas -, condena a maioria esmagadora de seus membros a existirem, desgraçadamente, sob a condição de serem “humilhados, escravizados, abandonados, desprezíveis”.¹³ É preciso, pois, tomar partido nessa história, assimilá-la criticamente, incorporar os ímpetus rebeldes e revolucionários de todos aqueles que no passado lutaram e sucumbiram diante dos processos por meio dos quais um terrível sistema de opressão se afirmou em nosso continente e no mundo inteiro.

Ora, sabemos que Marx desdenhou, certa vez, das revoluções burguesas que, para chegarem aos seus fins, corporificaram o espírito de grandes acontecimentos históricos anteriores, imitando alguns de seus

¹³ Para retomar as palavras de Marx (2005), em sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*.

ideais, palavras de ordem, etc., o que acabava resultando sempre, na visão do filósofo alemão, em uma *farsa* daquilo que outrora havia desembocado em *tragédia*. Assim, por exemplo, os revolucionários franceses de 1789 buscavam desempenhar “a tarefa de sua época, a tarefa de libertar e instaurar a moderna sociedade *burguesa*, em trajes romanos e com frases romanas”. Por que, afinal, se empenhavam em resolver seus intentos a partir de tais “conjurações de mortos da história do mundo”?

A ressurreição dos mortos tinha, portanto, a finalidade de glorificar as novas lutas e não a de parodiar as passadas; de engrandecer na imaginação a tarefa a cumprir, e não de fugir de sua solução na realidade; de encontrar novamente o espírito da revolução e não de fazer seu espectro caminhar outra vez. (MARX, 1978, 330)

E com a farsa assim configurada, e o seu objetivo conseqüentemente atingido, dispensavam os fantasmas que haviam velado durante certo tempo o berço daquela formação social nascente. Em contrapartida, para os revolucionários proletários do século XIX, o autor de *O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte* (ibid., 331) recomendava que era preciso fazer diferente:

A revolução social do século XIX não pode tirar sua poesia do passado, e sim do futuro. Não pode iniciar sua tarefa enquanto não se despojar de toda veneração supersticiosa do passado. As revoluções anteriores tiveram que lançar mão de recordações da história antiga para se iludirem quanto ao próprio conteúdo. A fim de alcançar seu próprio conteúdo, a revolução do século XIX deve deixar que os mortos enterrem seus mortos.

Acreditamos, contudo, que alguma poesia é necessário que tiremos do passado, sem, evidentemente, cairmos no equívoco de permitir que as revoluções do século XXI sejam envolvidas por “venerações supersticiosas” ou mistificações acerca de si mesmas e das tarefas a serem cumpridas. Se é verdade que o futuro deve ser elemento precípua a entrar na medida da nossa práxis revolucionária, não é menos certo que algo proveniente do passado pode por nós ser aproveitado. Aqui, estamos de acordo com Mészáros (2009, 95), quando afirma que

não poderemos ter êxito em nos convertermos em executores testamentários dos movimentos progressistas que vieram antes de nós

se não construirmos conscientemente *sobre a herança que eles nos legaram* algo como *uma tarefa para o futuro redefinida no presente, de acordo com as circunstâncias vigentes* [grifos nossos].

Por isso, a importância, para nós, da memória das lutas sociais travadas pelo mundo e, em especial, na América Latina: indispensável para que os explorados de hoje não tomem o presente como cristalizado, para que percebam a história como transformação constante, para que adquiram o orgulho necessário para se reerguer da genuflexão realizada frente às exigências do capital, para encontrar, enfim, as energias requeridas para que se possa materializar mais uma vez *o espírito da revolução socialista* diante dos desafios de nossa era.

*

si no creyera en quien me escucha
 si no creyera en lo que duele
 si no creyera en lo que quede
 si no creyera en lo que lucha
 que cosa fuera?
 que cosa fuera la maza sin cantera?
 un amasijo hecho de cuerdas y tendones
 un revoltijo de carne con madera

Silvio Rodriguez

Como dissemos acima, não há nada na materialidade que garanta que a superação do capital de fato ocorrerá. Assim como não há nada que objetivamente assegure o sucesso de nossos esforços em auxiliar na generalização deste pensamento crítico que compõe a teoria de Mészáros, com vistas a ajudar na organização e na conscientização das classes trabalhadoras, no sentido de que novos embates contra o sistema possam despontar no horizonte do século XXI. É preciso, entretanto, não se deixar intimidar por isso e continuar a apostar

criticamente.

Por certo, não ignoramos o fato de que vivemos tempos difíceis. Experimentamos, hoje, principalmente em nosso país, uma conjuntura onde predominam medidas políticas de administração e funcionalização da pobreza¹⁴ com a conseqüente perda momentânea da capacidade das

¹⁴ Do ponto de vista sócio-econômico, essas políticas apenas reforçam, em nosso continente, a condição apontada por Francisco de Oliveira, de que os países da América Latina se apresentam, no século XXI, como uma articulação *sui generis* de tremendas desigualdades, tais como os *ornitorrincos*: “uma combinação esdrúxula de altas rendas, consumo ostentatório, acumulação de capital comandada pela revolução molecular-digital, pobreza extrema, lumpesinato moderno, avassalamento pelo capital financeiro, incapacidade técnico-científica” (2004, 115), dentre outras coisas. Em um ensaio específico sobre a realidade brasileira, Oliveira (2003) demonstrou como o nosso país, nesse cenário, configura um caso específico de *ornitorrinco*. Mais tarde (2006), ainda tomando como foco de análise a realidade brasileira, o mesmo sociólogo explicitou, de forma bastante convincente, como, nos primeiros anos da administração petista – que se apresentava então como um projeto alternativo à realidade estabelecida –, se efetivou um conjunto de práticas continuistas em relação aos governos anteriores. Em um texto ainda mais recente (2010), no qual discordou radicalmente da retórica mistificadora veiculada pelos esbirros ideológicos do governo Lula, Oliveira colocou em questão e chegou mesmo a *negar* que a tão propalada “diminuição da desigualdade” tenha de fato ocorrido entre os anos de 2002 a 2010. Do mesmo sociólogo, finalmente, ainda temos uma entrevista, concedida logo após o primeiro turno da última eleição presidencial, onde afirmou que o governo Lula foi “um governo muito privatista, mais até do que o do FHC. FHC privatizou as empresas; Lula, sobre essa tendência, empurrou o Brasil para o campo do capitalismo monopolista de Estado, no qual não há avanço e nunca se produziram bons resultados em política interna” (2010 b). Em se tratando ainda da realidade brasileira, vale a pena mencionar também a análise de outro crítico arguto, José Paulo Netto, para quem o governo petista meramente “roubou o programa econômico-social da oposição”, liderada pelo PSDB, para assim tão somente reproduzir a estrutura de dominação de classe e perpetuar-se no comando do Estado por tempo indefinido. Nas palavras de Netto: “Mantidos tais parâmetros, não pode surpreender que, nos oito anos da presidência de Lula da Silva, o sistema bancário brasileiro tenha registrado seus mais altos ganhos, que o agro-negócio (‘agro-business’) tenha se convertido no modelo do desenvolvimento agrícola brasileiro, que a Bolsa de Valores tenha experimentado o que a grande mídia designou como uma ‘era de ouro’ (a Bolsa de Valores de São Paulo/BOVESPA subiu 523% em oito anos, com o maior ganho entre os 12 principais mercados do mundo), que os possuidores (os rentistas, nacionais e estrangeiros) de títulos da dívida pública tenham recebido pontualmente os maiores juros em vigor no mundo e que as agências internacionais que avaliam países ‘seguros para investimentos’ lhe tenham conferido ‘boas notas’ e que economistas a serviço do grande capital (nacional e transnacional) considerem que o tripé da economia brasileira – precisamente a fórmula defendida pelo FMI e o Banco Mundial: *o superávit primário para o pagamento de juros, as metas da inflação e o câmbio flutuante* – está ‘consolidado’. Igualmente, não pode surpreender o apoio massivo das camadas populares: houve uma discreta recuperação do salário mínimo e, nos últimos três anos, uma ampliação do crédito que estimulou fortemente o mercado interno, ademais de uma política assistencialista que nenhum dos seus opositores admite mudar (seja por seu baixo custo, seja pelo grau de legitimação que tem conferido ao governo). Em suma: não pode surpreender a existência, hoje, no Brasil, de algo como o *lulismo*” (2010, 26-7). Ainda sobre o Brasil, é lícito mencionar, por fim, uma avaliação feita a partir de uma experiência vivida por dentro do governo petista, de Ildo Sauer, professor da USP e ex-diretor de Petróleo e Gás da Petrobrás na gestão de Lula até 2007, que, numa entrevista recente, afirmou o seguinte: “a

forças do trabalho de se organizar e propor alternativas radicais. Contudo, analisando-se a gravidade da crise vivida atualmente pela sociedade burguesa, juntamente com o histórico de lutas por emancipação dos oprimidos do mundo, que sempre, apesar das derrotas e dificuldades, insistiram em se levantar do chão, com as energias refeitas, e atentar de novo contra a ordem estabelecida, não podemos considerar crível que outros embates de grande envergadura possam vir a ocorrer novamente na história?

Sobre a magnitude da crise do capital e os caminhos alternativos que em virtude dela se abrem para a humanidade, Mészáros (2009, 48) afirmou, certa vez, que

Como todos sabemos pela história, jamais um *status quo* durou indefinidamente; nem mesmo o mais parcial e localizado. A permanência de um *status quo* global, dadas as imensas forças dinâmicas, necessariamente expansivas, que envolve, é uma contradição em termos: um absurdo que deveria ser visível até mesmo para o mais míope especialista em teoria dos jogos. Num mundo constituído por uma multiplicidade de sistemas sociais conflitantes e em mútua interação em contraste com o mundo fantasioso das

agenda do PSDB - a chamada social-democracia que na prática implementou todos os cânones do neoliberalismo hegemônico dos anos 90 - foi seqüestrada pelo Lula. Lula seqüestrou a agenda da burguesia, mantendo e ampliando os espaços abertos pelo governo tucano, e ao mesmo tempo se manteve depositário da esperança de um processo longamente construído. [...] No limite do pouco que PT e PSDB expressam programaticamente, o PT em tese é social-democrata, mas muito mais operador da máquina - levou-nos a um discurso um pouco mais populista contra outro um pouco mais elitista, com pequenas nuances na forma de abordar o Estado. Não vejo muita diferença entre privatizar uma empresa ou instrumentalizá-la em favor dos interesses privados. [...] De modo que esse é o quadro resultante da longa metamorfose do projeto que nasceu socialista e progressivamente virou gestor dos interesses da burguesia nacional, do setor financeiro, industrial, do setor contratista de obras públicas, expressos no Brasil e no exterior. [...] Para definir, o governo Lula foi aquele que consolidou as relações sociais de existência e de trabalho capitalistas com a hegemonia capitalista no país” (2010). A política lulista, portanto, perpetuou a vigência do ornitorrinco no Brasil. Surfou na onda do neoliberalismo - manteve sua estrutura básica - numa conjuntura favorável ao crescimento econômico do país, proporcionou altos vencimentos à burguesia, instrumentalizou o Estado a favor da iniciativa privada, desmobilizou os movimentos sociais, distribuiu algumas migalhas aos pobres, fomentou o consumo entorpecendo assim as classes trabalhadoras - ao mesmo tempo em que as mantinha fragmentadas - e, por intermédio de um uso muito hábil de estratégias de comunicação - usando massivamente, dentre outros meios, a internet - construiu um mito calcado na ideologia de que “nunca na história deste país” um governante fez tanto para o povo.

escaladas e desescaladas dos tabuleiros de xadrez, o precário *status quo* global caminha *por certo* para a ruptura. A questão não é “se haverá ruptura ou não”, mas “por quais meios” vão ocorrer. Ele se romperá por meios militares devastadores ou haverá válvulas sociais adequadas para o alívio das crescentes tensões sociais, que hoje estão em evidência mesmo nos cantos mais remotos de nosso espaço social global?

Sem ilusões otimistas quanto ao caráter dos obstáculos que temos de enfrentar e das tarefas a serem cumpridas para vencermos a barbárie e a catástrofe capitalistas, nossa *aposta* – com o conseqüente conjunto de ações que tal escolha deve acarretar - recai sobre a segunda possibilidade.

Portanto, com base na consciência da crise estrutural do sistema do capital, na história das lutas sociais - principalmente as realizadas neste “cantinho do mundo” que é a América Latina -, e no fato de que a história é um *processo aberto* – no sentido de que o destino das coletividades não está definido de antemão -, nossa aposta é de que *novas revoluções podem vir a acontecer*. Apostamos, pois, no fortalecimento dos movimentos de luta que, de tempos em tempos, têm surgido, na possibilidade da emancipação humana e no fato de que a teoria política de István Mészáros – dentro da qual está contida a sua concepção de educação – terá capacidade para auxiliar nos combates vindouros a favor dos trabalhadores.

Nesse contexto, convidamos à atitude semelhante todos aqueles que cultivam criticamente a esperança de uma comunidade humana na qual se materialize, como nas palavras do poeta,

uma pátria sem fronteiras, [...]
 uma terra sem bandeiras,
 sem igrejas nem quartéis, [...]
 um jeito só de viver,
 mas nesse jeito a variedade,
 a multiplicidade toda
 que há dentro de cada um.

2 A ESSÊNCIA HUMANA NÃO É UMA ABSTRAÇÃO, MAS O CONJUNTO DAS RELAÇÕES SOCIAIS: AS COORDENADAS TEÓRICAS FUNDAMENTAIS DE UMA TEORIA DA EDUCAÇÃO TRANSFORMADORA

Subiu a construção como se fosse máquina
Ergueu no patamar quatro paredes sólidas
Tijolo com tijolo num desenho mágico
Seus olhos embotados de cimento e lágrima

Chico Buarque

Era ele que erguia casas
Onde antes só havia chão.
Como um pássaro sem asas
Ele subia com as casas
Que lhe brotavam da mão.
Mas tudo desconhecia
De sua grande missão.

Vinícius de Moraes

A primeira obra importante de Mészáros onde os temas da política e da educação são tratados em conjunto e de forma privilegiada é *A teoria da alienação em Marx*.¹⁵ Nesse livro, ambas as atividades são entendidas pelo filósofo como mediações fundamentais e capazes de auxiliar no movimento de superação da *alienação*. Cumpre, pois, em primeiro lugar, compreender em que consiste tal fenômeno.

Em *A teoria da alienação...* - um estudo centrado nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, de Marx, de 1844 - a alienação é definida, em suas características gerais, logo na introdução. Aí, são explicitadas brevemente as suas quatro dimensões principais. Para o filósofo alemão, explica Mészáros, tal fenômeno significa: 1) que o homem está alienado da *natureza*; 2) que o homem está alienado de *si mesmo* (isto é, da sua própria *atividade*); 3) que o homem está alienado do seu “ser genérico” (isto é, de seu ser como membro da espécie

¹⁵ Este livro foi escrito, como Mészáros (2002) nos informa, entre 1959 e 1969, sendo publicado em 1970. No Brasil, apareceu primeiramente num lançamento da Editora Zahar, em 1979, com o título *Marx: a teoria da alienação*. A edição de que nos servimos aqui é *A teoria da alienação em Marx* (São Paulo: Boitempo, 2006).

humana);¹⁶ 4) que o homem está alienado do *homem* (isto é, dos outros homens).¹⁷

A primeira dessas características “expressa a relação do trabalhador com o *produto* de seu trabalho, que é ao mesmo tempo, segundo Marx, sua relação com o *mundo sensível exterior*, com os objetos da natureza” (ibid., 20); a segunda característica está relacionada com o *ato de produção* no interior do processo de trabalho, “isto é, a relação do trabalhador com sua própria atividade como uma atividade alheia que não lhe oferece satisfação em si e por si mesma, mas apenas pelo ato de vendê-la a outra pessoa” (ibid., 20); o terceiro aspecto diz respeito ao fato de que, na alienação, o homem se vê separado de tudo aquilo que se constitui enquanto “*objetivação da vida da espécie humana*” - tudo que diz respeito a essas objetivações, que não são

¹⁶ *Ser genérico* (em alemão: *Gattungswesen*) é definido por Mészáros da seguinte maneira: “Um ser que tem consciência da espécie a que pertence, ou, dito de outro modo, um ser cuja essência não coincide diretamente com sua individualidade. O homem é o único ser que pode ter uma tal ‘consciência da espécie’ - tanto subjetivamente, em sua percepção consciente da espécie a que pertence, como nas formas objetivadas dessa ‘consciência da espécie’, da indústria e às instituições e às obras de arte - e assim ele é o único ‘ser genérico’” (2006, 80).

¹⁷ Diferentemente de alguns autores - como, por exemplo, Iasi (2007) - que, ao discutirem os *Manuscritos econômico-filosóficos*, apresentam três aspectos da alienação (em relação à natureza; em relação à atividade humana e em relação à espécie), para o filósofo húngaro, como vimos, trata-se de *quatro* níveis - incluindo-se o de que “o homem está alienado do *homem* (dos outros homens)” (2006, 20). Em Marx, lemos o seguinte: “Já que o trabalho alienado aliena a natureza do homem, aliena o homem de si mesmo, o seu papel ativo, a sua atividade fundamental, aliena do mesmo modo o homem a respeito da *espécie*; transforma a vida *genérica* em meio da vida individual. [...] Uma implicação imediata da alienação do homem a respeito do produto do seu trabalho, da sua vida genérica, é a *alienação do homem* em relação ao *homem*. Quando o homem se contrapõe a si mesmo, entra do mesmo modo em oposição com os outros homens. O que se constata na relação do homem com o seu trabalho, com o produto de seu trabalho e consigo mesmo, constata-se também com a relação do homem com os outros homens, bem como com o trabalho e com o objeto do trabalho dos outros homens. De forma geral, a afirmação de que o homem se encontra alienado da sua vida genérica significa que um homem está alienado dos outros, e que cada um dos outros se encontra do mesmo modo alienado da vida humana” (2006, 116-8). Possivelmente, esta passagem do célebre manuscrito pode dar margem a interpretações diferentes. Vale a pena ler, nesse contexto, a maneira como o filósofo húngaro justifica a sua distinção: “A terceira característica está implícita nas duas primeiras, sendo expressão delas em termos de *relações humanas*, como também o é a quarta característica anteriormente mencionada. Porém, enquanto ao formular a terceira característica Marx levou em conta os efeitos da alienação do trabalho - tanto como ‘estranhamento da coisa’ quanto como ‘auto-estranhamento’ - com respeito à relação do *homem com a humanidade* em geral (isto é, a alienação da ‘condição humana’ no curso do seu rebaixamento por meio de processos capitalistas), na quarta ele as está considerando tendo em vista a relação do homem com *outros homens*. [...] Assim, o conceito de alienação de Marx compreende as manifestações do ‘estranhamento do homem em relação à natureza e a si mesmo’, de um lado, e as expressões desse processo na relação entre *homem-humanidade* e *homem e homem*, de outro” (2006, 20-1).

meramente objetos, mas *relações humanas*, passa a se constituir como *meio* para a existência individual do homem; a quarta característica, finalmente, diz respeito ao “estranhamento” do homem com os outros homens tomados individualmente.

A alienação é essa condição específica na qual os homens estão apartados, estranhados e compondo um fortíssimo antagonismo em relação à natureza, à sua própria atividade, à humanidade em geral (e as suas produções históricas) e aos outros homens particulares. Nessa situação, o mundo sensível exterior, a atividade social humana, o ser genérico e os indivíduos sociais estão em *oposição* ao homem, são tomados por ele como *meios* para a realização dos seus *fins individuais*, sendo que ele também se comporta como objeto para as intenções egoístas dos seus semelhantes.

Mas o que é que produz a alienação? Mészáros, em concordância com a teorização de Marx, explica que isso se origina a partir de um certo tipo de organização da produção, de uma forma específica de efetivação da atividade produtiva. Numa palavra, o fundamento da alienação se encontra no *trabalho alienado*. Assim nos explica o filósofo húngaro (ibid., 78):

O ponto de convergência dos aspectos heterogêneos da alienação é a noção de “trabalho” (*Arbeit*). Nos *Manuscritos de 1844*, o trabalho é considerado tanto em sua acepção geral – como “atividade produtiva”: a determinação ontológica fundamental da “humanidade” (“*menschliches Dasein*”, isto é, o modo realmente *humano* de existência) – como em sua acepção particular, na forma da “divisão do trabalho” capitalista. É nesta última forma – a atividade estruturada em moldes capitalistas – que o “trabalho” é a base de toda a alienação.

Eis, então, o ponto central da argumentação de Mészáros: é um determinado modo de organização do trabalho que dá origem à alienação. Mas o que é o trabalho? Na visão de Marx, o trabalho é composto de um conjunto determinado de *mediações* que os homens estabelecem entre si e nas suas relações de intercâmbio com a natureza. Mas há que se fazer uma diferenciação entre os tipos de mediação existentes. Elas se dividem, diz o filósofo húngaro, em “de primeira ordem” e “de segunda ordem”. As da primeira modalidade consistem, *grosso modo*, na relação de intercâmbio fundamental que os homens

travam com a natureza no processo de produção da sua vida social. São invariáveis conforme o tempo e o lugar e constituem-se na condição *sine qua non* de toda sociabilidade humana. As segundas, ao contrário, são criadas historicamente e variam conforme o contexto em que se inserem. A alienação é produzida quando um tipo específico de mediações de segunda ordem – criadas historicamente pela atividade dos homens – se impõe, subjuga e controla as mediações de primeira ordem. As mediações de segunda ordem específicas do capitalismo que Marx identifica nos *Manuscritos econômicos-filosóficos* são: a *propriedade privada*, o *intercâmbio* e a *divisão do trabalho* capitalistas. Acompanhemos, pois, a explicação detalhada que nos dá Mészáros (ibid., 78):

“Atividade” (*Tätigkeit*), “divisão do trabalho” (*Teilung der Arbeit*), “intercâmbio” (*Austausch*) e “propriedade privada” (*Privateigentum*) são os conceitos essenciais dessa abordagem da problemática da alienação. O ideal de uma “transcendência positiva” da alienação é formulado como uma superação sócio-histórica necessária das “mediações”: **propriedade privada – intercâmbio – divisão do trabalho** que se interpõem entre o homem e sua atividade e o impedem de se realizar em seu trabalho, no exercício de suas capacidades produtivas (criativas), e na apropriação humana dos produtos de sua atividade.

A crítica que Marx faz da alienação é, portanto, formulada como uma rejeição dessas *mediações*. É vitalmente importante ressaltar, quanto a isso, que sua rejeição não implica, de modo algum, uma negação de *toda* mediação. Pelo contrário: é essa a primeira compreensão realmente dialética da relação complexa entre a mediação e a imediação na história da filosofia, inclusive levando em conta as conquistas nada desprezíveis de Hegel.

Uma rejeição de toda mediação estaria perigosamente próxima do simples misticismo, em sua idealização da “*identidade* entre sujeito e objeto”. O que Marx combate como alienação não é a mediação em geral, mas uma série de

mediações de segunda ordem (**propriedade privada – intercâmbio – divisão do trabalho**), uma “mediação da mediação”, isto é, uma mediação *historicamente específica* da automediação *ontologicamente fundamental* do homem com a natureza. Essa “mediação de segunda ordem” só pode nascer com base na ontologicamente necessária “mediação de primeira ordem” - como a *forma* específica, *alienada*, desta última. Mas a própria “mediação de primeira ordem” - a atividade produtiva como tal - é um fator ontológico absoluto da condição humana [grifos de Mészáros].

Portanto, o trabalho é alienado quando as mediações de segunda ordem do capitalismo se estabelecem sobre a atividade produtiva como tal, fazendo com que esta se afaste “de sua função apropriada de *mediar* humanamente a relação sujeito-objeto entre homem e natureza” (ibid., 81). A crítica de Marx não se dá em nome de uma idealização de um “estado natural”, onde o homem eliminaria toda e qualquer forma de mediação de segunda ordem. O que lhe interessa é, ao contrário, que a sociedade consiga realizar um outro tipo de mediações, que devem ser necessariamente *não alienadas*, e que organizem de forma não antagônica o processo de produção da vida social humana.

Marx coloca, então, com base nessa concepção, o problema da superação dialética (*Aufhebung*) da alienação. Como explica Mészáros, “*Aufhebung* em alemão significa ao mesmo tempo ‘transcendência’, ‘superação’, ‘preservação’ e ‘superação’ (ou substituição) pela elevação a um nível superior” (ibid., 18). É esse conceito que, na visão do filósofo húngaro, dá a chave para o entendimento da alienação em Marx. A superação da alienação, ou, em outras palavras, a sua *transcendência positiva*, só pode ser o produto da atividade humana autoconsciente. Mas em que deve consistir exatamente essa prática emancipadora? Como explica Mészáros (ibid., 167), a atividade de superação da alienação

não é uma relação estática de um *meio* com relação a um *fim*, sem nenhuma possibilidade de influência mútua. Nem é uma *cadeia causal mecanicista* pressupondo partes pré-fabricadas que não poderiam ser modificadas na relação - sua posição respectiva está sujeita à mudança,

como a de duas bolas de bilhar depois da colisão. Do mesmo modo que a alienação não é um *ato único* (seja uma “queda” misteriosa ou um resultado mecânico), seu oposto, a superação da atividade alienada por meio da iniciativa autoconsciente, só pode ser concebido como um *processo* complexo de *interação*, que produz mudanças *estruturais* em *todas* as partes da totalidade humana.

Compreende-se, assim, que os conceitos de alienação e *Aufhebung* em Marx – e também, certamente, em Mészáros - estão estreitamente inter-relacionados. Tanto que, ao teorizar o capitalismo em termos de sociedade alienada, o filósofo alemão precisou, necessariamente, estabelecer em que consistia a superação de tal condição. Se a alienação é o resultado de uma situação em que certos tipos de mediação se “estranham” da atividade produtiva humana e passam a controlá-la antagonisticamente, a transcendência positiva desse processo exige que se produza uma outra forma de relacionamento e de organização social humana, onde estejam definitivamente eliminadas as relações contraditórias em que a natureza, a atividade, o “ser genérico” e os indivíduos sociais aparecem como *meios* para o homem singular, e vice-versa. Mészáros afirma que essa transcendência se dá quando se efetiva “uma atividade humana adequadamente *automediadora*” (ibid., 81). O que quer dizer, pois, nesse contexto, tal automediação? O filósofo húngaro assim assevera: “isso [a automediação] significa que ele [o homem] pode *fazer* com que ele mesmo se torne o que é em qualquer momento dado – de acordo com as circunstâncias predominantes -, seja isso egoísta ou o contrário” (ibid., 151). Os homens fazem a sua história, a partir das “circunstâncias predominantes”, com os meios que eles próprios criam. Se um determinado conjunto desses elementos passou a oprimi-los, a única solução possível é a construção de novos meios, não problemáticos, produzidos pela atividade consciente desses mesmos homens.

A alienação, portanto, para Marx, nasce de um determinado tipo de práxis humana onde a propriedade privada, o intercâmbio e a divisão do trabalho capitalistas comandam e organizam a atividade produtiva. Tais mediações se apartam do controle do homem e ele aí não mais se reconhece. Passa a ser um estranho para elas, a não mais controlar sua atividade, e a estar em oposição à humanidade, aos outros homens, ao mundo dos objetos naturais e histórico-sociais. Mas agindo para

transcender essa condição, e tomando consciência cada vez mais dessas determinações no processo mesmo da atividade crítica, o homem supera tal relação de oposição, trazendo à luz um novo modo de intercâmbio com a natureza, com sua atividade, com a humanidade e com os indivíduos singulares. Realiza, assim, uma forma qualitativamente superior de prática social onde controla conscientemente sua atividade produtiva e deixa ser um meio para fins alheios à sua vontade consciente. Surge, então, uma atividade “automediadora” em duplo sentido. Como explica Mészáros (ibid., 81):

Primeiro, porque é a natureza que se media consigo mesma no homem. E em segundo lugar, porque a própria atividade mediadora é apenas um atributo do homem, localizado numa parte específica da natureza. Assim, na atividade produtiva, sob o primeiro de seus aspectos ontológicos duais, a *natureza medeia a si mesma com a natureza*; e, sob o segundo aspecto ontológico – em virtude de que a atividade produtiva é inerentemente atividade social -, *o homem medeia a si mesmo com o homem*.

Com tal *atividade automediadora* aparece, pois, o “homem rico” de acordo com o significado que Marx atribui a esse termo. O “homem rico”, não-alienado, emancipado no sentido marxiano da palavra, é aquele que não age mais impelido por uma força exterior a si, mas que sente internamente a necessidade de realizar plenamente a sua atividade em todos os âmbitos das possibilidades humanas historicamente constituídas. Este é o objetivo – ou seja, possibilitar o surgimento do “homem rico” - que deve orientar a “transcendência positiva da auto-alienação do trabalho”. Diz Mészáros (ibid., 163-4):

A verdadeira meta é a “riqueza interior”, que não é um tipo de contemplação abstrata, mas a autoconfirmação na plenitude da atividade vital de cada um. Isto significa que é toda a estrutura da atividade vital que precisa ser transformada – desde o trabalho cotidiano até uma participação real nos mais altos níveis da elaboração de políticas que têm influência na nossa vida – e não simplesmente o potencial da produção material de um país. [...]

A luta contra a alienação é, portanto, aos olhos de Marx, uma luta para resgatar o homem de um estado no qual “a expansão dos produtos e das carências o torna escravo **inventivo** e continuamente calculista de desejos não humanos, requintados, não naturais e **pretensiosos**”. Esse estado alienado que se caracteriza não só pelo “refinamento artificial das carências”, mas também pela sua “cruza artificialmente gerada”, reduz ao ridículo o desejo do homem de ampliar seus poderes a fim de alcançar a realização humana, porque esse aumento de poder equivale ao crescimento do “império do ser estranho ao qual o homem está submetido” [grifos assim no original].

Na alienação, então, o homem se separa dos demais, deixa de controlar conscientemente o seu trabalho, entra em relação de oposição ao seu “ser genérico”, torna-se refém de imperativos exteriores a si e que comandam a sua atividade. O homem verdadeiramente “rico”, emancipado, no sentido que Marx o concebe, isto é, o homem que superou a alienação, é aquele que se sente interiormente impelido a agir no sentido de não mais se contrapor à natureza, aos seus semelhantes, às suas próprias potencialidades humanas. Como diz o autor de *A teoria da alienação em Marx* (ibid., p. 168),

Quando Marx fala da “riqueza interior” do homem, em oposição à alienação, refere-se ao “homem **rico**” e à “necessidade **humana** rica”. Este ser é rico porque é “o homem **carente** de uma totalidade da manifestação humana de vida. O homem, no qual a *sua efetivação própria existe como necessidade interior, como falta*”. Esse é o critério que deve ser aplicado à avaliação moral de toda relação humana e não há outros critérios além dele. Qualquer acréscimo só poderia ser de um tipo “exterior”, isto é, superposto abstratamente ao homem real [grifos de acordo com o original de Mészáros].

O homem “rico” é, pois, o homem *livre*, que realiza a atividade produtiva como uma necessidade interior, que a controla conscientemente – ao contrário do que ocorre no capitalismo, onde os

trabalhadores estão submetidos a forças exteriores às quais devem obedecer cegamente -, e que a toma como uma *necessidade positiva*. Nas palavras, novamente, do filósofo húngaro (ibid., 170):

Uma vez que apenas enquanto necessidade positiva, como necessidade interior, o trabalho é gozo, então a auto-realização, a plenitude humana, é inseparável do aparecimento dessa necessidade positiva. A *liberdade* é, assim, a realização da finalidade própria do homem: *a auto-realização no exercício autodeterminação e externamente não-impedido dos poderes humanos*. Como autodeterminação, a base desse exercício livre dos poderes humanos não é um “imperativo categórico” abstrato, que permanece *exterior* ao ser humano real, mas uma necessidade positiva efetivamente existente de trabalho *humano* auto-realizador. Assim, os meios (trabalho) e fins (necessidades) nesse *processo* de humanização transformam-se mutuamente em atividade verdadeiramente humana, feita de gozo e auto-realização, por intermédio da qual poder e finalidade, meios e fins, surgem numa unidade natural (humana).

Compreendido o núcleo em torno do qual gira a teorização de Mészáros – a questão da *Aufhebung* marxiana, a transcendência positiva da auto-alienação do trabalho -, pode-se melhor apreender suas formulações acerca da educação e a sua importância no interior de uma práxis social e política genuinamente revolucionária.

Para o filósofo húngaro, a questão da educação deve ser analisada tendo-se como base a sua relação com a totalidade de fenômenos sociais concretos com os quais está ligada. Se o capitalismo é um conjunto de mediações de segunda ordem que se realiza no sentido de submeter aos seus imperativos todos os processos que compõem a atividade produtiva humana, a educação não pode se situar além dessas determinações. Ou seja, ela também se constituirá como um complexo de mediações atrelado ao sistema maior do qual faz parte e que a condiciona.

Não é um ponto de pequena importância o fato de que, em *A teoria da alienação...*, Mészáros trata a educação em dois sentidos: *formal* e *informal*. Educação, na verdade, na visão do filósofo, diz

respeito a todas aquelas atividades que envolvem a *interiorização*, por parte dos indivíduos sociais, das relações, imperativos e valores presentes na dinâmica sócio-histórica determinada em que estão imersos. E essa interiorização se dá, concomitantemente, dentro e fora da escola. Eis o trato que Mészáros (ibid., 175) dá ao tema:

A educação formal está profundamente integrada na totalidade dos processos sociais, e mesmo em relação à consciência do indivíduo particular suas funções são julgadas de acordo com sua *raison d'être* identificável na sociedade como um todo. [...] O sistema educacional *formal* da sociedade não pode funcionar tranqüilamente se não estiver *de acordo* com a estrutura educacional *geral* – isto é, com o sistema específico de “interiorização” efetiva – da sociedade em questão.

O filósofo húngaro explica, então, que, no capitalismo, a educação tem duas funções principais: a primeira é a produção das qualificações necessárias ao funcionamento da *economia* como um todo; a segunda diz respeito à exigência de formação dos quadros *políticos* da sociedade, com seus correspondentes *métodos de controle* político (estes também devem ser criados pela educação). Essa formação social específica não pode existir, portanto, sem um tipo determinado de educação – a bem da verdade, esclarece o filósofo, nenhuma sociedade vive sem seu sistema próprio de educação – que deve realizar, através de processos formais e informais, a internalização de relações, habilidades, pressões externas, perspectivas gerais da sociedade de mercadorias e valores que auxiliem na perpetuação da ordem vigente. Para que a superação da alienação ocorra é preciso um outro tipo de educação, que não se limite apenas aos aspectos formais, mas que se constitua também nas atividades informais de *interiorização* das produções histórico-sociais.

Como dissemos anteriormente, a questão fundamental que se coloca é a da transcendência da atividade produtiva alienada em direção a uma sociedade emancipada, livre, de homens “ricos”, que sintam intimamente a “carência de uma totalidade de manifestações humanas de vida”. Deve-se, para isso, superar o sistema de mediações alienadas capitalistas e substituí-lo por outro, qualitativamente diferente. A educação – formal e informal - pode ajudar nesse processo se se converter, ela mesma, num conjunto de mediações – aliado, necessariamente, a outras mediações - que ajude os trabalhadores a

realizar o seu objetivo político-social precípuo. E se se entende que a atividade produtiva humana é também, em sentido amplo, uma dinâmica real no qual ocorre ininterruptamente, além da objetivação, a *interiorização* de relações sociais criadas historicamente pelo homem, pode-se dizer, com Mészáros (ibid., 264), que

a transcendência positiva da alienação é, em última análise, uma tarefa educacional, exigindo uma “revolução cultural” radical para a sua realização. O que está em jogo não é apenas a modificação política das instituições de educação formal. [...] Marx ressaltou vigorosamente a continuidade ontológica objetiva do desenvolvimento do capital, materializado em *todas* as formas e instituições de intercâmbio social, e não apenas nas mediações de segunda ordem, diretamente econômicas, do capitalismo. É por isso que a tarefa de transcender as relações sociais de produção alienadas sob o capitalismo deve ser concebida no quadro global de uma estratégia educacional socialista. Esta última, porém, não deve ser confundida com nenhuma forma de utopismo educacional.

Assim, a superação completa da alienação é uma tarefa, em última análise, educacional, na medida em que exige não um esforço – iluminista! – gigantesco de apropriação de conhecimentos, mas a reformulação *radical* – portanto, *material* – de *todas as formas de interiorização* que se encontram hoje cristalizadas na sociedade produtora de mercadorias. É com base nisso que Mészáros (ibid., 172) estabelece que

a educação [enquanto prática material *interiorizadora*] é o *único* órgão *possível* de automediação humana, porque a educação – não num limitado sentido institucional – abarca todas as atividades que podem se tornar uma necessidade interna para o homem, desde as funções humanas mais naturais até as mais sofisticadas funções intelectuais.

Com tal argumentação, Mészáros quer combater um certo tipo de utopia, que diz respeito, exatamente, àquelas tentativas de ação que

oferecem soluções apenas *parciais* para os problemas *globais* que se corporificam na sociedade capitalista. Para o filósofo, a educação socialista não pode se restringir a essas questões parciais, e sim ter em mente a *totalidade* do sistema de problemas a ser superado. A superação da alienação é, pois, em última análise, uma tarefa educacional porque a própria educação se confunde com a práxis transformadora. É interessante notar, nesse contexto, também, como Mészáros já fala em “crise estrutural” *do capitalismo* e em crise estrutural do modo de interiorização capitalista, sem especificar ainda em que consiste a “estruturalidade” de tal crise.¹⁸

Um último aspecto importante da educação, desenvolvido nessa grande obra filosófica de Mészáros, deve aqui ser mencionado: a questão da *sensibilidade*. O filósofo afirma que um dos objetivos da transcendência positiva da auto-alienação do trabalho - e, portanto, da educação transformadora - é *reabilitar a sensibilidade* do papel subordinado e fragmentado que a racionalidade capitalista alienada lhe impõe. Com base novamente em Marx, o filósofo húngaro explica que o homem é um *ser sensível*, e, nessa posição, “é ser **padecente**. O homem enquanto ser objetivo sensível é, por conseguinte, um **padecedor**, e, porque é um ser que sente o seu tormento, um ser **apaixonado**. A paixão é a força humana essencial que caminha energicamente em direção ao seu objeto [grifos assim no original]” (MARX, apud Mészáros, *ibid.*, 80). Com tal passagem, o autor de *A teoria da alienação...* pretende começar a explicar a estrutura dialética da sensibilidade humana tal como teorizada por Marx.

Durante o seu processo de auto-constituição, diz o filósofo húngaro, o homem age e “sofre” (padece) a ação do mundo objetivo. Mas tal sofrer não é um registro passivo do mundo exterior. O homem sente (isto é, percebe ativamente pelos sentidos) esse “padecimento” (o “seu tormento”) e é essa *atividade* que torna possível a criação de *significados* - e, portanto, de *valores* (é o homem, por isso, um “ser apaixonado”, diferentemente da chapa fotográfica, que apenas *reflete* o objeto que incide sobre ela). Como explica Mészáros (*ibid.*, 181),

Nesse “sentir o que o homem experimenta” estão estabelecidos os *valores* primitivos do homem, e

¹⁸ Salvo engano, Mészáros faz uma única menção à crise estrutural *do capital*, mas é no Prefácio à terceira edição de *A teoria da alienação em Marx*, escrita em 1971. Trata-se de uma passagem bastante breve e novamente sem explicitar em que consiste o caráter estrutural da crise.

todo objeto que o afeta, não importa a maneira e a forma como o faça, ocupa um lugar definido no sistema humano de valores, no qual significado e valor estão inseparavelmente inter-relacionados. Assim o “sofrimento”, tal como discutido por Marx, é *criador de valor* [grifo nosso], e, portanto, *ativo* – por paradoxal que isso possa parecer. Não há “sofrimento” sem sentimento, que seja apenas um registro mecânico. E também não há “sentimento” sem “paixão”, no sentido marxiano, porque o homem, para poder estar em relação com seus objetos, deve “caminhar energeticamente em direção a eles”, o que implica a presença da paixão – embora de intensidade variada – em todas as relações humanas, inclusive as mais mediadas.

A unidade dialética entre sofrimento, sentimento e paixão é, portanto, inerentemente *ativa* e constitui a essência da sensibilidade humana – assim como também constitui uma *especificidade humana*, segundo Marx. Ora, o que a alienação aí provoca é, justamente, o *empobrecimento* dessa sensibilidade humana *como um todo*.

Mészáros desenvolve sua argumentação, nesse momento, explicando que os sentidos humanos são de uma imensa variedade¹⁹ e se caracterizam por uma altíssima complexidade. Eles se ligam *intimamente* uns aos outros, e também com todas as demais “potencias humanas” - como o poder de raciocínio, por exemplo. “Somente em virtude dessas interligações é possível o sentido da beleza”, afirma o antigo discípulo de Lukács (ibid., 183). Ou seja, o belo de um determinado objeto não é experimentado por via de um único sentido, mas por vários deles interligados, e esse objeto é também *compreendido* no processo do gozo estético - isto é, o raciocínio participa ativamente durante a *atividade sensível*. É só como um ser “total” (“omnilateral”), pois, que o homem se apropria de uma determinada totalidade.

Assim, como diz o filósofo húngaro: “Separar os sentidos - que se tornaram, na prática, ‘imediatamente teóricos’ – do raciocínio, para subordinar os primeiros ao segundo, é, portanto, *artificial e arbitrário* [grifo nosso]. É por isso que o retrato idealista dos sentidos deve ser rejeitado” (ibid., 183). Contudo, é justamente essa separação e

¹⁹ Como diz o filósofo, “seu número corresponde à riqueza infinita dos objetos com os quais os sentidos humanos se relacionam” (ibid. 183).

subordinação que ocorre com a alienação capitalista. No interior desse sistema, afirma Mészáros, o homem “*não se apropria de ‘sua essência omnilateral como um *homem total*’, mas limita sua atenção à esfera da mera *utilidade*. Isso acarreta um extremo empobrecimento dos sentidos humanos” (ibid., 183).*

Vale a pena, nesse contexto, transcrever uma passagem mais longa onde o filósofo húngaro (ibid., 184) explica o efeito da alienação na estrutura da sensibilidade humana:

Os objetos com que se defronta o indivíduo isolado lhe aparecem apenas com seus aspectos utilitários (por exemplo, valor comercial e não beleza mineralógica) e essa utilidade não é de uso humano – social - mas de uso limitadamente individual. Assim, necessidade e gozo, numa inversão direta do processo original de humanização autome-diadora, adquirem uma nova “natureza egoísta” no mundo da fragmentação capitalista. E, como os sentidos só podem ser chamados “teoréticos” em virtude de sua “distância” ante o imediatismo da necessidade animal-natural – isto é, em virtude do fato de a necessidade primitiva ter-se tornado uma necessidade “autome-diada”; uma necessidade humanamente mediada, humanamente transformada – visto que hoje a mediação *humana* da necessidade está sendo suprimida no processo de privatização e fragmentação egoísta, os sentidos perdem seu caráter “teorético”.

O “gozo *humano*” implica um nível de satisfação superior ao estreitamente individual na espontaneidade da experiência. Esse nível só é alcançável porque o sentido *humanamente* satisfeito está inter-relacionado com todos os outros sentidos e poderes humanos no ato mesmo do próprio gozo. (A base dessa inter-relação é a *gênese* histórica – isto é, a socialização e a humanização autome-diadora – desses sentidos e poderes.) Se, portanto, a complexa inter-relação social dos sentidos particulares for interrompida pela “solidão bruta” da auto-satisfação egoísta, isso significa inevitavelmente que o próprio gozo perde sua significação humana geral – deixa de

ser gozo humano, tornando-se mera auto-satisfação do indivíduo isolado – e seu nível baixa para o imediatismo bruto, ao qual nenhum *padrão* pode ser aplicado.

Pois bem: Mészáros afirma que é também papel de uma educação transformadora contribuir para a superação dessa condição, isto é, para a “emancipação dos sentidos humanos”. A educação *estética* é, nesse contexto, a promotora da transcendência positiva do esfacelamento da sensibilidade levado a efeito pelas relações alienadas do capitalismo. Ela é, finalmente, de acordo com o filósofo húngaro, a “criadora do órgão do consumo estético” e “uma condição vital para o desenvolvimento da arte em geral” (ibid., 191).

Uma proposta de educação socialista deve, portanto, ter tais coordenadas em mente. Se a alienação capitalista se caracteriza, dentre outras coisas, por um processo que impõe “de fora” as exigências para a realização de um determinado tipo de trabalho, e a superação da alienação depende da interiorização ativa e consciente dos imperativos para a realização de uma produção social humana não antagônica, a educação revolucionária não pode se converter em um tipo de práxis que imponha também “de fora”, de cima para baixo, aquilo que os indivíduos devem fazer. É por isso que, segundo o filósofo húngaro (ibid., 172),

A educação é uma questão inerentemente pessoal, interna; ninguém pode educar-nos sem nossa própria participação ativa no processo. O bom educador é alguém que *inspira a auto-educação*. Apenas nessa relação pode-se conceber a superação da mera exterioridade na totalidade das atividades vitais do homem – inclusive, não a abolição total, mas a crescente transcendência da legalidade externa. Mas essa superação, devido às condições necessárias a ela, não pode ser concebida simplesmente como um *ponto* estático da história para além do qual começa a “idade do ouro”, mas somente como um *processo* contínuo, com realizações *qualitativamente* diferentes em suas várias fases.

Até aqui, então, podemos constatar que Mészáros já possui uma teoria razoavelmente bem delineada acerca da educação transformadora.

Esta é, em verdade, uma atividade que se define a partir de uma perspectiva política e social radical de superação - “transcendência positiva” - da alienação. É um processo que se confunde mesmo com a própria práxis revolucionária, por conta do fato de que o que é necessário para a eliminação completa da alienação é uma mudança profunda na forma de *interiorização* do mundo histórico-social por parte dos indivíduos que o compõem. A educação que quer integrar tal projeto alternativo não pode se centrar, pois, nos processos formais de ensino, que se dão meramente no âmbito das salas de aula. Deve transcender, pois, esses estreitos limites e abarcar fundamentalmente as atividades *informais* de interiorização. Constituir-se-á, assim, num tipo específico de mediação que auxiliará na abolição das mediações absolutamente problemáticas da sociedade burguesa. Em *A teoria da alienação...*, Mészáros estabelece que a educação transformadora precisa fomentar, assim, o aparecimento do “homem rico”, capaz de sentir internamente a necessidade de se apropriar de uma “totalidade de manifestações humanas de vida”, superando a fragmentação produzida pela propriedade privada, divisão do trabalho e troca capitalistas, desenvolvendo-se plenamente. O bom educador, finalmente, é aquele que inspira nas outras pessoas tal necessidade interior. Veremos, depois, no devido tempo, quais dessas propostas permanecerão as mesmas na concepção do filósofo húngaro e quais sofrerão modificação.

O próximo texto a ser analisado para a compreensão da teoria de Mészáros acerca da política e da educação é *Consciência de classe necessária e consciência de classe contingente*,²⁰ um ensaio importante onde são tratados temas fundamentais como a *luta de classes* e a relação dialética entre *classe* e *consciência de classe*. Portanto, das relações entre economia e política e entre infra e superestrutura no âmbito da sociedade capitalista.

O filósofo húngaro discute tais questões com base numa ontologia ancorada, como sempre, em Marx, e, logo no início da obra, estabelece a forma de como se pode definir o *ser* de uma determinada classe social. Conforme suas palavras (2008, 56),

Marx [...] se refere ao “*ser*” da classe: isto é, ele indica a linha de solução [isto é, da definição do

²⁰ Tal ensaio data do ano de 1971. Apareceu primeiramente no Brasil em 1993, numa publicação da Editora Ensaio. Recentemente, recebeu uma nova publicação por parte da Editora Boitempo, como 2º capítulo do livro *Filosofia, ideologia e ciência social – ensaios de negação e afirmação* (São Paulo: Boitempo, 2008). Esta é a versão de que nos servimos aqui.

que é a classe] em termos dos determinantes complexos de uma ontologia social em oposição a um certo mecanismo econômico. É isso que faz toda a diferença, pois o “ser” de qualquer classe é a síntese abrangente de *todos* os fatores atuantes na sociedade, enquanto os proponentes de um “determinismo econômico” [...] isolam apenas *um* fator e, grosseiramente, o sobrepõem a todos os outros.

As classes sociais, portanto, não se definem somente em termos econômicos, e sim, também, a partir de suas determinações sociais, culturais, políticas - do mesmo modo, evidentemente, a *luta de classes*, envolve todos esses fatores. Tais instâncias compõem o *ser* concreto da classe por meio da manutenção de uma determinada “interação complexa” entre si “nos mais variados campos da atividade humana” - e isso apesar de haver, certamente, uma *autonomia relativa* entre as “partes” constituintes dessa totalidade.

Um exemplo usado por Mészáros para demonstrar como a luta de classes envolve uma multiplicidade de elementos historicamente estruturalmente interligados é o das *greves*. O filósofo húngaro (ibid., 60) explica que

As *greves* [...] eram entusiasticamente recebidas por Marx – em nítido contraste com sua condenação categórica do luddismo -, não simplesmente porque contribuíam para o desenvolvimento da consciência da classe trabalhadora; ele tinha total consciência das limitações das greves a esse respeito. [...] Ele insistia em seu significado para o desenvolvimento das forças produtivas, uma vez que elas forçavam a burguesia a introduzir dispositivos poupadores de trabalho, mobilizando a ciência a serviço de uma produtividade mais alta e, dessa forma, apressando substancialmente a maturação tanto dos potenciais produtivos quanto das contradições do capitalismo. O fator político adquire, desse modo, seu significado em termos de um conjunto abrangente de determinação recíprocas, em virtude de sua contribuição efetiva para uma profunda modificação estrutural da totalidade dos processos sociais – desde a

transformação abrangente dos meios de produção à criação de novas idéias, novos modos de organização, e novos instrumentos de ação defensiva e ofensiva – trazendo consigo a impossibilidade de neutralizar ou anular seu impacto total, apesar do sucesso temporário de medidas destinadas a subjugar o movimento sindical como força política.

As lutas de classes, então, que podem se expressar de várias maneiras, englobam fatores econômicos, sociais, políticos, científicos, culturais, etc., que interagem reciprocamente e afetam a estrutura de uma dada sociedade em sua *totalidade*. Todos esses elementos exercem uma profunda influência no desenvolvimento das classes e da consciência de classe, e vice-versa.

As classes sociais formam, pois, uma relação *antitética*, um “antagonismo estrutural”, onde seus elementos constitutivos, sejam eles pertencentes ao lado positivo ou negativo, não podem ser *absolutizados* nem *reconciliados*. A *consciência de classe*, que deve se desenvolver a partir desse antagonismo, não depende de um *insight subjetivo* dos membros da classe, e sim de fatores *objetivos*. A superação desse conflito exige a “maturação” de certas condições também objetivas. Contudo, tais condições só atingem a sua “maturidade total” por meio de uma ação “autoconsciente” da própria classe social com “cadeias radicais”. Mészáros explica, nesse sentido, que: “Assim, o fator ‘subjetivo’ adquire uma importância *crucial* como *precondição necessária* de sucesso nesse estágio altamente avançado do desenvolvimento humano, quando a questão em pauta é a extinção – a *auto-extinção* – das condições de desumanização” (ibid., 64). É a ação autoconsciente, portanto, realizada a partir de determinadas condições reais, que pode superar a conflito de classes, por meio da efetivação de uma sociedade emancipada.

Ainda nas pegadas de Marx, Mészáros estabelece que a classe trabalhadora possui uma *especificidade*, sendo que esta reside no fato de que a

condição para a emancipação da classe trabalhadora é a extinção de todas as classes [...]. A classe trabalhadora, no curso do seu desenvolvimento, substituirá a velha sociedade civil por uma associação que excluirá as classes e seus antagonismos, e não haverá mais poder

político propriamente dito, uma vez que o poder político é precisamente a expressão oficial do antagonismo na sociedade civil. (MARX, apud Mészáros, *ibid.*, 77)

A especificidade da classe proletária está, então, no fato de que ela se situa, dentro da estrutura do sistema capitalista, numa posição tal que a sua ação revolucionária, levada a cabo de acordo com os interesses constituintes de seu *ser*, deve levar à dissolução da própria estrutura na qual se situa. É nesse contexto que Mészáros afirma que o proletariado é a *classe para si*. Tal conceito, diz o filósofo, implica uma “universalidade autoconstituente”, isto é, que o ser do proletariado se opõe não apenas à particularidade burguesa, mas a *qualquer particularidade* (isto é, de qualquer classe enquanto particularidade constituinte da “totalidade” capitalista). É, portanto, uma classe que, como nos explica o autor de *Filosofia, ideologia e ciência social* (*ibid.*, 78),

como classe universal em si e para si – tem, ao mesmo tempo, de se opor não apenas à burguesia (uma classe *da* sociedade civil), mas também ao princípio do privilégio e da própria particularidade. [...] O proletariado é constituído *na* sociedade civil no processo de alienação do trabalho, como um ser oposto através do trabalho alienado.

O proletariado não se opõe, portanto, somente a esta ou àquela particularidade, mas ao próprio fundamento de haver particularismos de classe. E por estar posicionado de tal maneira, ele só resolve o antagonismo fundamental negando tanto o seu oponente direto, a burguesia, quanto a própria forma da sociedade civil da qual é componente – e, nesse movimento, nega também a *sua própria forma* particular de classe como constituinte específico da sociedade capitalista. Mészáros (*ibid.*, 79), a fim de sintetizar sua explicação sobre tal especificidade, afirma que

o proletariado é uma classe em si e para si apenas na medida em que é objetivamente capaz de estabelecer uma *alternativa histórica* viável à sua própria subordinação estrutural, bem como à necessidade de subordinar qualquer classe a

qualquer outra. (A extinção das classes, naturalmente, dá um fim à subordinação estrutural necessária do indivíduo à classe, uma relação que é substituída pela unidade não contraditória entre a parte e o todo: o *indivíduo social autome-diado*).

É no seu processo de autoconstituição como classe para si que o proletariado forma, enfim, a sua consciência de classe. Nesse ponto da sua teorização, Mészáros faz - mais uma vez baseado em Marx - uma distinção muito importante: entre consciência de classe *necessária* e consciência de classe *contingente*. Que significam tais conceitos? Apesar da extensão da citação seguinte, acreditamos que ele merece ser transcrita na íntegra, pois resume de maneira exemplar a concepção do filósofo húngaro a esse respeito. Mészáros (ibid., 89-90) afirma que

A diferença fundamental entre a consciência de classe contingente e a consciência de classe necessária é que, enquanto a primeira percebe simplesmente alguns aspectos isolados das contradições, a última as compreende em suas inter-relações, isto é, como traços necessários do sistema global do capitalismo. A primeira permanece emaranhada em conflitos locais, mesmo quando a escala da operação é relativamente grande, enquanto a última, ao focalizar a sua atenção sobre o tema estrategicamente central do *controle social* [grifo nosso], preocupa-se com uma solução abrangente, mesmo quando seus objetivos imediatos parecem limitados (por exemplo, uma tentativa de manter viva, sob o controle dos operários, uma fábrica que esteja sucumbindo à “racionalização” capitalista). [...]

O desenvolvimento da consciência de classe necessária não implica sua constituição como “um *vínculo psicológico* homogêneo” - que é uma ficção, como vimos - mas a elaboração de *programas de ação* estrategicamente viáveis, que englobem uma multiplicidade de grupos sociais específicos, em qualquer variedade de formas organizacionais que possa ser necessária. O não aparecimento do Godot de um vínculo psicológico em comum é completamente irrelevante. O que

liga vários grupos sociais em uma situação histórica favorável – por exemplo, em uma greve geral – não é algum poder psicológico misterioso, mas programas práticos significativos, resultantes da realidade empírica da subordinação estrutural comum aos grupos ligados ao poder do capital. *E o desenvolvimento historicamente necessário da consciência de classe consiste, precisamente, nessa elaboração prática de um conjunto de objetivos estratégicos que correspondam à posição estrutural objetiva dos vários grupos sociais que os formulam* [grifo nosso].

Como conclusão, é preciso enfatizar que a necessidade histórica em questão não tem relação, em hipótese alguma, com qualquer forma de fatalismo mecanicista, pois, apesar de o contexto sócio-histórico, em que surge a consciência de classe necessária, determinar inexoravelmente o campo de ação do indivíduo, bem como a *direção* geral do desenvolvimento, ele não define o *ritmo* e as *formas* da mudança, nem mesmo a natureza e o número de *sacrifícios* humanos que acompanham grandes revoltas e transformações sociais. Estes fatores dependem, primeiramente, dos programas disponíveis e das formas de ação institucionais pelas quais as atuações humanas determinadas, mais ou menos autoconscientes, têm de assumir a responsabilidade. Mesmo assim, no entanto, a ação política autoconsciente se torna significativa apenas em termos das necessidades sócio-histórico que a originam, pois devido ao fato, enfatizado por Marx, de que a tendência objetiva do desenvolvimento em direção à universalidade (essa *necessidade* histórica “totalizadora”) é inseparável da “*necessidade* existencial do indivíduo no que se refere à universalidade e integralidade de autodesenvolvimento”, a verdadeira consciência social é constituída – em uma reação inevitável ao desafio sócio-histórico – como uma *necessidade interna*; uma unidade dialética de determinações, objetivas e subjetivas, internas e externas.

A consciência de classe necessária, portanto, no sentido que

Mészáros atribui ao termo, é uma condição fundamental para a superação da contradição entre a “contingência sociológica de classe” (isto é, a estratificação e divisão do proletariado por interesses particulares de segmentos de classe) e de “*seu ser* [grifo nosso] como constituinte do antagonismo estrutural do capitalismo” (ibid., 71). Ou, em outros termos também utilizados pelo filósofo húngaro, a consciência de classe necessária é a condição para a superação da contradição entre o *ser e a existência* do trabalho.

E como superar na prática tais contradições entre a “consciência de grupo” e a “consciência de classe”, entre os grupos segmentados de trabalhadores, com sua consciência limitada a interesses particulares, e o conjunto do proletariado consciente de seu ser de classe? Aqui, diz o filósofo, entra a questão das *mediações coletivas*, da *organização* e da *estratégia* - que fizemos questão de grifar nas citações transcritas acima e a seguir. Como explica Mészáros (ibid., 72), em mais uma passagem lapidar:

O desenvolvimento da consciência de classe é um processo *dialético*: é uma “inevitabilidade histórica” precisamente na medida em que a tarefa é *realizada* através da mediação necessária de uma atuação humana autoconsciente. Isso requer, inevitavelmente, algum tipo de organização – seja a *constituição de partidos, ou de outras formas de mediação coletiva* [grifo nosso] – estruturada segundo as condições sócio-históricas específicas que predominam em uma época particular, com o objetivo estratégico global de intervenções dinâmicas no curso do desenvolvimento social. [...] Em outras palavras, o desenvolvimento “direto” e “espontâneo” da consciência de classe proletária – seja sob o impacto de crises econômicas ou como resultado do auto-esclarecimento individual – é um sonho utópico. Não importa quanto (tendo em vista algumas experiências passadas negativas) se possa desejar o contrário, *a questão da organização política não pode ser desconsiderada* [grifo nosso]. A questão real é, portanto, a criação de formas organizacionais e mediações institucionais que sejam adequadas aos objetivos estratégicos globais, considerando (a) as limitações sócio-históricas que delimitam objetivamente as

possibilidades de ação em cada época, e (b) os limites necessários e os efeitos deturpadores da própria forma institucional, pois um montante indevido de “*feedback* negativo” de (a) e (b) – que é inevitável até certo ponto – pode não apenas anular conquistas alcançadas com dificuldade, mas também transformar a instituição originalmente dinâmica em um freio poderoso e um grande obstáculo a todo avanço posterior.

Claro está, portanto, que o ensaio *Consciência de classe necessária e consciência de classe contingente* tem uma importância seminal para nossa compreensão acerca da teoria mészárianiana da política e da educação. Já havia sido compreendido que a classe trabalhadora necessita lutar para a superação da auto-alienação do trabalho com o uso das mediações teórico-práticas que ela mesma tem de criar. Nesse contexto, então, a educação socialista serve *para quê?* Serve para a *luta de classes*, para auxiliar na formação de uma *consciência de classe (necessária)*, que possibilite aos trabalhadores compreenderem as contradições históricas no interior das quais estão enredados, para ajudá-los, enfim, a se organizar e elaborar estratégias eficazes de confrontação coletiva consciente contra a ordem dominante, de acordo com a conjuntura histórica concreta na qual se situam.

É digno de nota também que, no referido ensaio, o filósofo húngaro ressalta que a consciência – ou seja, a atividade consciente – é um elemento fundamental para que os trabalhadores, no processo de sua auto-emancipação, possam realizar o *controle* sobre a atividade produtiva. O tema do controle, em Mézsaós, passará a ser central daqui por diante. Isto pode ser visualizado já ano de 1971, em outro ensaio importante seu: *A necessidade do controle social*,²¹ justamente o texto mészárianiano no qual o conceito de *controle* do intercâmbio humano com a natureza assume, possivelmente pela primeira vez, a centralidade. Mézsaós explicita e desenvolve aí temas que já estavam *implícitos* nas suas reflexões de obras anteriores, alguns dos quais não serão mais abandonados em suas teorizações dos anos posteriores. Mais uma vez fundamentando-se no autor de *O capital*, o filósofo (2009, 53) assim afirma a relevância dessa questão específica do controle:

²¹ Este texto foi produzido para a primeira conferência Isaac Deutscher Memorial (Londres), realizada em 26/1/1971, na London School of Economics and Political Science. A versão de que nos servimos é a que está contida em *A crise estrutural do capital* (São Paulo: Boitempo, 2009).

Marx compreendeu perfeitamente, já naquela altura [isto é, na época da composição de *A ideologia alemã*, com Engels], que uma reestruturação radical *do modo predominante de intercâmbio e controle humano* [grifo nosso] é o pré-requisito necessário para *um controle efetivo* [grifo nosso] das forças da natureza, que são postas em movimento de forma cega e fatalmente autodestrutivas sobretudo em virtude do modo predominante [isto é, capitalista], alienado e reificado²² de intercâmbio e controle humanos.

No processo de produção de seu ser social, os homens têm necessariamente de entrar em relação com a natureza e estabelecer com ela um modo determinado de intercâmbio. Como já esclarecido anteriormente, a atividade produtiva responde pelas *mediações de primeira ordem* e se constitui como a condição *ontológica* insuperável da humanidade. Conforme o desenvolvimento histórico se processa, os homens criam outros tipos de mediação – de *segunda ordem* – que se articularão com as mediações primárias e conformarão uma modalidade concreta de controle da sua relação dialética com a natureza. Nesse contexto, o capital surge como um conjunto específico de mediações de segunda ordem que, por razões históricas, passa a exercer o controle desse intercâmbio. Observe-se, então, que, nesse momento, Mészáros define o capital, justamente, como uma forma determinada de *controle* - “[...] o capital, que pela sua própria natureza *somente* pode ser controle, como um corpo reificado separado em oposição ao próprio corpo social” (2009, 56). Mais adiante (ibid., 57), lemos uma afirmação que complementa tal definição:

O poder do capital, em suas várias formas de manifestação, embora longe de ter se esgotado,

²² O que é *reificar*? Mészáros responde: “no interior da estrutura do sistema socioeconômico existente [dominado, pois, pelo capital], uma multiplicidade de interconexões potencialmente dialéticas é reproduzida na forma de dualismos, dicotomias e antinomias práticas perversas, que reduzem *os seres humanos à condição reificada* (por meio da qual eles são trazidos a um denominador comum com as ‘locomotivas’ e outras máquinas e tornam-se substituíveis por elas) e à posição ignominiosa de ‘carcaça do tempo’. E, uma vez que a possibilidade de manifestar e realizar praticamente o *valor inerente* e a especificidade humana dos indivíduos através de sua atividade produtiva essencial é bloqueada como resultado desse processo de *redução alienante* (que determina que ‘um homem de uma hora vale um outro homem’) o *valor* como tal torna-se um *conceito* absolutamente *problemático*” (2007, 43).

não mais consegue se expandir. O capital – uma vez que opera sobre a base da míope racionalidade do estreito interesse individual, do *bellum omnium contra omnes*: a guerra de todos contra todos – é *um modo de controle* [grifo nosso], por princípio, incapaz de prover a racionalidade abrangente de um adequado controle social. E é precisamente a necessidade deste que demonstra cada vez mais sua dramática urgência.

Fica claro, aí, que esse “modo de controle” se afirma sobre a atividade produtiva humana de maneira a compor com ela um sistema inerentemente antagonico e hierarquicamente estruturado de relacionamento social. E também já nesse célebre ensaio, Mészáros estabelece que esse modo de controle determinado estava passando, naquele momento, por uma “crise estrutural”, que se manifestava na família, na educação, na natureza (destruição ecológica), na economia e na política.²³ Uma crise, enfim, que abrangeria a “estrutura da produção capitalista atual como um todo” (ibid., 67), e não apenas as suas partes isoladas.

É justamente a emergência dessa crise estrutural que estabelece a necessidade da realização de uma forma *alternativa* de controle social, não antagonica, não hierarquicamente estruturada, não destrutiva. Em que consistiria tal alternativa? Mészáros afirma que, naquele período histórico singular, o *socialismo* só podia ser definido no que concernia ao seu “caráter geral” e à sua “direção”, sem maiores especificações. Nas suas palavras (ibid., 74),

as instituições socialistas de controle social não podem ser definidas *em detalhe* antes da sua articulação prática. Neste momento de *transição histórica* [grifo nosso], as questões relevantes dizem respeito ao seu caráter geral e à sua direção: ambos determinados, em primeiro lugar, pelo modo e pelas instituições de controle predominantes, em relação aos quais devem constituir uma alternativa radical. Nesse sentido, as características centrais do novo modo de controle social podem ser concretamente identificadas – no grau em que isso se torne necessário para a elaboração e a implementação

²³ Baseando-se em Gramsci, Mészáros fala no ensaio de uma *crise de hegemonia*.

de estratégias sociais flexíveis – pela apreensão das funções básicas e das contradições inerentes ao sistema de controle social em desintegração.

Assim, o socialismo é concebido pelo filósofo húngaro - note-se: “neste momento de *transição histórica*” - como uma formação social que precisa, necessariamente, superar a mediação exercida pelo capital sobre a atividade produtiva humana e instaurar uma outra, qualitativamente diferente, sem os antagonismos presentes na anterior. Deve, pois, apreender as funções básicas da atividade produtiva e dar-lhes nova conformação. Com esse caráter geral e essa direção assim definidos, Mézsáros complementa sua argumentação dizendo que são imprescindíveis também *novos valores* e uma *nova consciência* social. Afirma o autor de *A necessidade do controle social* (ibid. 74):

O estabelecimento desse controle social necessitará igualmente o consciente cultivado – não em indivíduos isolados, mas em toda comunidade de produtores, qualquer que seja sua ocupação – de *uma intransigente consciência crítica* [grifo nosso], associada a um intenso compromisso com os *valores de uma humanidade socialista* [grifo nosso].

Claro está que a efetivação prática de tal consciência crítica e de tais valores comprometidos com uma comunidade humana emancipada são, pois, tarefas precípuas da educação e da práxis revolucionária.

Temos até agora, então, o seguinte quadro teórico: a alternativa histórica viável para a classe proletária é a transcendência positiva da autoalienação do trabalho. A educação tem um papel tremendamente importante dentro de uma práxis imbuída de tal objetivo, visto que pode ajudar para a criação de novos valores, de novos padrões culturais, de uma “intransigente consciência crítica” acerca da organização social atualmente estabelecida. Esta é a educação para a luta de classes, para a formação da *consciência de classe*, da consciência da necessidade da realização de uma nova forma de *controle* sobre a atividade produtiva humana, onde estejam definitivamente superadas as contradições responsáveis pela crise multidimensional e global que o capitalismo estabeleceu. A educação transformadora deve participar ativamente, pois, da elaboração da *estratégia* de atuação política radical, da *formação* e da *organização* das mediações coletivas necessárias para se ir em direção à sociedade dos “homens ricos”, no sentido definido por

Marx, a *comunidade humana emancipada*.

Continuemos nossa análise. Em 1972, mais um ensaio relevante de Mészáros aparece. Trata-se de *Ideologia e ciência social*,²⁴ onde as teorizações sobre os temas concernentes ao conhecimento, às representações ideais, etc., avançam em profundidade. É nessa obra que o filósofo começa a desenvolver, por exemplo, suas concepções sobre a importante questão da *ideologia*.²⁵

Em *Ideologia e ciência social*, Mészáros aprofunda também alguns dos pontos anteriormente apresentados em sua teoria, tais como a relação entre “ser e consciência”, ou, mais precisamente, a unidade e a reciprocidade entre a formação sócio-histórica, a ideologia, a teoria e a posição (*de classe*) de observação do pesquisador. Leiamos o que o filósofo afirma (ibid., 37) a esse respeito:

toda teoria social [grifo nosso] que se preze constitui-se com base em – e em resposta a – *uma situação histórica específica* [grifo nosso], que, como tal, requer a solução de um determinado conjunto de tarefas práticas. É óbvio que uma resposta coerente só pode ser concebível em termos de *um sistema inteiramente interligado de conceitos* [grifo nosso] – direta ou indiretamente orientados para a prática. Isso significa que *as determinantes ideológicas* [grifo nosso] atuam necessariamente em todos os níveis, através de todo o sistema em questão, e qualquer avanço numa determinada posição ideológica exigiria a modificação de *todo* o quadro conceitual dessa teoria social.

Mészáros está a explicar, aqui, portanto, a complexa relação de *reciprocidade dialética* que existe entre a ideologia, a teoria social e o terreno sócio-histórico no qual tais formações ideais emergem. As teorias nascem, como diz o filósofo, para dar conta de certas “tarefas práticas” postas pelo contexto histórico concreto. Mas entre a sociedade em questão e a teoria que surge para resolver seus problemas práticos, está a *ideologia*, e qualquer modificação num desses campos (sociedade,

²⁴ A versão de que nos utilizamos é a que está contida como primeiro capítulo de *Filosofia, ideologia e ciência social - Ensaio de negação e afirmação*. Op. cit.

²⁵ Mais tarde, como se verá, Mészáros completará essa teorização e postulará como uma das tarefas precípuas da práxis revolucionária – e, por conseguinte, da educação – a generalização da *ideologia emancipadora*.

ideologia, teoria) provoca alterações nos demais. Isso fica mais claro quando Mézszáros introduz na reflexão o tema – já tratado em obras anteriores – da “posição de observação específica” do teorizador. Detenhamo-nos um pouco mais sobre esse ponto.

Numa formação social determinada, o pesquisador não se posiciona de forma abstrata. O seu ponto de vista não é *qualquer* ponto de vista. Numa sociedade de classes, ainda que possua uma autonomia relativa para “flutuar” entre uma perspectiva social e outra, na prática a sua investigação - desde a colocação do problema a ser desvendado, a elaboração das categorias, a seleção dos dados coletados, a análise desse material e, por conseguinte, os *resultados* da pesquisa mesma - é condicionada pelo *ponto de vista de classe* que ele adota. Mézszáros exemplifica com o caso específico de Marx e afirma que o autor de *O capital* só chegou aos resultados que chegou porque assumiu *uma perspectiva qualitativamente diferente* da que foi utilizada pelos economistas clássicos. Conforme as palavras do filósofo húngaro (ibid., 38-9),

A posição de observação sócio-histórica específica de Marx o habilita a apresentar soluções para os complexos problemas do valor que escaparam a seus predecessores, desde Aristóteles até os clássicos da economia política burguesa. Todavia, isso não significa que o sistema marxiano se coloque “acima da ideologia”, pois toda teoria social é necessariamente condicionada pela situação sócio-histórica dos pensadores específicos. E é exatamente o conjunto específico de determinações sócio-históricas que constitui a dimensão ideológica de toda teoria social, independentemente da posição de observação histórica dos pensadores específicos.

Portanto, em se tratando das teorias sociais elaboradas numa sociedade de classes, nenhuma delas está livre de posicionamentos *de classe* determinados, nem de seus respectivos condicionamentos ideológicos. Nenhuma obra deixa de ser afetada, de uma maneira ou de outra, pela “subjetividade” - socialmente construída - do pesquisador. Subjetividade esta formada na relação mediada do indivíduo em questão com a conjuntura histórica conflitiva na qual esteve inserido, onde ele “se fez”, internalizando as relações sociais, as estruturas materiais

concretas que definem o “ser” dessa sociedade específica e da classe à qual por afinidade ele se vinculou. Uma vez assim formado o aparato cognitivo e sensível do investigador, ele sempre – destaque-se: *numa sociedade de classes* - acaba adotando o ponto de vista de uma classe determinada e com base nisso realiza suas investigações. O ponto de vista específico que o sujeito assume está na raiz da sua ideologia e oferece possibilidades e limites para suas teorizações.

Mas não é só isso. Mészáros diz ainda que nem todas as perspectivas sociais de classe têm as mesmas possibilidades intelectuais. Existem algumas que, num determinado contexto histórico, se situam num patamar “mais elevado” que as demais. No capitalismo, é o ponto de vista do trabalho que fornece um horizonte “mais amplo” para a compreensão crítica dessa mesma sociedade. E Marx só pôde superar as conquistas dos economistas burgueses porque adotou – criticamente - exatamente essa perspectiva *sui generis* - com sua correspondente ideologia, diz Mészáros – para a realização das suas pesquisas. A ideologia – enquanto conjunto de pressupostos e interesses sociais *de classe* que norteiam a racionalidade teórico-prática do sujeito cognoscente - alimentada pelo autor de *O capital* interferiu na sua maneira de compreender a sociedade burguesa de seu tempo.

Em que consiste, pois, nesse contexto, a especificidade de uma determinada ideologia? Segundo Mészáros (*ibid.*, 52-3),

O caráter ideológico *específico* de uma teoria social particular é determinado pelo modo em que nela se articulam as características estruturais fundamentais da formação social dada, a partir de uma perspectiva social particular, sob a forma de alguns princípios teóricos básicos e pressupostos (ou premissas) que constituem os pontos de partida, bem como o esquema geral de orientação das linhas de investigação particulares. [...]

Na teoria social, é desnecessário dizer que o “*übergreifendes Moment*” (momento preponderante) para fazer as necessárias reavaliações e reajustes é a própria situação sócio-histórica predominante e a posição bem definida de um pensador específico em seu interior. Os problemas que permanecem um mistério total, sob certo ângulo acabam se revelando muito simples na realidade, quando abordados sob uma

perspectiva social imune a implicações práticas negativas da solução teórica exigida. Nesse sentido, a adoção da perspectiva *historicamente* mais avançada é de importância vital para a teoria social. Deve-se enfatizar, todavia, que uma perspectiva *historicamente* mais avançada não é garantia em si da solução dos problemas em jogo. Nem se justifica sugerir, como fazem muitos vulgarizadores, que uma perspectiva social historicamente retrógrada represente *ipso facto* o fim de todo o avanço científico.

Uma teoria social é, portanto, o produto da articulação de uma série de fatores objetivos e subjetivos. Ela resulta, fundamentalmente, de uma investigação acerca de certos problemas específicos que aparecem objetivamente/praticamente numa determinada circunstância histórica. Nesse contexto, o próprio conjunto de problemas em questão possui uma *lógica interna* que não está separada da *lógica objetiva* de seus fundamentos históricos. Além disso, o próprio método que o pesquisador utiliza – calcado em certos pressupostos ideológicos e em uma posição de classe definida – expressa em sua forma a estrutura da sociedade em questão. Todos esses elementos concatenados, isto é, retroagindo uns sobre os outros, condicionam o movimento da pesquisa, oferecendo limites e possibilidades para a sua teorização. Finalmente, cada época histórica possui algumas perspectivas que são “mais elevadas” que outras dentro da mesma dada conjuntura. A unidade dialética existente entre essas várias dimensões - entre pressupostos reais, método e teoria - é sintetizada por Mészáros (ibid., 25) da seguinte maneira:

Em princípio, o nível da “metateoria” não pode ser separado da teoria em si: é apenas enquanto *momento* da análise que ele pode ser separado; devendo, então, ser integrado novamente à *síntese global*. Isso quer dizer: a metateoria é uma *dimensão integrante* de toda a teoria e não um setor privilegiado, regido por princípios radicalmente diferentes. Não pode haver nenhuma teoria coerente sem sua dimensão metateórica própria e específica e, inversamente, não pode haver nenhuma metateoria – nem mesmo aquela dos pretensos “tipos ideais” - que não esteja profundamente arraigada em um conjunto de

proposições teóricas inseparavelmente ligadas a determinados *valores* sociais.

Eis, finalmente, como o filósofo (ibid., 25) completa o seu raciocínio, ao resumir a interferência da ideologia no método de pesquisa:

Os modelos e princípios da metateoria se constituem com o apoio de um determinado conjunto de dados já estruturados – isto é, especificamente avaliados – que, por sua vez, *atuam como princípios gerais de toda seleção posterior e da articulação dos dados disponíveis* [grifo nosso]. A recusa em considerar as implicações ideológicas da elaboração de modelos “societários” resulta na transformação não intencional de um instrumento de análise em uma ideologia auto-sustentada. (Não é de modo algum fortuito que o século que produziu algumas das formas de ideologia mais autocomplacente, a pretexto da superação final de toda ideologia, viria a se vangloriar de ser “a era da análise”).

Isso significaria, então, que estamos defendendo uma posição *relativista* nessa questão?

Exatamente o contrário. Pois é, precisamente, a separação radical entre “metateoria” e teoria, entre “tipo ideal” e categorias da realidade empírica que, necessariamente, levam ao relativismo, visto que nenhum dos dois “domínios” teóricos, qualitativamente apostos, pode proporcionar critérios de avaliação de adequação do outro. Contudo, se concebermos seu relacionamento em termos de uma *reciprocidade dialética*, e ambos os níveis como inerentemente ligados às várias manifestações da própria prática social, a questão da “objetividade” não precisará nem ser colocada entre aspas, em constrangedor estilo weberiano, nem muito menos confinada ao campo do tipo ideal “puramente lógico”. Em outras palavras, não haverá necessidade de se tentar o impossível: ou seja, a solução de problemas basicamente ontológicos no interior dos limites de critérios

puramente epistemológicos.

Voltemos, pois, mais uma vez ao tema da nossa investigação. Havíamos afirmado que, para Mészáros, a educação socialista deve se voltar para a *luta de classes*, a fim de poder formar a *consciência de classe necessária* dos trabalhadores, pressuposto fundamental para a “transcendência positiva da auto-alienação do trabalho”. Agora, podemos completar essa tese dizendo que a consciência de classe buscada tem um caráter necessariamente *ideológico*, sendo que tal ideologia deve se constituir com base na assunção do *ponto de vista* específico da classe trabalhadora. Partindo dessa perspectiva concreta é que irão se articular os interesses (*de classe*) que darão a forma adequada à investigação sobre a realidade e à tomada de consciência por parte do proletariado do seu *ser social* na conjuntura histórica em questão. Em outras palavras, a consciência de classe necessária, a teoria – isto é, a *ciência* - e a estratégia política da classe trabalhadora devem estar assentadas sobre uma ideologia e um ponto de vista adequados. A educação socialista precisa, nesse contexto, saber como proporcionar todos esses elementos.

Agora, devemos fazer uma pequena pausa nas reflexões acerca dos temas da consciência, da teoria, da ideologia e da educação para adentrarmos num importante ensaio de Mészáros cujo problema central é a *política*. Trata-se de *Poder político e dissidência nas sociedades pós-revolucionárias*²⁶, que veio à luz em 1977. Partindo de uma profunda análise das revoluções socialistas ocorridas no século XX, bem como dos antagonismos político-sociais que nelas se produziram, o filósofo húngaro procura definir *a natureza do poder político* nesses lugares onde se tentou realizar a transição para uma sociedade sem classes. Ao fim do seu estudo, Mészáros apresenta-nos uma *teoria do Estado* coerente e bem definida. Vejamos em que isso consiste.

O filósofo começa com a constatação de que, em tais formações sociais – que ele nunca chama de socialistas, e sim de *pós-revolucionárias* ou de *pós-capitalistas* -, o poder político, ao invés de se dissolver entre a população, acabou tomando a forma de uma ditadura *sobre o* proletariado. Ou seja, desenvolveu-se aí um profundo antagonismo, onde as classes que aspiravam ao poder cindiram-se

²⁶ No Brasil, esse texto apareceu pela primeira vez publicado em 1985, no número 14 da revista Ensaio (São Paulo, Ed. Ensaio, 1985), e depois como o capítulo 22 de *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição* (São Paulo: Boitempo, 2002). Para nosso trabalho, iremos nos servir dessa última publicação.

internamente e possibilitaram assim que uma de suas partes constituintes passasse a exercer violenta dominação sobre as demais. A tarefa que Mészáros se propôs a investigar no ensaio diz respeito, justamente, às *causas* desse fenômeno singular. O filósofo húngaro (2002, 1023), então, se questiona:

Quais eram essas determinações objetivas e subjetivas que produziram a submissão do proletariado à forma política pela qual assumiu o poder? É possível superá-las? Como é possível evitar as *convulsões potenciais* associadas à necessidade imperativa de transformar profundamente as formas vigentes de exercício de poder político? Que condições são necessárias para transformar as rígidas “instituições da necessidade” existentes, através das quais a *discordância é reprimida e a compulsoriedade é imposta*, em instituições mais flexíveis de mobilização social, prenunciando aquele “livre desenvolvimento das individualidades” que continua a nos escapar?

Em termos simplificados: por que, nas sociedades pós-revolucionárias do século XX, aconteceu aquilo que aconteceu: um segmento das classes revolucionárias se apartou das demais, passando a exercer dominação sobre estas? E como proceder para que isso não ocorra de novo nas próximas tentativas revolucionárias que poderão emergir no horizonte da história? Descartando as teorias que buscam compreender esses processos a partir de categorias problemáticas como “burocratismo”, “capitalismo de Estado”, “traição” dos membros de classe, Mészáros irá identificar as raízes de tais fenômenos nas contradições objetivas inerentes à própria classe trabalhadora, mais precisamente no antagonismo entre indivíduo e classe, fruto da *divisão hierárquica do trabalho* mantida pelo domínio do capital sobre a atividade produtiva.

É preciso dizer que essa não é necessariamente uma teorização nova. Mészáros faz questão de ressaltar que Marx e Engels já se referiam a esse tipo específico de antagonismo em *A ideologia alemã*. O que o filósofo húngaro faz é retomar essa via interpretativa e aprofundá-la, no objetivo de decifrar os meandros das estruturas de dominação que se ergueram nas sociedades pós-revolucionárias do século passado. Qual é, então, a base objetiva sobre a qual se ergueram essas contraditórias

formas políticas? Segundo Mészáros, as coordenadas teóricas para orientar a solução desse problema podem ser buscadas no célebre escrito revolucionário de 1845:

Os proletários, caso venham a se impor como *indivíduos*, terão que abolir a condição de existência que tem prevalecido até o momento (que tem sido, ademais, a das sociedades conhecidas, especificamente, o *trabalho*). Assim, eles se encontram diretamente opostos à forma na qual, até hoje, os *indivíduos*, nos quais consiste a sociedade, se deram *expressão coletiva*, isto é, o Estado. Portanto, *para que se imponham como indivíduos*, eles devem pôr abaixo o Estado. (MARX e ENGELS, apud Mészáros, *ibid.*, 1024)

Para que se afirmem, pois, plenamente como indivíduos, os proletários precisam suprimir a relação antagônica que existe, justamente, entre eles e o Estado. Mas a existência do Estado, por sua vez, é expressão de uma contradição que se assenta na forma como se organiza a atividade produtiva. Esta, configurada como *trabalho* – e aqui *trabalho* deve ser entendido como a forma da atividade produtiva tal como ela é organizada pelo *capital* –, se realiza de forma interiormente cindida e controlada por uma estrutura hierárquica de comando apartada dos sujeitos da produção. Tais são as profundas contradições que fazem com que o indivíduo se encontre em profunda oposição com o Estado e com a coletividade como um todo. Além disso, diz Mészáros, tal antagonismo se verifica também *no interior do próprio proletariado* e se manifesta, nesse contexto, na contradição existente entre o indivíduo e *a sua classe*. Mais uma passagem de *A ideologia alemã* ajuda, aqui, o nosso esclarecimento acerca do raciocínio mézáríano:

A classe, por sua vez, assume uma *existência independente em relação aos indivíduos*, de modo que estes últimos encontram sua condição vital *predeterminada*, assim como sua posição na vida e seu desenvolvimento pessoal *destinados a eles por sua classe*, tornando-se assim *subordinados a ela*. Este é o mesmo fenômeno da *sujeição* de cada indivíduo à divisão do trabalho e só pode ser eliminado através da abolição da propriedade privada e do *próprio trabalho*. (MARX e

ENGELS, apud Mészáros, *ibid.*, 1025)

Trabalho, aqui, como dissemos acima, é definido como a forma da atividade produtiva quando esta é controlada pelo capital. Libertar o indivíduo do antagonismo e da subordinação à sua classe requer a eliminação, justamente, do trabalho, isto é, das contradições inerentes à estruturação hierárquica e fetichista da atividade produtiva. É importante ressaltar a centralidade de tais contradições porque elas estão nas raízes das formas políticas que assumiram as sociedades pós-revolucionárias do século XX. Para Mészáros, é a divisão interna presente na própria dinâmica do *trabalho* – portanto, da classe trabalhadora como tal - que *precede* e está na origem do estabelecimento das ditaduras do proletariado – na verdade, ditaduras *sobre* o proletariado – que vimos no século passado.

Em suma, o antagonismo entre classe e indivíduo, a fragmentação e a subordinação dentro da própria classe trabalhadora – nesse sentido, *a dominação do proletariado pelo próprio proletariado* -, todas essas coisas existem *antes* mesmo da tomada do poder, e, caso não sejam superadas adequadamente durante o processo revolucionário, acabarão inevitavelmente por se expressar, também, na *nova forma política* pós-revolucionária, não importando o lugar em que venha se dar esse grande evento crítico-prático, pois essa dinâmica conflitiva no interior das classes estruturalmente antagônicas em relação ao capital se verifica, de acordo com o filósofo húngaro, tanto em países capitalistas avançados, como nos menos desenvolvidos. Nas suas palavras (*ibid.*, 1025):

Sob qualquer (assim chamada) “ditadura eleita de ministros” (ou, do mesmo modo, sob qualquer outra forma de democracia liberal [Mészáros está se referindo aqui aos países mais avançados do capitalismo]), se encontra a “ditadura não eleita” da divisão hierárquico-social do trabalho, que estruturalmente subordina uma classe a outra e, ao mesmo tempo, também subjuga os indivíduos da própria classe, destinando-os a uma posição e a um papel estreitamente definidos na sociedade, de acordo com os ditames materiais do sistema socioeconômico prevalecente. Ela assegura também, pouco cerimoniosamente, que, entrem ou saiam os ministros conforme a vontade dos eleitores, *a estrutura de dominação em si*

permanece intacta [grifo nosso].

Qual é, então, o fundamento de ter havido a possibilidade de uma ditadura do proletariado sobre o próprio proletariado e a subordinação dos indivíduos à sua própria classe? Resposta: a precedente existência de uma divisão hierárquica do trabalho. Ou, dito por meio de outras palavras, a precedente existência *do capital*. É essa forma da organização da atividade produtiva que deve ser superada caso se pretenda que os indivíduos possam se afirmar como indivíduos e abolir as estruturas sociais e políticas que os prendem ao jugo conflitivo da alienação.

Observe-se como Mészáros chega, nesse momento, a um ponto importantíssimo da sua reflexão, pois é aqui que o filósofo vai estabelecer a diferença fundamental entre *capital* e *capitalismo*, que nunca mais será abandonada ao longo do seu percurso intelectual. Nas sociedades pós-revolucionárias do século XX, diz ele, aboliu-se apenas e tão somente o *capitalismo*, mas não se eliminou a divisão hierárquica do trabalho organizada pelo capital. O grande problema diante de tudo isso foi que, uma vez tomado o poder, as não-eliminadas contradições do trabalho e do capital acabaram por se *acirrar*, dando origem a uma estrutura de comando apartada, opressora e violenta, sobre o proletariado: uma *ditadura sobre o proletariado*.

Conseqüentemente, no plano da ideologia e da prática políticas, ocorreu a formação daquilo que Mészáros designa como sendo uma *falsa representação*²⁷: o *pré-requisito* para a emancipação de classe – isto é, a cisão interna e a dominação da classe sobre a própria classe, que deveriam ser superadas - foi apresentado como a *condição suficiente* de sua total emancipação. Em outras palavras, a manutenção da divisão hierárquica do trabalho foi prescrita como o modo próprio da emancipação do trabalho.

O filósofo húngaro (ibid., 1026) esclarece, então, a respeito das sociedades pós-revolucionárias e suas ditaduras efetivadas *sobre* o proletariado, o seguinte:

É porque a “condição de existência dos indivíduos proletários, especificamente, o trabalho”, não é abolida como Marx defendia – é porque, em

²⁷ Para Mészáros, ideologia *não* é sinônimo de falsa representação. A falsa representação é uma das formas que assume a ideologia a partir de determinadas condições históricas concretas.

outras palavras, a divisão hierárquica do trabalho social permanece a força reguladora fundamental do sociometabolismo²⁸ -, que o antagonismo,

²⁸ Talvez seja esse o ensaio onde entra em cena – pela primeira vez, no primeiro plano - o conceito de *sociometabolismo* (ou metabolismo social) na obra do filósofo húngaro. O que vem a ser isso? Mészáros responde, de forma sintética: “O metabolismo social envolve o intercâmbio necessário entre os próprios indivíduos e entre a totalidade dos indivíduos e a natureza recalcitrante” (2007, 80). O sociólogo norte-americano John Bellamy Foster foi muito feliz, num artigo recente, ao ressaltar a importância de tal conceito na obra do filósofo húngaro e a sua vinculação com o pensamento de Marx, dizendo que: “A centralidade do conceito de metabolismo no pensamento de Marx tem seu reconhecimento há bastante tempo, embora seu completo significado tenha sido poucas vezes apreendido até recentemente. Marx definiu o processo de trabalho em si em termos metabólicos. Conforme escreveu em *O capital*: ‘antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a natureza’. [...] De maneira similar, uma formulação recente sobre o metabolismo *ecológico*, apoiada em Marx, convergiu com a dialética de um sistema socialista viável de reprodução sociometabólica, como esboçado na obra de Mészáros, *Para além do capital*, em que as condições de uma sociedade futura sustentável são delimitadas. [...] Como Marx, Mészáros utiliza a noção de metabolismo em suas análises da sociedade humana, apresentando o capital como um sistema historicamente específico de ‘reprodução sociometabólica’. Mészáros enfatiza que é importante constatar como a lógica do capital é totalizadora, de tal forma que as preocupações ambientais não são um assunto isolado. Ao contrário, estão intimamente vinculadas às relações socioecológicas da ordem de reprodução sociometabólica do capital, o que exige confrontar a questão do controle social” (2010, 21-5). Apesar de longa, vale a pena mencionar ainda uma passagem de outra obra de Foster – um profundo estudo acerca do conceito de *metabolismo* em Marx e sua importância para uma teoria crítica da devastação ecológica levada a cabo pelo capitalismo – em que são elucidados aspectos importantes acerca das concepções do filósofo alemão: “A categoria conceitual principal da análise teórica de Marx nesta área [isto é, na crítica marxiana da degradação da natureza levada a efeito pela agricultura capitalista] é o conceito de metabolismo (*Stoffwechsel*). A palavra alemã ‘*Stoffwechsel*’ implica diretamente, nos seus elementos, uma noção de ‘troca material’ subjacente à noção dos processos estruturados de crescimento e decadência biológicos englobados pelo termo ‘metabolismo’. Na definição do processo de trabalho Marx tornou o conceito de metabolismo central a todo seu sistema de análise, enraizando nele a sua compreensão do processo de trabalho. Assim, na sua definição do processo de trabalho em geral (contraposta às suas manifestações historicamente específicas), Marx utilizou o conceito de metabolismo para descrever a relação do homem com a natureza através do trabalho: ‘[...] Ele [o processo de trabalho, JBF] é a condição universal da interação metabólica [*Stoffwechsel*, JBF] entre o homem e a natureza, a perpétua condição da existência humana imposta pela natureza’. [...] Marx utilizou o conceito de metabolismo em todas as suas obras da maturidade, embora o contexto variasse. Até 1880, em *Glosas a Adolph Wagner*, sua última obra de economia, Marx ressaltou a centralidade do conceito de *Stoffwechsel* em toda a sua crítica da economia política, indicando que ‘eu empreguei a palavra... como o processo ‘natural’ de produção de troca material [*Stoffwechsel*, JBF] entre o homem e a natureza’. ‘As interrupções da troca formal’, na circulação de mercadorias, enfatizou ele, ‘são posteriormente designadas como interrupções da troca material.’ O fluxo circular econômico estava pois intimamente atrelado, na análise de Marx, à troca material (fluxo circular ecológico) associada à interação metabólica entre os seres humanos e a natureza. ‘Por toda parte, o processo químico regulado pelo trabalho’, escreveu ele, ‘consistiu numa troca de equivalentes (naturais).’ Desenvolvendo o caráter universal da troca material, da qual a troca formal dos equivalentes econômicos na economia capitalista era uma mera

esvaziado de sua justificativa pela expropriação da classe oposta, se intensifica, criando uma nova forma de alienação entre o indivíduo que constitui a sociedade e o poder político que controla os seus intercâmbios.

É porque a ditadura do proletariado não pode remover as “contradições da sociedade civil” abolindo ambos os lados do antagonismo social, incluindo o trabalho – ao contrário, tem que visar o apropriamento deste último em função da absolutamente necessária “base material” -, que o “proletariado volta sua ditadura contra si mesmo”. Ou, para ser mais preciso: para manter seu predomínio sobre a sociedade como uma classe, o proletariado volta a sua ditadura contra *todos* os indivíduos que constituem a sociedade, inclusive os proletários.

Deve ficar claro, portanto, como tais considerações redefinem radicalmente a *estratégia* a ser adotada pelos revolucionários para a orientação do seu processo de emancipação. Em vez de envidarem seus esforços para a tomada e ocupação do Estado, a fim de tentar comandá-lo e, por meio dele, controlar a sociedade e seus antagonismos, o que importa é primordialmente *superar a divisão hierárquica do trabalho* – o que exige, para tanto, a completa modificação das mediações que regulam a atividade produtiva -, a contradição entre os indivíduos e sua classe, a contradição *inerente ao próprio proletariado*.

Os esclarecimentos de Mészáros são sutis e extremamente profundos e relevantes. Se não se abole a divisão hierárquica do trabalho, o Estado – mesmo que seja ocupado por revolucionários proletários (ou ligados ao proletariado) – é inevitavelmente chamado,

expressão alienada, Marx se referiu nos *Grundrisse* ao conceito de ‘sistema de metabolismo social geral, de relações universais, de necessidades globais e capacidades universais... formado pela primeira vez’ sob a produção generalizada de mercadorias. Marx portanto empregava o conceito tanto para se referir à real interação metabólica entre a natureza e a sociedade através do trabalho humano (contexto em que o termo era normalmente usado nas suas obras) quanto, num sentido mais amplo (sobretudo nos *Grundrisse*), para descrever o conjunto complexo, dinâmico, interdependente, das necessidades e relações geradas e constantemente reproduzidas de forma alienada no capitalismo, e a questão da liberdade humana suscitada por ele – tudo podendo ser visto como ligado ao modo como o metabolismo humano com a natureza era expresso através da organização concreta do trabalho humano. O conceito de metabolismo assumia assim tanto um significado ecológico específico quanto um significado social mais amplo” (2005, 221-3).

conforme o filósofo (2002, 1027), a

regular, *in toto* e em detalhe, o processo de produção e distribuição, determinando diretamente a alocação de recursos sociais, as condições e a intensidade do trabalho, a taxa de extração do excedente e da acumulação, além da participação de cada indivíduo naquela parcela do produto social disponível para o consumo.

Ocorre, dessa forma, aquilo que Mészáros chama de *determinação política da extração do trabalho excedente*. Isto significa precisamente o seguinte: com a mera abolição do *capitalismo* – isto é, com a supressão do sistema político/jurídico que assegura a propriedade privada dos meios de produção – ainda permanece a divisão hierárquica do trabalho, a extração fetichista do trabalho excedente. A diferença reside apenas em que agora esse processo não é mais regulado por via *econômica* – isto é, tendo como fonte da iniciativa da exploração de trabalho excedente as unidades produtivas do sistema -, e sim *política*: pelo próprio Estado proletário.

Em outras palavras, o que o filósofo húngaro está querendo dizer é que, superado apenas o capitalismo, a extração do trabalho excedente continua a se processar, só que agora utilizando critérios *extra-econômicos* para sua realização - em última instância, a saber: o critério *da própria sobrevivência do Estado*. É o contrário do Estado liberal que, como explica Mészáros, não precisa “regular *diretamente* a extração de mais-valia, já que os complexos mecanismos da produção de mercadorias se encarregam disso. Tudo o que ele tem a fazer é assegurar indiretamente as salvaguardas do próprio sistema econômico” (ibid., 1027).

Devemos, nesse contexto, apresentar mais uma passagem lapidar de Mészáros que esclarece a sua concepção a respeito de como o Estado participa do processo de extração do trabalho excedente, tanto nas sociedades capitalistas como nas pós-capitalistas. O filósofo húngaro (ibid., 1027-8) afirma que:

nas presentes condições de desenvolvimento, quando é possível testemunhar como tendência que todo o sistema do capitalismo global se torna extremamente “disfuncional”, o Estado é obrigado a assumir cada vez maiores funções regulatórias diretas, com implicações potencialmente sérias

para a dissidência e a oposição.

Mas, mesmo nestas circunstâncias, as respectivas estruturas são fundamentalmente diferentes, já que *o envolvimento político do Estado capitalista se aplica indiretamente a um sistema de produção de mercadorias dominante e o objetivo de fundo é a reconstituição da função auto-regulatória deste último, seja isto viável ou não* [grifo nosso].

Em contraste, o Estado pós-revolucionário combina, como *norma*, a *função de controle do processo político geral com a do controle do processo de vida material da sociedade. É a interação geral íntima entre os dois processos que produz dificuldades aparentemente insuplantáveis para a dissidência e oposição* [grifo nosso].²⁹

Estabelecida essa *teoria do Estado* e compreendido o porquê de, nas sociedades pós-revolucionárias, haverem se formado ditaduras *contra* o proletariado, Mészáros complementa suas teses afirmando que o que os socialistas devem buscar é superar não meramente o capitalismo, mas fundamentalmente *o capital*. Vale a pena ler uma vez mais o filósofo húngaro (*ibid.*, 1029):

Na verdade, o conceito de capital é muito mais fundamental que o de capitalismo. O último está limitado a um período histórico relativamente

²⁹ Mészáros não é, certamente, o único autor a duvidar do caráter socialista das sociedades que, no século XX, implementaram revoluções com o objetivo de suplantar de uma vez por todas a ordem social burguesa. Citamos, a título de exemplo, a obra de Paul Sweezy (1981), pequena em tamanho, mas grande em lucidez, intitulada, justamente, *A sociedade pós-revolucionária*. Neste livro, a partir de um debate realizado com, dentre outros autores, Bettelheim e Mandel, e com base numa profunda análise crítica dos processos sociopolíticos que ocorreram principalmente na União Soviética, Polônia e China, o célebre economista norte-americano chegou à conclusão de que o que havia se formado aí eram sociedades que não se poderia chamar nem de capitalistas, nem de socialistas, mas de um tipo novo, qualitativamente diferente, e que precisavam ser compreendidas em suas determinações mais essenciais, a fim de se extrair daí lições importantes para as tentativas revolucionárias futuras. Nas sociedades *pós-revolucionárias*, afirma Sweezy, se verifica “a politização do processo de utilização do excedente” (1981, 127) e uma visceral divisão entre os sujeitos que planejam e tomam as decisões acerca dos processos produtivos e os que os realizam na prática. Apesar de percebermos uma certa diferença entre os autores quanto ao entendimento do que seja *o capital*, acreditamos haver uma certa “afinidade eletiva” entre as teorizações de Mészáros e Sweezy.

curto, enquanto o primeiro abarca bastante mais que isto: ocupa-se, além do modo de funcionamento da sociedade capitalista, das condições de origem e desenvolvimento da produção do capital, incluindo as fases em que a produção de mercadorias não é abrangente e dominante como no capitalismo. [...]

O domínio do capital, fundado no atual sistema da divisão do trabalho (que não pode ser abolido apenas por um ato político, mesmo que radical e livre de “degeneração”), prevalece assim durante uma parte significativa do período de transição, embora deva exibir características de uma tendência decrescente, para que a transição possa ter qualquer êxito. Mas isso não significa que as sociedades pós-revolucionárias continuem “capitalistas”, da mesma forma que a sociedade feudal e as anteriores não podem ser corretamente caracterizadas como capitalistas em função do maior ou menor uso de capital monetário e da mais ou menos desenvolvida parcela nelas ocupada, como elemento subordinado, pela produção de mercadorias.

O que importa, então, fundamentalmente, para os socialistas, é eliminar tal conjunto de relações sociais “fundado no atual sistema da divisão do trabalho”: o *capital*. É isso – e não apenas a tomada do Estado, com a conseqüente expropriação dos expropriadores e a eliminação da propriedade privada (embora esses passos, no processo revolucionário, possam e devam ser realizados) – que impedirá uma nova forma política alienada de exercer arbitrariamente um comando ditatorial *sobre os* trabalhadores, perpetuando assim o seu aprisionamento dentro do conjunto de relações sociais dado. *Capital*, portanto, deve ser bem distinguido de *capitalismo*. Como explica Mészáros (ibid., 1029):

Capitalismo é aquela particular fase da produção do capital na qual:

1. a *produção para a troca* (e assim a mediação e dominação do valor-de-uso pelo valor-de-troca) é *dominante*;
2. a *força de trabalho* em si, tanto quanto

- qualquer outra coisa, é tratada como *mercadoria*;
3. a motivação do *lucro* é a força reguladora fundamental da produção;
 4. o mecanismo vital de extração *da mais-valia*, a separação radical entre meios de produção e produtores, assume uma *forma inerentemente econômica*;
 5. a mais-valia economicamente extraída é *apropriada privadamente* pelos membros da classe capitalista; e
 6. de acordo com seus *imperativos econômicos* de crescimento e expansão, a produção do capital tende à *integração global*, por intermédio do mercado internacional, como um sistema totalmente interdependente de dominação e subordinação econômica.

O capitalismo, diz Mészáros, pode ser eliminado sem que se supere o capital. Foi o que ocorreu, segundo o filósofo, nas sociedades pós-revolucionárias do século passado, onde os burgueses foram derrotados e a propriedade privada, suprimida. Mas não aconteceu aí a superação da dominação hierárquica do trabalho e a concomitante exploração do trabalho excedente. Como esclarece mais uma vez Mészáros (*ibid.*, 1030):

O capital [manteve] o seu – de forma alguma restrito – domínio nas sociedades pós-revolucionárias principalmente através:

1. dos imperativos materiais que circunscrevem as possibilidades da totalidade do processo vital;
2. da divisão social do trabalho herdada que, apesar das suas significativas modificações, contradiz “o desenvolvimento das livres individualidades”;
3. da estrutura objetiva do aparato produtivo disponível (incluindo instalações e maquinaria) e da forma historicamente limitada ou desenvolvida do conhecimento científico, ambas condições da divisão social do trabalho; e
4. dos vínculos e interconexões das sociedades

pós-revolucionárias com o sistema global do capitalismo, quer estes assumam a forma de “competição pacífica” (intercâmbio comercial e cultural), quer assumam a forma de oposição potencialmente mortal (desde corrida armamentista até maiores ou menores confrontações reais em áreas sujeitas a disputa).³⁰

Apesar de, nesse ensaio, Mészáros se centrar exclusivamente em questões de cunho social e político, acreditamos que ele diz muito para a teoria da educação. Para que, pois, educação revolucionária? Para se ir além da divisão hierárquica do trabalho, da exploração de trabalho excedente, das contradições inerentes ao próprio proletariado, suas divisões internas e a subordinação do indivíduo à sua classe. Numa palavra: *educação para superar o capital*, e não meramente o capitalismo.³¹

Em 1982, Mészáros escreve mais um ensaio que diz respeito diretamente às nossas pretensões investigativas, desta vez tratando novamente sobre o tema do conhecimento: *Marx filósofo*.³² Nesse texto, o filósofo aprofunda mais detalhes da questão referente ao ponto de vista do trabalho e apresenta, salvo engano, pela primeira vez em sua obra, uma definição do que consiste a “ciência real, positiva”, de Marx - e que também será a sua.

Impossível ressaltar suficientemente, nesse contexto, a importância da questão do *ponto de vista de classe* na teoria de Mészáros. Como, afinal, uma determinada perspectiva social assumida pelo pesquisador interfere na apreensão teórica de seu objeto histórico e por que é importante saber como isso se dá? O filósofo húngaro (2008, 108) assim responde:

A razão pela qual isso é de importância capital é que os mesmos *fenômenos*, desde que as classes rivais estejam diretamente envolvidas, aparecem de forma bem diferente se forem observados a

³⁰ No próximo capítulo, veremos como Mészáros, nos anos seguintes, aprofundará sua teorização sobre o capital, no sentido de apresentar todos os elementos que compõem o seu sistema de mediações.

³¹ Há mais de trinta anos, portanto, Mészáros tem uma teoria da *educação para além do capital*.

³² Mais uma vez, a versão de que nos servimos é a que está contida (como 3º capítulo) de *Filosofia, ideologia e ciência social – Ensaio de negação e afirmação*. Op. cit.

partir de um ponto de vista oposto e, portanto, prestando-se a interpretações *radicalmente diferentes*. Como Marx comentou em *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* [...]: “Esse processo de objetivação aparece, de fato, como um processo de alienação a partir do ponto de vista do trabalho, como apropriação do ponto de vista do capital”. A adoção crítica de Marx do ponto de vista do trabalho significa uma concepção do proletariado não apenas como uma força sociológica diametralmente oposta ao ponto de vista do capital – e permanecendo assim na órbita deste – mas como uma força histórica autotranscendente que não pode deixar de superar a alienação (ou seja, a forma histórica de objetivação) no processo da realização de seus próprios fins, que coincidem com a “reapropriação”.

Como demonstrado por essa cristalina explicação de Mészáros, um mesmo fenômeno aparece de forma diferente quando tomado por perspectivas de classe distintas (a “objetivação” aparece como “alienação” do ponto de vista do trabalho e como “apropriação” do ponto de vista do capital). Ambos os pontos de vista não possuem jamais as mesmas possibilidades cognitivas. O filósofo húngaro faz questão de esclarecer, mais uma vez, em que consiste a especificidade do ponto de vista do “novo materialismo”, mencionado por Marx em sua décima *Tese sobre Feuerbach*. Essa nova perspectiva, segundo Mészáros (ibid., 107), tem a

“subversão *prática* das relações sociais”, como princípio-guia e padrão de medida do sentido da nova filosofia. Filosofia que surge em momento particular da história a partir de uma práxis social determinada. Uma filosofia que – em conformidade com a unidade entre a teoria e a prática – contribui de maneira vital para o desdobramento e a realização completa das potencialidades inerentes a essa práxis emancipatória.

É com base em tal perspectiva social – interessada na subversão prática das relações sociais – e em tal filosofia – que une teoria e prática

para realizar esse propósito - que surge a *nova ciência*, a “ciência real, positiva”, de Marx: “Ali onde termina a especulação, na vida real, começa também, portanto, a *ciência real, positiva*, a exposição da *atividade prática, do processo prático de desenvolvimento dos homens*” (MARX, apud Mészáros, *ibid.*, 103).

Mais uma passagem de Marx, citada por Mészáros, deve ser apresentada a fim de deixar plenamente esclarecido o significado dessa nova forma de apreender intelectualmente o ser social:

Essa concepção [isto é, a “ciência real, positiva”] da história depende da nossa capacidade para expor o *processo de produção* [...] a partir da produção material da vida imediata e em conceber a forma de intercâmbio conectada a esse modo de produção e por ele engendrada, quer dizer, a sociedade civil em seus diferentes estágios, como o fundamento de toda a história, tanto a apresentando em sua ação como Estado como explicando a partir dela o conjunto das diferentes *criações teóricas e formas da consciência* – religião, filosofia, moral etc. etc. - e em seguir o seu processo de nascimento *a partir dessas criações*, o que então torna possível, naturalmente, que a coisa seja *apresentada em sua totalidade* (assim como a *ação recíproca* entre esses diferentes aspectos). Ela não tem necessidade, como na concepção idealista da história, de procurar uma *categoria* em cada período, mas sim de permanecer constantemente sobre *o solo da história real*; não de explicar a práxis partindo da idéia, mas de explicar as *formações ideais a partir da práxis material* e chegar, com isso, ao resultado de que todas as formas e [todos os - IM] produtos da consciência não podem ser dissolvidos por obra da *crítica espiritual*, [...] mas apenas pela *demolição prática* das relações sociais reais [*realen* - IM] de onde provêm essas enganações idealistas; *não é a crítica, mas a revolução a força motriz da história* e também da religião, da filosofia e de toda forma de teoria. (MARX, apud Mészáros, *ibid.*, 103)

A importância de tais concepções para uma teoria socialista da política e da educação é evidente. A ciência nova proposta por Marx é

esta que está voltada para a compreensão dos “homens reais e ativos”, como eles fazem a si mesmos a partir das condições legadas pelas gerações passadas. Uma ciência que busca, pois, compreender o “*real* processo de desenvolvimento, perceptível empiricamente”, em suma, o processo prático de desenvolvimento humano em sua totalidade. E apesar de Marx designar essa sua ciência de “positiva”, não se deve alimentar a ilusão de que o filósofo alemão esteja querendo com isso se inserir no campo do *positivismo* filosófico. A diferença entre a “ciência positiva”, no sentido que lhe atribui Marx, e as “ciências positivas” dos empiristas do século XIX é resumida por Mészáros (ibid., 104-5) da seguinte maneira:

Outro ponto que não enfatizamos suficientemente é a substituição do termo “ciência positiva” - que Marx usa no singular [...] - pelo termo “ciências positivas” - usado pelos empiristas, sugerindo que a nova filosofia simplesmente “resume” os resultados de tais “ciências (“seus resultados”) positivas” (naturais) “por meio do pensamento dialético”. Isso não é de maneira nenhuma um lapso sem importância. Pelo contrário, suas implicações são muito graves e de amplas conseqüências. Esta é a passagem de Marx tão significativamente transformada por Engels: “A filosofia *autônoma* perde, com a *exposição da realidade*, seu meio de existência”. É substituída, no início, por uma “síntese dos resultados mais gerais que podem ser abstraídos do estudo do desenvolvimento histórico dos homens”. De uma maneira clara, então, os “resultados” mencionados por Marx não são aqueles das ciências positivas que deixam para a filosofia somente o papel de “resumir seus resultados por meio do pensamento dialético”. [...] Na visão de Marx, ao contrário, os resultados de que estamos tratando são, eles próprios, produzidos pela teoria que também os sintetiza, e são produzidos através do exame do real desenvolvimento histórico dos homens, colocando em relevo suas características objetivas mais significativas – constituídas de maneira prática. Além disso, esse exame não é, obviamente, um problema de simples observação, mas um processo dialético para se apoderar do imensamente rico “*processo de vida ativo*” (em

contraste marcante com a “coleção de fatos mortos, como acontece com os *empiristas*, que ainda são *abstratos*”) dentro de uma bem definida *estrutura orientada* pela *práxis*, com a finalidade de elaborar a grande variedade de fatores envolvidos no exame da atividade prática dos homens, desenvolvidos historicamente de acordo com determinadas “*premissas materiais*” e, desse modo, reconstituindo de maneira dialeticamente ativa a própria estrutura teórica que abarca novamente o próximo ciclo de estudo. É isso que Marx quer dizer com a “ciência positiva” que é necessariamente *totalizante* e por isso mesmo não pode existir no plural – não no sentido marxista do termo. Ele torna isso amplamente claro quando insiste que na sua concepção – que explica todas as manifestações teóricas, relacionando-as ao seu terreno material, em associação com o princípio da unidade entre a teoria e a prática - “a questão toda pode ser retratada *na sua totalidade*”, enquanto “as ciências positivas” deixam inevitavelmente a tarefa da totalização intocada, já que esta situa-se para além de qualquer uma delas.

Essa é a forma de ciência que deve ser realizada, pois, pela educação socialista. E ela só pode ser levada a efeito, como explicamos anteriormente, se estiver calcada numa ideologia e num ponto de vista de classes adequados. É somente tal tipo de ciência que pode ser capaz de constituir a consciência de classe necessária para a elaboração de uma estratégia de ação e organização políticas que possibilitem a “transcendência positiva da auto-alienação do trabalho”.

O próximo trabalho de Mészáros que deve ser consultado para atender aos nossos propósitos é também de 1982: *Política radical e transição para o socialismo – Reflexões sobre o Centenário de Marx*.³³ Diferentemente de *A teoria da alienação...*, onde as reflexões de Mészáros sobre a superação das mediações antagônicas do capitalismo possuíam um cunho muito mais filosófico, o que se apresenta agora é uma teoria política calcada numa avaliação concreta sobre o capital em

³³ A informação de que o referido ensaio foi escrito em 1982 deve-se a Antunes (2009). Servimo-nos, nesta pesquisa, da versão publicada no Brasil em 1983, na revista *Nova escrita ensaio* (São Paulo: ano V, nº 11/12 p. 105-125), onde não aparece a data do original. Posteriormente, o texto apareceu como capítulo 24 de *Para além do capital*.

crise estrutural.³⁴ O pensador húngaro define, nesse ensaio, nada menos que o sentido de se ir *para além do capital*. O *capital* é aí conceituado, mais uma vez, como algo diferente de *capitalismo* – o que será um ponto crucial, como dissemos antes, para toda a teorização posterior de Mészáros. Com base em tais especificações, o filósofo estabelece *a atualidade da ofensiva socialista*, apresenta os sinais e os fatores da *crise estrutural do capital* e da *teoria da transição* e funda o papel da *política radical*.

O primeiro ponto importante a ser explicitado é aquele, justamente, em que Mészáros define o significado de se ir *para além do capital*. Com Marx, o antigo discípulo de Lukács afirma que o objeto da crítica teórico-prática radical deve ser fundamentalmente o *capital* - e não somente o capitalismo. Nas suas palavras (1983, 107), a diferença entre tais conjuntos de relações sociais fica assim conceituada:

“Capital” é uma categoria *histórica* dinâmica e a força social a ela correspondente aparece – na forma de capital “monetário”, “mercantil” etc. - vários séculos antes da formação social do CAPITALISMO enquanto tal emergir e se consolidar. De fato, Marx estava muito interessado em apreender as especificidades históricas das várias formas do capital e suas transições de uma a outra, até que eventualmente O CAPITAL INDUSTRIAL se torne a força dominante do metabolismo sócio-econômico e objetivamente defina a fase clássica da formação capitalista [grifos e maiúsculas de Mészáros].

Assim, fica mais uma vez estabelecido que *capital*, para o filósofo húngaro, é algo distinto e diverso de *capitalismo*. Capitalismo diz respeito a uma fase específica da reprodução do capital - com propriedade privada dos meios de produção, apropriação privada da mais-valia, forma econômica de extração de trabalho excedente, lucro como forma precípua de incentivo produtivo material, etc. -, enquanto que capital tem a ver com a estrutura social hierárquica e fetichista de controle sobre o trabalho. O capital se realiza de forma mais bem

³⁴ Acreditamos que, em larga medida, esse ensaio complementa a teorização em curso desde 1977, no texto *Poder político e dissidência nas sociedades pós-revolucionárias*. E, finalmente, começa-se a explicitar o caráter estrutural da crise do capital, mencionada pela primeira vez em 1971.

acabada no capitalismo, mas pode sobreviver a ele, como demonstrado pelo exemplo das revoluções socialistas do século XX. Mészáros afirma que o que surgiu daí não foram propriamente *sociedades socialistas*, e sim *pós-capitalistas*, ou *pós-revolucionárias*, por haverem superado apenas as determinações que compunham o capitalismo (propriedade privada, etc.), mas não o capital em si. A meta dos socialistas deve ser, portanto, ir além *do capital*, e não apenas do modo de produção capitalista. Nas palavras do filósofo húngaro (ibid., 108):

O objetivo estratégico real de toda transformação socialista é e continua sendo a radical transcendência do próprio capital, em sua complexidade global, e na totalidade de suas configurações históricas dadas e potenciais, e não meramente desta ou daquela forma particular do capitalismo mais ou menos desenvolvido (subdesenvolvido). É possível visualizar a negação e a superação do *capitalismo* numa estrutura sócio-histórica particular, dado que as próprias condições específicas favorecem tal intervenção histórica. Ao mesmo tempo, a estratégia muito debatida do “socialismo num só país” é efetivável apenas como projeto *pós-capitalista*. Em outras palavras, é realizável apenas como um *passo* na direção de uma transformação sócio-histórica global, cujo objetivo não pode ser outro do que ir *para além do capital* em sua totalidade.

A *atualidade histórica da ofensiva socialista* se assenta, então, sobre essas coordenadas. No contexto histórico da *crise estrutural do capital* - e aqui a teorização sobre esse tema ganha uma concretude maior se se comparada às obras mészárianas anteriores (note-se que agora a crise estrutural mencionada é *do capital*, e não mais do *capitalismo*) -, essa nova estratégia política aparece, segundo Mészáros (ibid., 110), em virtude dos seguintes fatos:

1. Crescente dificuldade e, por fim, impossibilidade de obter *ganhos defensivos* – ao molde do passado – através das existentes *instituições defensivas* (e, em conseqüência, o fim do consenso político, trazendo com isto uma notória postura mais agressiva das forças

dominantes do capital *vis-à-vis* ao trabalho).

2. A pressão objetiva pela reestruturação radical das instituições de luta socialista existentes, para se ser capaz de ir ao encontro do novo desafio histórico, numa base organizacional que se evidencie adequada à necessidade crescente de uma estratégia ofensiva.

O que está em jogo, então, é a constituição de uma estrutura organizativa capaz *não só de negar a ordem dominante, mas também, simultaneamente, de exercer as funções vitais positivas de controle* [grifo nosso], na nova forma de auto-atividade e autogestão, se, realmente, as forças socialistas estão para romper o círculo vicioso do controle social do capital e a sua própria dependência negativa e defensiva em relação a ele.

Portanto, com base na diferenciação crucial entre capital e capitalismo, Mézáros ressalta que o objetivo dos socialistas é o de derrotar, fundamentalmente, o primeiro. Sua atitude deve ser *ofensiva* – mais um conceito que será desenvolvido amplamente ao longo de toda obra posterior do filósofo –, a partir de uma postura que seja concomitantemente *negativa* e *positiva*. É, pois, a crise estrutural do capital, com a conseqüente impossibilidade – ou, no mínimo, grandes dificuldades – de ganhos defensivos, que fundamenta a atualidade da ofensiva socialista.

Mas o que vem a ser precisamente essa nova modalidade de crise? No curso de sua investigação, Mézáros identifica em fins da década de 1960 um conjunto de fenômenos que sinalizariam um outro tipo de situação crítica a acometer o sistema, desta vez não mais como as tradicionais crises conjunturais comumente verificadas no capitalismo. Esses fenômenos estariam representados pela Guerra do Vietnã, o maio de 1968 francês e a repressão feita pela URSS, naquele período, às reformas na Tchecoslováquia e na Polônia. Juntos, tais fatores representariam precisamente o seguinte: 1) contradições acontecendo em nível de *relação dos países capitalistas “metropolitanos” com os subdesenvolvidos*; 2) contradições entre os *países capitalistas avançados* tomados em si mesmos; e 3) contradições existentes *nos próprios países pós-capitalistas*.

E tais contradições, por sua vez, estariam relacionadas com a

própria forma de *produtividade* capitalista, que teria se convertido em *produtividade destrutiva* a partir das demandas crescentes do *complexo militar-industrial* - que havia aumentado então enormemente o seu papel na economia global; e com a emergência das áreas industrializadas do chamado “Terceiro Mundo”, que estariam se afirmando cada vez mais como *competidoras* do capitalismo “metropolitano” e mantendo com ele uma espécie de relação simbiótica perversa.

Segundo o filósofo húngaro, a superação desse estado de coisas só pode ser feita se nos orientarmos por uma *teoria da transição* coerentemente elaborada com base numa avaliação concreta da atual estrutura do sistema do capital. Essa teoria não pode se limitar a pautar as atuações políticas que se dão no plano do parlamento, a fim de meramente ajudar a assegurar os direitos historicamente conquistados dos trabalhadores. Precisa, necessariamente, *transcender* a postura defensiva que caracterizou por muito tempo o movimento socialista. Nas palavras de Mészáros, “a necessidade, hoje, de uma teoria compreensiva da transição aparece na agenda histórica da perspectiva de uma *ofensiva socialista* [grifo nosso], no terreno de sua atualidade histórica geral, em resposta à crescente crise estrutural do capital que ameaça a verdadeira sobrevivência da humanidade” (ibid., 115).

A teoria da transição deve ser capaz de orientar a *ofensiva socialista* para que se realize como *política radical* (de “reestruturação radical”). Esta, para ter sucesso em seus propósitos, necessita, conforme as palavras do filósofo húngaro (ibid., 123-4),

transmitir, no auge da crise, suas aspirações – na forma de efetivos poderes de tomada de decisão – ao próprio corpo social, do qual as demandas materiais e políticas subseqüentes podem emanar e, assim, sustentarem sua própria linha estratégica, em lugar de militarem contra ela.

Tal transferência de poder político, juntamente com a sua íntima ligação com a própria estrutura sócio-econômica, só é possível em tempos de grandes crises estruturais: quando, eis o ponto, as premissas tradicionais do metabolismo sócio-econômico dominante não só *podem*, mas *precisam* ser questionadas. [...]

O único caminho [...] no qual o momento histórico da política radical pode ser prolongado e

estendido – sem, eis o ponto, recorrer a soluções ditatoriais, contra as intenções originais – *é fundir o poder de tomada de decisão política com a base social* [grifo nosso] da qual ele foi alienado durante tanto tempo, criando, por esse meio, um novo modo de ação política e uma nova estrutura – determinada genuinamente pela massa – de intercâmbios sócio-econômicos e políticos. É por isso que uma “reestruturação da economia” socialista só pode processar-se na mais estreita conjugação com uma reestruturação política, orientada pela massa, como sua necessária pré-condição.

Pelo que foi exposto acima, fica clara a relevância do ensaio *Política radical e transição para o socialismo* para a compreensão da teoria da educação de Mészáros. Esta, em verdade, precisa se integrar num projeto de *política radical*, orientada por uma teoria da transição adequada, elaborada com base numa “análise concreta da situação concreta”, isto é, das condições determinadas do capital em crise estrutural.

O objetivo do filósofo húngaro, como vem expondo desde seus primeiros escritos, é a “transcendência positiva da auto-alienação do trabalho”, mas agora essa alienação começa a ser compreendida concretamente a partir de seus fundamentos materiais estabelecidos, isto é, como produto de uma conjuntura histórica específica, a da crise estrutural do sistema do capital. Somente com essa nova realidade bem compreendida é que se pode elaborar uma proposta de ação política viável e coerente para a superação da – agora muito mais claramente definida – *relação-capital*. É no interior, justamente, dessa teoria revolucionária concreta que a educação possui papel fundamental.

Isto posto, devemos retornar neste momento ao tema da *ideologia*. Em 1993, aparece no Brasil uma introdução de Mészáros escrita para a edição de *Filosofia, ideologia e ciência social*. Tal *introdução* é, possivelmente, a melhor *síntese* onde o filósofo húngaro apresenta, de uma maneira “positiva”, esse conceito fundamental do seu edifício teórico.³⁵

³⁵ A *Introdução* de que nos servimos aqui é a que foi publicada em *Filosofia, ideologia e ciência social - Ensaio de negação e afirmação* (São Paulo: Editora Ensaio, 1993). Esse livro foi originalmente lançado em inglês, em 1986. A introdução à essa edição brasileira não está datada, mas como ela faz referência, em seu interior, ao livro *O poder da ideologia* – originalmente lançado, em inglês, em 1989 -, deduzimos que ela tenha sido escrita *depois* dessa

Em que deve consistir uma forma de pensar o processo de reprodução do capital que proporcione não só na a compreensão concreta das determinações fundamentais desse sistema, mas que contribua também para o enfrentamento prático e a superação do mesmo, no sentido da realização de uma ordem social radicalmente diferente, metabolicamente sustentável, humanamente emancipada?

A primeira afirmação contundente do filósofo a esse respeito é a de que a *ideologia* se refere e se vincula necessariamente à *prática*, isto é, ela influencia as práticas sociais para a *manutenção* da ordem social ou para a sua *superação*.

Mészáros faz, então, uma diferenciação entre os tipos existentes de ideologia. A ideologia da classe dominante, aquela que concorre para a manutenção da ordem social, é inerentemente *mistificadora*. Como podemos verificar pelas palavras do filósofo húngaro (1993, 10):

o poder da ideologia dominante é indubitavelmente enorme, não só pelo esmagador poder material e por um equivalente arsenal político-cultural à disposição das classes dominantes, mas sim porque esse poder ideológico só pode prevalecer graças à posição de supremacia da *mistificação* [grifo nosso], através da qual os receptores potenciais podem ser induzidos a endossar, “consensualmente”, valores e diretrizes práticas que são, na realidade, totalmente adversos a seus interesses vitais.

Entretanto, existe um outro tipo de ideologia cujo sentido é exatamente a *crítica da ordem estabelecida*, e que deve ser, por isso,

data – isto é, depois de 1989. Em virtude de não haver sido fornecida a data da composição desse texto – concebido para apresentar uma série de ensaios produzidos entre os anos de 1971 e 1986, tomaremos, para fazer referência a ele, a data que apareceu na edição brasileira da Editora Ensaio (1993). Deve-se mencionar, ainda, que a teoria da ideologia de István Mészáros, elaborada ao longo de várias décadas, teve na obra *O poder da ideologia* – lançada originalmente, como dissemos, em 1989 – um dos seus principais veículos de expressão. Aí, o conceito de ideologia é desenvolvido a partir do confronto com vários autores destacados do cenário filosófico e teórico-social do século XX – Weber, Habermas, Adorno, Marcuse, Merleau-Ponty, só para citar alguns dos mais célebres. Infelizmente, em virtude das limitações deste trabalho, não poderemos seguir passo a passo o percurso realizado por Mészáros no referido livro. Contudo, acreditamos que o texto que agora analisaremos – a *Introdução* à *Filosofia, ideologia e ciência social* - oferece uma boa súpula da teorização exposta naquela obra anterior, e, salvo engano, nada do que lá está aqui se perde. Cremos poder afirmar, então, que o conceito de ideologia que nessa *Introdução* se encontra delineado constitui a *síntese* do pensamento de Mészáros a respeito do tema.

justamente, *desmistificadora*. Nesse campo, situa-se a teoria de Marx - que Mészáros concebe, sim, como já deve estar claro, como um tipo específico de ideologia. Nas palavras do filósofo húngaro (ibid., 10):

As ideologias críticas, que procuram negar a ordem estabelecida [grifo nosso], não podem sequer mistificar seus adversários, pela simples razão de não terem nada a oferecer – nem mesmo subornos ou recompensas pela aceitação – àqueles já bem estabelecidos em suas posições de comando, conscientes de seus interesses imediatos palpáveis. Portanto, o poder de mistificação sobre o adversário é privilégio da ideologia dominante.

A ideologia dominante, conservadora por excelência, *mistifica* as práticas sócio-reprodutivas estabelecidas, bem como as representações feitas sobre essas mesmas práticas. A ideologia crítica, por sua vez, que visa romper com a ordem estabelecida, é a que busca superar essas mistificações. Ideologia, portanto, não é sinônimo de “falsa consciência”. Leiamos, nesse sentido, mais uma vez Mészáros (ibid., 10):

Essa circunstância, por si só, já evidencia como seria ilusória a tentativa de explicar a ideologia meramente pelo rótulo de “falsa consciência”, pois o que define a ideologia como ideologia não é o seu alegado desafio à “razão”, nem sua divergência em relação às normas pré-concebidas de um “discurso científico” imaginário, mas sua situação real em um determinado tipo de sociedade. As complexas funções da ideologia surgem exatamente dessa situação, não sendo minimamente inteligíveis em termos de critérios racionalísticos e cientificistas abstratos a elas contrapostos, o que constitui meramente uma petição de princípio.

A ideologia é, assim, um tipo específico de consciência social. Como tal, ela é inseparável das *sociedades de classes*. Nesse meio, a ideologia se relaciona sempre com os processos que se vinculam ao *controle do metabolismo social*. A ideologia é, aí, pois, *uma forma de consciência prática da sociedade*, ainda que possua uma “autonomia relativa” sobre algumas determinações da formação social da qual é

expressão. Como explica resumidamente Mészáros (ibid., 11-2),

A ideologia, como forma específica de consciência social, é inseparável das *sociedades de classe*. Ela se constitui como *consciência prática inescapável* de tais sociedades, *vinculada à articulação dos conjuntos de valores rivais e estratégias que visam ao controle do metabolismo social* [grifo nosso] sob todos os seus principais aspectos. Os interesses sociais, que se revelam ao longo da história e que se *entrelaçam de modo conflituado*, encontram suas manifestações no plano da consciência social na grande diversidade do discurso ideológico, relativamente *autônomo* (mas, de forma nenhuma, *independente*), com seu poderoso impacto mesmo sobre os processos materiais mais tangíveis do metabolismo social. [...]

Assim, as ideologias conflitantes de qualquer período histórico constituem a necessária consciência prática, através da qual as mais importantes classes da sociedade se relacionam e até mesmo, de certa forma, se confrontam abertamente, articulando sua visão da ordem social correta e apropriada como um todo abrangente.

Os conflitos entre os interesses sociais de classe expressam-se necessariamente na ideologia. O principal desses interesses é aquele que concerne ao controle do metabolismo social. A ideologia é, então, uma forma de consciência orientada para a prática, onde o que está em jogo é a regulação do intercâmbio que os homens mantêm com a natureza. Por meio dessas formas ideológicas, eles se tornam conscientes - uma consciência contingente ou necessária, mistificadora ou não - desse conflito de interesses *práticos*. Esse antagonismo, por fim, só pode ser adequadamente resolvido por intermédio das *lutas de classes*.

Nesse contexto, a ideologia produz a articulação dos interesses de classe de modo a produzir “indicadores práticos” e “estímulos mobilizadores” direcionados à ação. Conforme explica Mészáros (ibid., 12-3),

É essa orientação prática que define também o

tipo de racionalidade apropriada ao discurso ideológico, pois seus interesses devem se articular não como proposições teóricas abstratas (das quais nada surgirá, a não ser outras proposições teóricas da mesma espécie). Pelo contrário, devem se articular como indicadores práticos bem fundamentados e também como efetivos estímulos mobilizadores, direcionados às ações socialmente viáveis dos sujeitos coletivos reais (em contraste com os “tipos ideais” artificialmente construídos).

A ideologia é, enfim, um modo de racionalidade praticamente orientada e, como tal, é circunscrita por sua época histórica. Vale a pena ler, nesse contexto, mais uma passagem do filósofo húngaro (ibid., 14):

As ideologias são circunscritas pela época em sentido duplo. *Primeiro*, no sentido de que, na orientação *conflitante* das várias formas de consciência social prática, sua característica proeminente persiste enquanto a sociedade for dividida em classes. Em outras palavras, a consciência social prática de todas essas sociedades não pode deixar de ser ideológica – isto é, sinônima de ideologia – em decorrência do caráter insuperavelmente antagônico de suas estruturas sociais. [...] E, *segundo*, que o *caráter específico* do conflito social fundamental, que deixa sua marca indelével nas ideologias conflitantes em períodos históricos diferentes, surge do caráter historicamente mutável – e não a curto prazo – das práticas produtivas e distributivas da sociedade, e da necessidade correspondente de se questionar sua continuada imposição, à medida que se tornam crescentemente minadas ao longo do desenvolvimento histórico. Desse modo, os limites de tais questionamentos são fixados pela época, colocando em primeiro plano novas formas de desafio ideológico, em íntima ligação com a emergência de meios mais avançados de satisfação das exigências fundamentais do metabolismo social. Sem se reconhecer a consciência social prática das sociedades de classe como a determinação de época das ideologias, sua

estrutura interna se mantém inteiramente ininteligível.

Deve-se ressaltar mais uma vez que, na visão de Mészáros, ideologia não é algo que seja necessariamente antagônico em relação à ciência. Ambas essas instâncias mantêm uma unidade entre si, unidade esta que é sempre *praticamente orientada*. A maneira como Mészáros trata tais temas leva à conclusão de que uma ciência verdadeiramente emancipadora só pode ser efetivada se estiver calcada em pressupostos ideológicos solidamente construídos e adequados aos interesses da alternativa hegemônica do trabalho.

Por último, mas não menos importante, é preciso tecer mais algumas explicações sobre o sentido de que deve se revestir a *ideologia crítica* das classes revolucionárias. Esse sentido é o mesmo mencionado anteriormente em referência à política radical: a articulação de *negação* e *afirmação* na direção da superação da ordem do capital. A passagem seguinte, ainda que longa, é necessária para a compreensão do que está propondo Mészáros. Diz o filósofo (*ibid.*, 17), a respeito dessa questão:

Limitações bem diferentes se manifestam nas ideologias críticas, pois aqueles que tentam articular os interesses das classes subordinadas têm de assumir – novamente como questão de determinação estrutural insuperável – *uma postura de negação* [grifo nosso], não somente em relação à pretensa “organicidade” [...] da ordem estabelecida, mas também em relação às suas determinações objetivas e instituições de controle sócio-econômico e político-cultural. Portanto, não é de forma alguma casual que o maior trabalho de Marx tenha como subtítulo *Crítica da Economia Política*: isto é, a crítica de um corpo de doutrinas nas quais estão coerentemente conceituados os pontos mais *vigorosos* do sistema capitalista. E embora ninguém desejasse hoje negar essa vinculação, ela é, contudo, convenientemente obscurecida pelo discurso ideológico dominante, que afirma que o mesmo tipo de determinação prevalece em todas as ideologias críticas, em todos os períodos históricos, pois as concepções originais do credo liberal – hoje fortemente envolvido na defesa do *status quo* – em sua época negavam radicalmente a “idade das trevas” e sua

sobrevivência social em nome da “Razão”.

No entanto, deve-se reconhecer que *a história não pode terminar no ponto da total negatividade* [grifo nosso], pois nenhuma força social consegue apresentar suas reivindicações como uma *alternativa hegemônica* sem também indicar, pelo menos em esboços gerais, *a dimensão positiva/afirmativa* [grifo nosso] de sua negação radical. Novamente, tal fato é verídico em milhares de anos de história, e não apenas nos séculos mais recentes. As ideologias que se exaurem através da pura negação, via de regra fracassam dentro de um curto período e, assim, não logram sustentar nenhuma reivindicação real para constituir uma alternativa viável. Além disso, e de certa forma paradoxalmente, é um traço característico exclusivo das ideologias dominantes que, uma vez atingida a fase declinante do desenvolvimento das forças sociais cujos interesses expressam, elas são incapazes de oferecer nada além de um quadro conceitual inteiramente negativo, não obstante sua identificação “positiva” com o *status quo*.

Esta definição da ideologia crítica, como postura teórico prática que deve articular *negação e afirmação* no sentido da superação do sistema do capital, é crucial para a definição dos conceitos de política e educação em Mészáros. Até aqui, sabemos, pois, que o que nos aliena é o *capital* – e não o capitalismo –, um sistema de controle sociometabólico que, a partir de fins da década de 1960, entrou numa modalidade nova de crise – *crise estrutural* – que tem na *produção destrutiva* uma de suas determinações principais. É essa nova conjuntura concreta que estabelece a necessidade de uma *política radical* e de uma teoria da transição rumo à “nova forma histórica”. Tal teoria precisa estar calcada numa ideologia e numa ciência concebidas do ponto de vista – criticamente adotado – do trabalho, a fim de compor uma estratégia de organização e ação viáveis no sentido da emancipação humana. Imbuídas de uma ideologia, de uma ciência, de uma consciência de classe necessária, de uma forma de organização e de uma estratégia adequadas à realização de seus interesses, os trabalhadores podem superar o capital. A educação – a internalização dos valores, imperativos, conhecimentos e relações sociais que se dá nos planos

formal e informal da atividade social - deve se articular a esse projeto político. Ela consiste numa mediação absolutamente indispensável para a práxis emancipatória. O sentido da educação e da política socialistas é, enfim, o de uma postura teórico-prática que conjugue *negação* e *afirmação*³⁶ para a realização do socialismo. Esta é, então, a forma da teoria de Mészáros, que se conjuga à forma do movimento crítico-prático que visa à “transcendência positiva da auto-alienação do trabalho”.

Compreendidas essas coordenadas teóricas fundamentais, pode-se avançar agora ao estudo de *Para além do capital*, a obra maior do filósofo húngaro: um profundo e complexo estudo acerca do sistema

³⁶ A respeito das categorias de *negação* e *afirmação*, é deveras útil ler ainda o que Mészáros escreve no verbete *negação*, elaborado para o *Dicionário do Pensamento Marxista* - editado por Tom Bottomore - e lançado originalmente em 1983. Aí, o filósofo estabelece o seguinte: “No sentido marxista, negação não é apenas o ato material de dizer não, tal como a filosofia formalista/analítica a trata em sua circularidade, mas refere-se principalmente ao fundamento objetivo desses processos de pensamento por negação, sem o qual o ato de ‘dizer não’ seria uma manifestação de capricho gratuita e arbitrária e não um elemento vital do processo de conhecimento. Assim, o sentido fundamental da negação é definido pelo seu caráter como momento dialético imanente de desenvolvimento objetivo, ‘vir a ser’, mediação e transição. Enquanto momento integrante de processos objetivos, com suas leis internas de desdobramento e transformação, a negação é inseparável da positividade – daí a validade da frase de Spinoza, ‘*omnis determinatio est negatio*’, toda determinação é negação – e toda ‘superação’ é inseparável da ‘preservação’. Como diz Hegel: ‘Desse lado negativo, o imediato submergiu-se no Outro, mas o Outro não é, essencialmente a negativa vazia ou Nada que é considerada habitualmente o resultado da dialética: é o Outro do primeiro, a negativa do imediato; é, assim, determinado como mediado – e contém a determinação do primeiro. O primeiro é, dessa forma, essencialmente contido e preservado no Outro’. Aceitando totalmente essa interpenetração em seus comentários sobre esse trecho, Lenin escreve: ‘Isso é muito importante para o entendimento da dialética. Não é a negação vazia, a negação inútil, a negação cética, a vacilação e a dúvida, que é característica e essencial na dialética – que sem dúvida contém o elemento de negação e, na verdade, o contém como o seu elemento mais importante – mas sim a negação como um momento de ligação, como um momento de desenvolvimento, que conserva o positivo.’ [...] Assim, por meio da negação, a ‘positividade’ dos momentos anteriores não reaparece simplesmente. É preservada/superada, juntamente com alguns momentos negativos, em um nível qualitativamente diferente e mais elevado social e historicamente. A positividade, segundo Marx, nunca pode ser um complexo direto, sem problemas, não-mediado. Nem pode a simples negação de uma dada negatividade produzir uma positividade que se sustenta por si mesma. Isso porque a formação conseqüente depende da formação prévia pelo fato de que qualquer negação particular é necessariamente dependente do objeto de sua negação (*Manuscritos econômicos e filosóficos*). Assim sendo, o resultado positivo do empreendimento socialista deve ser constituído através de sucessivas etapas de desenvolvimento e transição (*Crítica do Programa de Gotha*)” (2001, 280). Ressalte-se, então, como Mészáros, ao conceituar dessa forma a essência da *crítica* – ou “crítica imanente”, como designa em outro lugar (2009) -, rechaça certas concepções muito difundidas entre o pensamento crítico de esquerda, assentadas sob a proposta da *negação da negação*, e apresenta uma nova visão que busca conjugar, isto sim, *negação* e *afirmação* para o enfrentamento do sistema do capital.

de controle sociometabólico atualmente estabelecido e sua crise estrutural e uma conseqüente teorização sobre as formas possíveis de enfrentar essa ordem com vistas à realização da *comunidade humana emancipada*. A compreensão do que Mézáros estabelece em tal livro é de fundamental importância para os propósitos de nossa pesquisa, pois aí se encontra uma “análise concreta” da “situação concreta” em que vivemos e onde a educação alternativa socialista deverá necessariamente intervir.

3 A TRADIÇÃO QUE OPRIME COMO UM PESADELO E AS FORMAS DE ENFRENTÁ-LA: PARA ALÉM DO CAPITAL – RUMO A UMA TEORIA DA TRANSIÇÃO

...não distribuirei entorpecentes ou cartas de suicida,
 não fugirei para as ilhas nem serei raptado por serafins.
 O tempo é a minha matéria, o tempo presente, os homens presentes,
 a vida presente.

Carlos Drummond de Andrade

Sai, Câncer.
 Furbo anão de unhas sujas e roídas
 Monstrengo sub-reptício, glabro homúnculo
 Que empestas as brancas madrugadas
 Com teu suave mau cheiro de necrose
 Enquanto largas sob as portas
 Teus sebentos volantes genocidas

Vinícius de Moraes

Dialogar criticamente com Marx: este parece ser um destino incontornável para todo sujeito, individual ou coletivo, imbuído do anseio pela emancipação humana, que se auto-constitua como revolucionário dentro da formação sócio-histórica cujos horizontes estão conformados pelo limite da produção e reprodução da *relação-capital*. Tantos foram os que assim o fizeram, tantos são os que assim ainda o farão. Nesse meio, evidentemente, István Mészáros não representa uma exceção. Pode-se dizer até que, em se tratando do filósofo húngaro, tal exigência se apresenta de uma maneira muitíssimo clara ao longo de toda sua produção teórica: dialogar com Marx a fim de auxiliar no esforço das classes exploradas para encontrar mais uma vez o espírito da revolução, e evitar desse modo que se parodie, desgraçadamente, as lutas realizadas em conjunturas passadas.

“A história”, diz Mészáros, em *Para além do capital*, “não merece o seu nome a não ser quando concebida como *aberta* [grifo nosso] tanto em direção ao passado como em direção ao futuro” (2002,

183). Trata-se, então, de, em nosso contexto específico, *fazer valer a abertura*, em direção ao qualitativamente novo e superior, desse processo por meio do qual homens e mulheres constroem a si mesmos com base nas condições a eles transmitidas pelas gerações que lhes precederam. Esse processo, enfim, que o sistema do capital busca a todo custo – e, infelizmente, em certo sentido, nos últimos anos, tem conseguido – encarcerar em limites bem estreitos, a fim de impedir que os sujeitos da práxis histórica se tornem os condutores auto-conscientes de seu destino e realizem, dessa maneira, plenamente, as vastíssimas e ricas possibilidades inerentes a sua constituição íntima.

Nesse contexto, se a *abertura* é a condição para que a *história* possa ser verdadeiramente concebida como digna do seu nome, também o deve ser para as *teorias* que buscam interpretá-la e apreender as suas determinações mais profundas e essenciais. Em assim sendo, podemos concluir que a abertura da história exige também um esforço pela concomitante abertura das teorias que pretendem dar conta de explicá-la com vistas a orientar práticas que sejam capazes de transformá-la positivamente e superar os seus antagonismos mais problemáticos. É nesse sentido preciso, pois, que se deve considerar a obra de Marx como uma *obra aberta*, que, em virtude de várias circunstâncias, parece ter sido encerrada, amplamente, durante muitas décadas, numa forma que, dentre outras coisas, impediu que o seu potencial crítico e explosivo pudesse frutificar na direção da realização da libertação humana do jugo alienante e fetichista do capital.

Em contraposição a essa dura realidade, István Mészáros tem se situado, desde muitos anos, no grupo daqueles que, a despeito de todas as adversidades, se dedicam a *descerrar* as construções intelectuais do filósofo alemão, a fim de fazer com que sua vasta produção conceitual seja capaz de mais uma vez proporcionar luzes fecundas para todos aqueles que visam à transcendência definitiva das terríveis e destrutivas contradições sobre as quais se sustenta atualmente a humanidade. Ora, considerar que uma determinada teoria é necessariamente *aberta* significa dizer que ela não tem nem *apenas um* e nem também uma *infinitude* de sentidos imanentes. Uma teoria – assim como a própria história, num dado momento específico – possui sempre *alguns* sentidos *possíveis*. Nesse contexto, o que Mészáros pretende é, justamente, apresentar, não a interpretação *definitiva* - e pretensamente única - de Marx, mas *uma* leitura que seja, pois, *possível* da obra do autor de *O capital*, leitura essa que esteja, por sua vez, guiada pela dinâmica material e pelo ponto de vista dos movimentos sociais que, hoje, na prática, se insurgem, pelo mundo afora, contra a ordem estabelecida.

Entender, nesse contexto, como isso se dá é, com toda certeza, um dos principais desafios do estudioso do pensamento do filósofo húngaro.

De acordo com o método de trabalho do antigo discípulo de Lukács, para se realizar uma avaliação consistente e bem fundamentada sobre as formulações de Marx, não basta meramente elencar *uma* ou *outra* de suas obras particulares, considerando-a simplesmente como a mais representativa ou a mais bem acabada em relação às demais. Na sua visão, tentar afirmar a “parte” que compõe uma produção intelectual isolada sobre o “todo” da obra de um autor poderia vir a corporificar um tremendo erro metodológico. Mészáros, ao contrário, considera que um legítimo balanço de Marx só pode ser feito se se toma como critério de avaliação o *movimento* da própria *obra global* do pensador alemão. Deve-se levar em conta, portanto, a *totalidade* das suas formulações teóricas, e não apenas este ou aquele de seus escritos específicos.

Nesse contexto, é extremamente instigante, para o estudioso do marxismo, acompanhar o desenrolar dessa interlocução crítica entre o clássico e seu continuador filosófico. O desafio prático contra o qual Mészáros se defronta está situado, obviamente, numa situação profundamente diferente da de Marx, qual seja: confrontar e superar o capital já não mais na sua fase histórica de ascendência, mas com este sistema espalhado e arraigado por sobre a superfície inteira do globo, lançando mão, para atender às suas exigências materiais, de uma forma de produção eminentemente *destrutiva*, e, por isso mesmo, *potencialmente fatal* para a humanidade como um todo – tudo isso, lembre-se, numa conjuntura em que as experiências pós-revolucionárias do século XX se mostraram um completo fracasso no que toca ao objetivo outrora proclamado de realização da emancipação humana -, cenário que dificilmente poderia ter sido vislumbrado pelo filósofo alemão nas imediações de seu contexto histórico específico, o século XIX. É essa conjuntura concreta, avaliada da perspectiva dos que se encontram numa posição estruturalmente antagônica em relação à ordem dominante, que servirá de critério de julgamento, para Mészáros, de quais escritos marxianos se mostram fecundos para a interpretação crítica do sistema de controle que atualmente se estabelece sobre o sociometabolismo humano.

Em virtude disso, ao contemplarmos, pois, um bom número de obras do pensador húngaro, parece-nos difícil apontar qual dos escritos de Marx tem maior influência na formação de seu pensamento. Se é verdade que alguns deles tem aí um peso, por assim dizer, mais pronunciado, acreditamos que seria equivocado afirmar que existe *uma* das obras do criador da dialética materialista como sendo a mais

importante para Mészáros. Para que se possa ter uma idéia da dificuldade de uma interpretação desse tipo, basta vermos algumas de suas referências ao autor de *O capital*. Por exemplo, quando Mészáros teoriza sobre a essência da *crítica radical*, faz referência tanto aos *Manuscritos econômico-filosóficos* quanto à *Crítica ao programa de Gotha*; quando busca em Marx um fundamento para a possibilidade de superação do sistema do capital a partir da chegada deste aos seus limites últimos, cita a *Contribuição à crítica da economia política* – texto que também parece lhe servir para a formulação do seu conceito de *ideologia*; quando fala da urgente necessidade de se formar, hoje, uma *consciência socialista de massa*, lança mão de *A ideologia alemã*; quando teoriza diretamente sobre o capital e o capitalismo, faz uso certamente de *O capital*, mas também se serve amplamente dos *Grundrisse*, das *Teorias da mais-valia* e dos *Manuscritos de 1861-63*. Com base no conhecimento desses fatos, seria lícito afirmar que existe *uma*, dentre todas as obras de Marx, que exerce mais peso sobre o pensamento de Mészáros?

Não acreditamos que possa ser fecunda uma interpretação nesses termos. Ao contrário, parece-nos mais apropriado afirmar que o que Mészáros faz é, isto sim, se orientar pela *obra global* de Marx, ou, como ele mesmo o proclama, pelo “espírito” de sua crítica radical ao sistema do capital. É interessante, pois, observar as explicações do próprio filósofo húngaro a respeito de seu procedimento teórico-metodológico, e isso não apenas na sua investigação sobre o autor de *O capital*. Por exemplo, no livro *A obra de Sartre: busca da liberdade* lemos que o que é mais representativo na produção do autor de *O ser e o nada* não é este ou aquele de seus escritos singulares, mas o tipo específico de totalização que se pode verificar ao longo de todo o seu percurso intelectual. Como explica Mészáros (1991, 23):

A obra de Sartre cobre uma área imensa e apresenta enorme variedade [...] Não se pode dizer, contudo, que as árvores ocultam o bosque. Muito ao contrário. *O que predomina é a obra global de Sartre, e não determinados elementos dela* [grifo nosso]. Embora, sem dúvida, se possa pensar em obras-primas específicas dentre seus inúmeros escritos, elas não respondem por si sós pela verdadeira importância que ele tem. Pode-se até mesmo dizer que seu “projeto fundamental” global, com todas as transformações e permutações multiformes que sofreu, é que define

a singularidade desse autor inquieto, e não a realização sequer de sua mais rigorosa obra. Pois é parte integrante de seu projeto que ele constantemente mude e revise suas posições anteriores; a obra multifacetada se articula mediante as transformações dela mesma, e a “totalização” é atingida mediante incessante “destotalização” e “re-totalização”.³⁷

Ou seja, mais que possuir “obras representativas” – muitas delas, certamente, magistrais -, Sartre é um autor que tem “*uma obra global representativa*”. Não se pode, portanto, avaliar esse *todo* tomando-se como base uma de suas *partes*. É o próprio *processo* de produção da obra global do filósofo francês – definido, no caso de Sartre, segundo Mészáros, por um movimento de “objetivação niilizadora” em busca da liberdade – que revela o caráter dessa obra mesma, e é isto o que deve ser apreendido pelo crítico. Não acreditamos estarmos longe da verdade, então, quando afirmamos que o que o filósofo húngaro pretende em relação a Marx é apreender o espírito de sua obra global e, com base nisso, partir para as suas próprias elaborações conceituais. Se isso for verdade, não faz nenhum sentido julgar a produção de Mészáros tomando-se como critério de avaliação meramente a obra *a* ou *b* de Marx isoladas da totalidade da sua produção teórica.

Foge aos objetivos de nosso trabalho realizar uma investigação a fim de verificarmos como se dá a influência do filósofo alemão sobre o pensamento do seu continuador húngaro. Contudo, parece-nos claro que o que o antigo discípulo de Lukács faz é julgar a obra de Marx *com a ajuda da realidade histórica*, tal como ela acabou por se constituir em nossa era específica, a fim de verificar quais das idéias marxianas - quais conceitos, quais categorias de análise, etc. - podem ter efetiva utilidade para as lutas presentes dos socialistas. É por essa razão que cremos ser inadequado avaliar a pertinência da obra de Mészáros partindo-se apenas da mera comparação de seus escritos com o que afirmou Marx neste ou naquele livro particular. Em outras palavras: não acreditamos ser possível fazer um balanço verdadeiramente crítico da

³⁷ Neste mesmo livro, Mészáros afirma que podem, certamente, haver autores que produzam obras singulares representativas, tais como Marcel Proust (*Em busca do tempo perdido*) e Thomas Mann (*A montanha mágica*). Contudo, com Marx e Sartre o que é representativo é a *obra global*, com sua forma específica passível de ser detectada somente com o estudo, justamente, dessa totalidade.

teoria de Mészáros com base somente na sua eventual aproximação ou distanciamento em relação àquilo que escreveu o autor de *O capital*. O critério, para esse balanço, deve ser muitíssimo mais radical: *a própria práxis histórica*, por meio da qual se pode refutar ou demonstrar a realidade e o poder de um determinado pensamento – no nosso caso preciso, as formulações do filósofo húngaro acerca da política e da educação revolucionárias.

Assim como é a realidade histórica, tal como se configura concretamente, a partir das ações conscientes de homens e mulheres, que deve julgar quais das teorias e hipóteses de Marx ainda são válidas e fecundas, é essa mesma realidade que deve avaliar Mészáros, se sua leitura da sociedade contemporânea – calcada na sua interpretação pessoal da obra do filósofo alemão - é ou não pertinente, tem ou não efetividade para mostrar seu poder face aos homens. Pois, como nos aconselhou o célebre autor das *Teses sobre Feuerbach*: “A disputa sobre a realidade ou não-realidade do pensamento isolado da práxis é uma questão puramente *escolástica*”. É a práxis, então, que dirá se Mészáros acertou na elaboração de sua proposta, se possui validade a sua leitura de Marx.

Esse julgamento, portanto, não caberá simplesmente a nós, mas à classe trabalhadora como um todo, na luta por sua emancipação. O que nos propomos, por ora, é algo sumamente mais modesto: tentar entender como o conceito de educação de Mészáros se articula a uma teoria política com vistas à superação do sistema do capital e à realização da comunidade humana emancipada. Para tanto, é imprescindível analisar como essa *totalidade* – a teoria de do filósofo húngaro - se formou a partir de sua *gênese*, visto que é esse movimento auto-constitutivo mesmo que dá, segundo cremos, uma chave para a interpretação de seu pensamento. No capítulo anterior, já andamos alguns passos nesse sentido. Devemos seguir agora, pois, mais ainda na direção do alvo estabelecido, tentando compreender essa teoria revolucionária específica a partir de sua própria historicidade.

*

Os socialistas do século XXI devem muito a István Mészáros.

Seu livro *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*³⁸ constitui uma das mais importantes sínteses das contradições sociais vigentes em nosso tempo histórico. Com uma quantidade impressionante de temas importantes tratados, sempre com profundidade teórica, rigor metodológico e erudição exemplar. Uma magistral análise do sistema do capital em crise estrutural e uma formidável teoria política com vistas a expressar o ponto de vista da alternativa hegemônica do trabalho e orientar os revolucionários do presente rumo à sua plena emancipação.

O título do volume – *Para além do capital* –, como esclarece o próprio autor, deve ser entendido em três sentidos: 1) a revolução precisa se orientar pelo objetivo de superar o *capital em si*, e não apenas o capitalismo; 2) deve-se ir além da teorização do próprio Marx sobre o capital, ainda que, para isso, certamente, seja necessário se orientar pelo *espírito* de sua obra;³⁹ e 3) ir além do “projeto marxiano em si”, tal como ele foi concebido no contexto da ascendência histórica do capital, no século XIX, quando uma série de possibilidades de desenvolvimento para o sistema ainda não eram passíveis de serem vistas e compreendidas com a devida propriedade.

Partindo desse entendimento, cremos que o que deve ser ressaltado,⁴⁰ em primeiro lugar, nesta investigação, é a continuidade que *Para além do capital* apresenta em relação ao projeto mészárianos estabelecido em suas obras anteriores, qual seja, a *transcendência positiva da auto-alienação do trabalho*. Isto fica claro logo na introdução da obra, quando o filósofo afirma (ibid., 44) que:

O presente volume tenciona ser uma contribuição para a tarefa de reavaliação e esclarecimento teórico. Como já mencionado no Prefácio da terceira edição de *Marx's Theory of Alienation* de 1971, todo o projeto surgiu a partir da análise da crítica da alienação de Marx, em relação à afirmação feita tanto no Oriente como no Ocidente (e no Ocidente, especialmente nos

³⁸ São Paulo: Boitempo, 2002. O livro foi lançado, originalmente, em inglês, em 1995.

³⁹ Cf. MÉSZÁROS (2002, 520).

⁴⁰ Impossível sintetizar, dentro dos estreitos limites de um trabalho como este, toda a amplitude, magnitude e riqueza teórica contida em *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. Prenderemo-nos, pois, aqui, apenas aos aspectos mais essenciais dessa obra que estejam de acordo com a linha investigativa delineada no capítulo anterior e que servem aos objetivos desta pesquisa.

Estados Unidos, por pessoas como Daniel Bell) de que a preocupação de Marx com a emancipação da regra do capital pertencia ao século XIX, pois não apenas as classes e os antagonismos de classes, mas todos os aspectos da alienação haviam sido irreversivelmente superados com sucesso.⁴¹

Por ter duvidado de tais afirmações, a partir de sua experiência de vida tanto no “Oriente” (isto é, nos países pós-capitalistas do Leste Europeu, mais precisamente na Hungria, até a repressão do levante de 1956) quanto no Ocidente (em vários países desde então, especialmente a Inglaterra), que Mészáros sentiu a necessidade de escrever *Para além do capital – rumo a uma teoria da transição*. Importava, a seu ver, antes de tudo, compreender os fundamentos objetivos que ainda estabeleciam a realidade da alienação sobre os indivíduos sociais, bem como elaborar estratégias viáveis para a sua definitiva superação.

Deve-se ressaltar, em segundo lugar, ainda que de forma sumária, algo a respeito de como Mészáros manuseou o seu *método* a fim de investigar o sistema do capital atualmente estabelecido. O ponto de partida do filósofo foi a crítica radical das mediações *reais* – bem como de suas expressões teóricas – envolvidas no processo de reprodução sociometabólica da humanidade, com vistas a evidenciar sua formação histórica, sua lógica e todas as suas contradições. Ou seja, as “mediações de segunda ordem” do capital e a forma específica com que estas subordinam as “mediações de primeira ordem” da atividade produtiva. Nesse processo, Mészáros (2002, 518) explica que

O empreendimento crítico parte da imediatez do *fenômeno* investigado e, por meio da compreensão e da explicação das condições e pressuposições relevantes da sua composição estrutural, age como parteira das conclusões que emergem objetivamente. Essas, por sua vez,

⁴¹ No referido Prefácio, escrito em 1971, Mészáros afirma ainda que: “Acontecimentos recentes, desde o colapso da política longamente cultivada de bloqueio à China até a crise do dólar, e desde o aparecimento de importantes contradições de interesses entre os principais países capitalistas até a reveladora necessidade de ordens judiciais e outras medidas especiais contra grevistas desafiadores com frequência cada vez maior nos Estados Unidos (precisamente a terra da classe operária supostamente ‘integrada’) – tudo isso ressaltou de modo dramático a intensificação da crise estrutural do capital. *É precisamente em relação a essa crise que a crítica marxiana da alienação mantém, hoje mais do que nunca, a sua vital relevância sócio-histórica* [grifo nosso]” (2006, 15).

constituem as pressuposições e pré-condições necessárias de outros conjuntos de relações neste sistema dialético e inerentemente objetivo de determinações recíprocas.

O tipo de teorização que Mészáros pratica, portanto, começa analisando a imediaticidade do fenômeno em questão, transcende-o, vai até as pressuposições da sua estrutura e, em seguida, às conclusões que “emergem objetivamente”, e que, por sua vez, se convertem em novas pressuposições que irão formar um “sistema dialético” sustentado por “determinações recíprocas”. Reconhecendo que sua tese pode “soar um pouco complicada”, o filósofo ilustra-a com um trecho retirado dos *Grundrisse*, onde Marx disserta sobre a estrutura da sua investigação sobre o capital. Para nosso esclarecimento, pois, devemos ler a passagem na íntegra:

Nesta primeira seção, onde examinamos valores de troca, dinheiro, preço, as mercadorias aparecem como *já presentes*. A determinação das formas é simples. ... Isto ainda se apresenta, até mesmo na superfície da sociedade desenvolvida, como o mundo de mercadorias diretamente disponível. Mas, por si próprio, ele aponta *para além de si próprio* em direção às relações econômicas que são postas como relações de produção. A *estrutura interna da produção* forma, assim a segunda seção; a concentração do todo, a terceira; a relação *internacional*, a quarta; o *mercado mundial*, a *conclusão*, na qual a produção é postulada como uma totalidade juntamente com todos os seus momentos, mas dentro da qual, ao mesmo tempo, *todas as contradições entram em jogo*. O mercado mundial então, novamente, forma a pressuposição do todo assim como seu substrato [*Träger*, IM]. *Crises* são então o anúncio geral que *aponta para além da pressuposição* e o *impulso* [*Drängen*, IM] que dirige para a adoção de *uma nova forma histórica*.⁴² (MARX, apud Mészáros, *ibid.*, 518-9)

⁴² O percurso de Mészáros em *Para além do capital* é análogo. O filósofo vai, *grosso modo*, das mediações de segunda ordem do capital às mediações de primeira ordem da atividade produtiva. Depois, busca apreender a crise estrutural do sistema do capital que, por sua vez, anuncia a possibilidade do surgimento da “nova forma histórica”.

Incorporando essa idéia, Mészáros acredita estar realizando uma “apropriação criativa da concepção original de Marx” (ibid., 520), e, nesse percurso, faz questão de ressaltar três pontos que considera fundamentais: o primeiro deles “diz respeito à exigência de nos orientarmos pelo *espírito* da obra de Marx” (ibid., 520), ou seja, o propósito de, partindo-se de uma perspectiva estruturalmente antagônica ao ponto de vista do capital, desenvolver uma teorização que vise à superação desse sistema – em outras palavras: que busque a *transcendência positiva da auto-alienação do trabalho*. Isto exige, inevitavelmente, que se “modifique significativamente” algumas das proposições de Marx, em virtude das alterações históricas no conjunto das relações *reais* em função das quais o instrumental conceitual fora originariamente definido. Como diz o autor de *Para além do capital* (ibid., 521):

Apelar ao espírito da obra de Marx, portanto, significa antes de tudo empreender a *crítica interna* necessária, nas palavras do próprio Marx, isto é, a “modificação significativa” de algumas proposições específicas, à luz da teoria como um todo e, portanto, a remoção de todas as “abstrações” e unilateralidades removíveis.

A segunda consideração teórico-metodológica está associada à primeira e emerge do “caráter incompleto do projeto de Marx”. Diz respeito ao fato de que, em virtude das transformações ocorridas na história, surge para nós a exigência de colocarmos uma *nova questão vital*, cuja resolução é uma das tarefas primordiais do empreendimento crítico socialista atual. Sobre esse novo problema, que exige solução premente, Mészáros (ibid., 521) afirma o seguinte:

a questão vital diz respeito ao possível *deslocamento* das contradições do capital que não podem sequer ser tocadas, para não dizer examinadas sistematicamente, sem uma investigação adequada da estrutura mais abrangente em que tais contradições podem ser deslocadas: a saber, a confrontação global do capital na qualidade de totalidade complexa com a

totalidade do trabalho.⁴³

O terceiro ponto – o mais importante, segundo Mészáros – diz respeito ao “impacto dos acontecimentos sociais pós-marxianos sobre a orientação da teoria” (ibid., 522). Isso não significa que, com uma conjuntura histórica diferente, devamos desconsiderar completamente as teorizações de Marx sobre o capital feitas no passado, e sim que estas devem ser *reavaliadas à luz do presente*. “Os horizontes de uma época histórica definem inevitavelmente os limites de qualquer teoria, mesmo das mais grandiosas” (ibid., 522), afirma o filósofo húngaro. Da época de Marx até nossos dias, muitas coisas se passaram, revoluções ocorreram e foram derrotadas, o capital se transformou, novos tipos de crises e contradições surgiram, etc. Tudo isto deve ser levado em conta, pois, no processo de atualização da teoria marxista.⁴⁴ Como afirma

⁴³ Explicando em que consistiam as preocupações teóricas de Marx em seu tempo histórico, Mészáros comenta o seguinte: “Vimos que as ‘*pressuposições do todo*’, que têm um óbvio significado condicionante para tudo o mais, incluindo a discussão anterior das ‘formas simples’, não poderiam ser explicitadas antes da ‘*quinta seção*’. Esta última deveria analisar o mercado mundial como a estrutura na qual a ‘totalidade dos *momentos*’ se torna visível, junto com a ‘totalidade das *contradições*’, conforme entram em jogo na forma de uma *crise* em escala *global*” (ibid. 521). Em virtude da novidade do cenário histórico, da necessidade de uma *teoria da transição* e do caráter *aberto* da teoria marxista, o filósofo húngaro colocará sob o foco de sua análise, como vimos, a “estrutura mais abrangente” que circunscreve as possibilidades de deslocamento das contradições do sistema do capital.

⁴⁴ Um dos acontecimentos históricos mais significativos para a atualização da crítica marxista levada a efeito por Mészáros é, sem dúvida, o conjunto de experiências sociais e políticas das sociedades denominadas por ele de *pós-capitalistas* (ou *pós-revolucionárias*), em especial a URSS. Como afirma categoricamente o filósofo: “à luz da nossa própria experiência histórica, a *autocrítica* da revolução socialista e seu desdobramento real – que encontramos em Marx apenas como um princípio geral, mencionado brevemente em *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* – devem ser parte integrante da compreensão da realidade contraditória do capital também em suas variedades pós-capitalistas. Compreensivelmente, a obra de Marx não poderia tratar dessa questão vital, já que ele não podia de maneira alguma levar em conta as especificidades históricas nas quais se deram os desconcertantes desenvolvimentos históricos que ao final conduziram à implosão do tipo soviético de sistema pós-capitalista do capital” (ibid., 705-6). Para Mészáros, o capital não deixou de existir nas sociedades pós-revolucionárias, apenas *se desenvolveu contraditoriamente*, revelando novos e obscuros aspectos de sua face monstruosa. É justamente essa original reestruturação do sistema que nos dá uma chave para a consciência de sua “anatomia” e permite, por conseguinte, que tenhamos uma compreensão mais concreta acerca de suas contradições fundamentais. A experiência soviética é fundamental, portanto, para que o filósofo húngaro, depois de realizar um escrutínio crítico sobre as “formas mutantes de controle do capital”, atualize as formulações teóricas de Marx, conceituando o capital com o auxílio de categorias mais adequadas, consistentes e radicais do que habitualmente se tem visto na teoria marxista. (Como o tema se distancia dos objetivos do presente trabalho, não poderemos aqui nos deter nele. Para um maior aprofundamento desta questão, ver o capítulo 17 de *Para além do capital*, intitulado, justamente, *Formas mutantes de controle do capital*).

Mészáros (ibid., 523):

Tal teoria [isto é, a *teoria marxista da transição*, que se está buscando construir a partir da reavaliação da obra de Marx à luz das novas condições históricas] deve ser ao mesmo tempo flexível em suas partes, *conferindo todo peso às circunstâncias reais que se deslocam tortuosamente* [grifo nosso], e firmemente sem concessões em sua orientação estratégica para a nova forma histórica. Hoje, dado o colapso das sociedades do “socialismo real” no ambiente geral da crise estrutural do capital, o exame crítico desses assuntos não é mais uma especulação abstrata sobre algum futuro remoto, como costumava ser na época em que Marx viveu. E, embora Marx pudesse ainda condenar tais especulações como um *desvio* das tarefas reais, hoje a posição é completamente oposta. Evitar esses problemas é que passa a constituir um “desvio” intolerável da necessidade de produzir algumas estratégias viáveis para o futuro em construção.

Aí está, pois, o que Mészáros busca: uma teoria capaz de auxiliar na orientação dos trabalhadores para que superem a alienação inerente ao sistema do capital; uma teoria, portanto, *da transição*, que se guie pelo “espírito da obra de Marx”, que seja, assim, fundamentalmente *autocrítica*, que promova as modificações necessárias ao arcabouço ricamente constituído, que o reavaleie à luz das transformações históricas e enfrente as novas questões que se impõem no presente histórico. Tal é o calibre da tarefa que o filósofo húngaro impôs a si mesmo e que buscou realizar em *Para além do capital*.

Imbuído, pois, de tal propósito, Mészáros irá se centrar, do início ao fim de seu grande livro, na questão das *mediações* - o que significa dizer, mais especificamente, que o filósofo está se inserindo no interior de um debate que foi de preocupação de toda a tradição filosófica ocidental, a saber: resolver o problema sobre o que é a *história*, em que consiste a ação que leva às transformações históricas, e qual é a relação entre a “parte” e o “todo” (ou entre o particular e o universal) nesse movimento.

Assim, depois de descartar as concepções de Hegel e do Lukács de *História e consciência de classe* - mostrando seus postulados acerca

do particular, do geral e do universal, o ponto de vista adotado por estes grandes pensadores, as premissas de que partiam, a forma como desenvolviam suas reflexões, as inversões ideológicas realizadas, as conseqüentes mistificações que suas conclusões acarretam e, sobretudo, aquilo que tais tipos de formulações escondem -, o filósofo húngaro vai se colocar ao lado de Marx quanto à concepção de particular, de geral, de história e principalmente de mediação.

O conceito de história de Marx liga-se à concepção hegeliana de “história do mundo”, contudo tem uma grande diferença em relação a ela, diz Mészáros (ibid., 85):

à grande visão idealista de Hegel da história do mundo se desdobrando idealmente, a interpretação marxista contrapôs um conjunto de acontecimentos e fatos tangíveis, empiricamente identificáveis, que dizem respeito a indivíduos reais em seu ambiente institucional realmente existente. (ibid., 85)

Contra a história que se fundamenta no mundo das idéias, portanto, a história feita por homens reais através de suas ações concretas. Mészáros (ibid., 86) explica, então, que, para Marx, a história é concebida

como a difusão universal do modo de produção mais avançado no quadro de um mercado mundial plenamente desenvolvido – ou seja, como um processo de real “vir-a-ser”, caracterizado por atividades claramente identificáveis de produção e consumo, dentro de seus parâmetros estruturais e institucionais muito bem definidos -, [essa concepção] trouxe com ela a visão correspondente da saída dos antagonismos destrutivos da ordem social prevalecente, pois, de um lado, ela visava, como pré-requisitos de sua realização, o nível mais elevado possível de produtividade – o que, por sua vez, implicava a necessária transcendência de determinadas barreiras e contradições locais e nacionais, bem como uma total integração benéfica e racionalização cooperativa da produção material e intelectual numa escala global. Por outro lado, como inevitável corolário do caráter global da tarefa especificada, antecipava a ação

conjunta das nações industrialmente mais poderosas, de modo a produzir a nova ordem social – em seu modo de funcionamento “universal” objetivo e em seu espírito conscientemente internacionalista.

Marx supera, portanto, Hegel, e Mészáros adota, pois, no contexto de sua teorização, a mesma concepção de história do autor de *O capital*. Contudo, ao assumir essas formulações, não o faz sem realizar também uma concomitante crítica, levada a cabo a partir de uma avaliação a respeito das respostas de Marx a “duas questões fundamentais”: a primeira, o problema da *transição*; a segunda, relacionada ao quadro histórico e global em que se poderia efetivar com sucesso a transição para a nova ordem socialista.

O filósofo húngaro apresenta, então, a concepção de Marx. Para o filósofo alemão, o capital, enquanto complexo de mediações sociometabólicas, é *necessariamente transitório*. A viabilidade deste sistema está confinada a uma fase *histórica* rigorosamente limitada e que precisa ser superada pela intervenção prática radical do projeto socialista. O sistema do capital consiste, pois, num conjunto de mediações articuladas para a dominação do trabalho e que tem uma dinâmica antagônica, destrutiva, e, em última análise, *autodestrutiva*. Por isto, o sistema é finito, limitado no tempo. Diante de tal constatação, o projeto emancipatório é definido como *alternativa radical* à ordem material estabelecida. Se o capital aliena radicalmente o controle dos indivíduos sobre o metabolismo social, o socialismo é a restituição aos “produtores associados” desse controle perdido. Como explica Mészáros (*ibid.*, 88):

Em outras palavras, o projeto socialista teria de ser realizado como um *modo de controle sociometabólico qualitativamente diferente*: um controle constituído pelos indivíduos de tal maneira que não fosse deles *alienável*. Neste aspecto, para ser bem-sucedido, teria de ser um modo de controle capaz de regular as funções produtivas materiais e intelectuais dos intercâmbios de mediação dos indivíduos entre si mesmos e, por natureza, não *vindo de cima* – a única maneira em que a “mão invisível” *supra-individual* poderia afirmar seu poder nada benevolente, usurpando os poderes

interindividuais de tomada de decisão -, mas sim emergindo da *base social mais ampla possível*.

Marx acreditava que o capitalismo se desenvolveria produzindo uma massa cada vez maior de pobres e despossuídos nos países do centro do sistema. Estes, atuando conjuntamente de forma revolucionária, acabariam por enterrar definitivamente a formação social degradante em que viviam, dando origem a uma outra, qualitativamente superior. Mészáros, contudo, faz alguns ajustes críticos em relação às teses originais do filósofo alemão, isto é, começa a confrontar tal teoria com a própria história e conclui que esta, em certo sentido, superou a teoria da transição de Marx. Ou seja, o quadro histórico é novo, o que requer, justamente, uma *nova teoria da transição*. Mas o que se alterou de lá para cá? As condições que superaram a teoria da transição de Marx foram, principalmente, segundo o filósofo húngaro, o imperialismo, o capital monopolista e os novos países capitalistas que se desenvolveram ao redor do globo. As teorizações de Marx foram, portanto, limitadas pela sua própria conjuntura de origem.

Contudo, na obra do próprio Marx há também uma outra concepção não devidamente explorada: a idéia, exposta em uma carta a Engels, em 8 de outubro de 1858, que dizia que o capital estava se expandindo pelos quatro cantos do mundo e que, portanto, ainda estava *em ascensão*. Mészáros explora essa hipótese não aprofundada por Marx e passa a se preocupar em apontar as determinações fundamentais desse quadro original, a nova situação histórica que se estabeleceu e que superou a teoria da transição de Marx, exigindo, assim, a necessidade de uma teoria diferente acerca da transição socialista.

O filósofo húngaro trata de delinear, então, a nova conjuntura que se apresenta em nossos dias. Ele afirma que hoje está *consumada* a fase histórica *de ascendência* do capital. Conforme suas palavras (ibid., 92):

Ao longo do último século, é certo que o capital invadiu e subjugou todos os cantos de nosso planeta, tanto os pequenos como os grandes. No entanto, ele se mostrou absolutamente incapaz de resolver os graves problemas que as pessoas têm de enfrentar na vida cotidiana pelo mundo afora. No mínimo, a penetração do capital em cada um dos cantos do mundo “subdesenvolvido” só agravou esses problemas. Ele prometia “modernização”, mas, depois de muitas décadas

de intervenção trombeteada em alto e bom som, só ofereceu a intensificação da pobreza, a dívida crônica, a inflação insolúvel e uma incapacitante dependência estrutural. [...]

As coisas mudaram bastante nessas últimas décadas, em relação ao passado expansionista. O deslocamento das contradições internas do capital podia funcionar com facilidade relativa na fase da ascendência histórica do sistema. Sob tais condições, era possível tratar de muitos problemas varrendo-os para baixo do tapete das promessas não cumpridas, como a modernização no “Terceiro Mundo” e uma prosperidade bem maior nos países “metropolitanos”, afirmada com base na expectativa da produção de um bolo que cresceria infinitamente. Todavia, a consumação da ascendência histórica do capital altera radicalmente a situação. A esta altura, já não é mais plausível fazer novas séries de promessas vazias, mas as velhas promessas devem ser varridas da memória, e determinadas conquistas reais das classes trabalhadoras nos países capitalistas avançados devem ser “roladas”, no interesse da sobrevivência da ordem socioeconômica e política vigente.

A consumação da ascendência histórica do capital produziu um novo quadro histórico que é preciso agora conhecer em profundidade, a fim de que se possa extrair daí a estratégia de superação do sistema e a teoria da transição. Mészáros se debruça, então, sobre tal problema visando demonstrar como o complexo sociometabólico atualmente estruturado é de fato uma “*exceção* e não a regra, no que diz respeito ao intercâmbio produtivo dos seres humanos com a natureza e entre si” (ibid., 96).

Nesse sentido, o filósofo húngaro passa a discorrer sobre como a atividade social humana é sempre uma atividade *mediada*.⁴⁵ Em seu

⁴⁵ Vale dizer que, no seu percurso para decifrar o enigma das mediações de segunda ordem do capital, Mészáros afirma a necessidade de se lançar mão de uma abordagem *ontológico-social* para o sucesso de tal empreitada. Nas suas palavras: “Segundo Marx, a natureza do capital permanece a mesma tanto em sua forma desenvolvida como na subdesenvolvida. Isto não é absolutamente uma sugestão de que o capital possa fugir às restrições e limites da história, inclusive à delimitação histórica de seu período de vida. Para tornar inteligíveis esses

processo de vida, em seu movimento constitutivo, em seu *vir-a-ser*, homens e mulheres constroem os *meios* necessários para satisfazer as suas mais variadas necessidades. A mediação mais fundamental de todas é a *atividade produtiva*. É através dela que os indivíduos, em conjunto, estabelecem o intercâmbio com a natureza, extraem dela os elementos que precisam, modificam-nos conforme o seu desejo, dando à luz assim criações riquíssimas. Nesse contexto, o capital também é um complexo de mediações, constituído igualmente pela atividade produtiva, só que terrivelmente problemático. O que define o capital é o fato de ele entrar em conflito com os produtores, subjugando-os e extraíndo deles muito mais do que aquilo que de fato necessitariam para a satisfação das suas necessidades – isto é, o *trabalho excedente*.⁴⁶ O capital, diz Mészáros, é

problemas não devemos situá-los num ‘círculo dialético’ hegeliano determinado pela classe, mas no quadro de uma *ontologia social dialética de fundamentação objetiva* [grifo nosso], que não deve ser confundida com as tradicionais variedades teológicas ou metafísicas da ontologia. A identidade das formas desenvolvida e subdesenvolvida do capital só se aplica à sua natureza mais profunda, não à sua forma e a seu modo de existência sempre historicamente adaptados” (ibid., 184). O tema da ontologia não é novo na obra de Mészáros. Em verdade, suas discussões sobre o assunto remontam à década de 1960 – os *aspectos ontológicos e morais* da teoria da alienação, apresentados no 6º capítulo de seu magnífico ensaio dedicado aos *Manuscritos econômico-filosóficos*, de Marx. Mas, à diferença daquele célebre escrito – constituído de um comentário filosófico –, o que se apresenta em *Para além do capital* é uma *investigação concreta*, de cunho ontológico, sobre o sistema sociometabólico atualmente estabelecido. É interessante perceber, nesse contexto, a profunda influência que tem o autor da *Ontologia do ser social* sobre o pensamento de Mészáros. Essa influência se faz, evidentemente, a partir de um profundo diálogo *crítico* com as proposições lukácsianas enunciadas nos seus escritos de maturidade. Por um lado, Mészáros não renuncia a uma abordagem ontológica do capital – como queria Lukács; por outro, não assimila simplesmente, sem maiores considerações, as concepções de seu mentor filosófico: pelo contrário, submete-as a um radical escrutínio crítico, tendo o conceito de *mediação* como objeto central de atenção. Nesse movimento, Mészáros *descarta* o conceito de mediação de Lukács, por considerá-lo contraditório, e busca, por isso, ir além das formulações de seu mestre. Parece-nos mesmo que, para a teorização ontológica do sistema do capital, Mészáros procede mesmo uma superação dialética (no sentido da *Aufhebung* hegeliana) das concepções de Lukács quanto ao tema da mediação. Para uma compreensão mais exaustiva de como se dá essa interlocução crítica, remetemos à leitura dos capítulos 6 a 10 de *Para além do capital*.

⁴⁶ Como se sabe, Mészáros não é o primeiro autor a utilizar o conceito de excedente (como *trabalho excedente*) – e não meramente o de *mais-valia* – como objeto central da teorização marxista. Antes dele, Baran e Sweezy, nas décadas de 1950 e 1960, já o haviam feito. No prefácio à edição norte-americana de *A economia política do desenvolvimento*, Baran estabeleceu – lançando mão, para sua teorização, além d’*O capital*, também dos *Grundrisse* – “a chave do entendimento dos princípios práticos do capitalismo: o conceito de ‘excedente econômico’” (1984, 16-7), conceito este explicado claramente por um comentarador do seguinte modo: “a parcela da produção corrente de uma sociedade que transcende as necessidades do seu consumo corrente, incluindo-se no mesmo a depreciação dos equipamentos que ela emprega num dado período de produção. O volume e a natureza dos investimentos adicionais efetuados por essa sociedade no referido período de produção dependem fundamentalmente das dimensões e do modo de utilização do excedente econômico gerado pela sua produção

corrente” (SZMRECSÁNYI, 1984, XV). É importante apreender também, nesse contexto, as distinções que o célebre economista marxista norte-americano faz, já no capítulo II de seu referido livro, sobre o conceito de excedente econômico. A primeira, diz Baran, é o excedente econômico *efetivo*, “isto é, a diferença entre o produto social *efetivo* de uma comunidade e seu *efetivo* consumo. O excedente econômico efetivo compreende, obviamente, parcela menor do produto social que a abrangência pela noção marxista de mais-valia. Lembramos que a mais-valia é representada pela diferença entre o produto líquido global e a renda real da força de trabalho. O ‘excedente econômico efetivo’, definido acima abrange apenas a parcela de mais-valia que é *acumulada*: em outras palavras, não inclui o consumo da classe capitalista, os dispêndios governamentais com a máquina administrativa, as forças armadas etc.” (1984, 51). Depois, temos o excedente econômico *potencial*, como a “diferença entre o produto social que *poderia* ser obtido em um dado meio natural e tecnológico, com o auxílio dos recursos produtivos realmente disponíveis, e o que se pode considerar como consumo indispensável. Este tipo de excedente é, também, uma parcela de produto diferente do que poderia representar a mais-valia, no sentido que lhe dá Marx. *Exclui*, de um lado, elementos de mais-valia como consumo *indispensável* dos capitalistas, os dispêndios *indispensáveis* da administração governamental etc.; compreende, de outro lado, o que não é abrangido pelo conceito de mais-valia – a produção que se perde em virtude do subemprego ou do mau emprego de recursos produtivos” (ibid., 52). Esse tipo específico de excedente aparece, segundo Baran, sob quatro formas, “a *primeira* das quais é o consumo supérfluo da sociedade (predominantemente por parte dos grupos de mais alta renda, mas, em alguns países, como os Estados Unidos, também por parte das chamadas classes médias); a *segunda* é a produção que deixa de ser realizada face à existência de trabalhadores improditivos; a *terceira* é a produção que se perde em virtude da organização irracional, e propensa ao desperdício, do aparelho produtivo existente; a *quarta* é a produção que não se obtém devido à existência de desemprego originado, fundamentalmente, pela anarquia da produção capitalista e pela deficiência da produção efetiva” (ibid. 52). Finalmente, temos o excedente econômico *planejado*, que “é aplicável tão somente ao planejamento econômico global de uma sociedade socialista. Tal excedente é a diferença entre o produto social ‘ótimo’ que a sociedade pode realizar em ambiente natural e tecnológico historicamente dado, segundo uma planejada utilização ‘ótima’ dos recursos produtivos disponíveis, e um volume ‘ótimo’, previamente escolhido, de consumo” (1984, 65). Nesse contexto, Szmrecsányi explica que, “quanto ao *excedente econômico planejado*, a comparação com a mais-valia se torna desnecessária, visto que tanto o nível do consumo como o volume do excedente gerado pela produção deixam de ser determinados em termos de expropriação e de acumulação capitalista, e passam a refletir as preferências da sociedade como um todo no que se refere ao consumo no presente e no futuro. Trata-se de uma modalidade de excedente apenas alcançável no regime socialista” (1984, XVIII). Pelo que foi dito, fica claro, portanto, que, para Baran, *excedente econômico não é sinônimo de mais-valia*. Mais tarde, Baran e Sweezy, no seu também clássico *Capitalismo monopolista*, desenvolverão largas análises com o auxílio desse conceito, afirmando que o “excedente econômico, na definição mais breve possível, é a diferença entre o que a sociedade produz e os custos dessa produção. O volume do excedente é um índice de produtividade e riqueza, da margem de liberdade que a sociedade tem para atingir as metas a que se proponha chegar. A composição do excedente mostra como é utilizada tal liberdade: quanto é investido na expansão de sua capacidade de produção, quanto é consumido de várias formas, quanto é desperdiçado e de que modo. [...] numa sociedade onde impera o regime do capitalismo monopolista altamente desenvolvida o excedente assume muitas formas e disfarces. É por esta razão que preferimos o conceito de ‘excedente’ à tradicional ‘mais-valia’ marxista, que provavelmente se identifica para a maioria das pessoas conhecedoras da teoria econômica marxista como igual à soma de lucros + juro + renda. É certo que Marx demonstra – em passagens esparsas de *O Capital* e *Teorias da Mais-Valia* – que a mais-valia também compreende outros itens, como as receitas do Estado e Igreja, as despesas de transformação de mercadoria em dinheiro e os salários dos trabalhadores improditivos. Em geral, porém, tratou-

uma forma de mediação *antagônica*, e esse antagonismo reside exatamente no exercício de um controle hierárquico, fetichista, perdulário e, hoje mais do que nunca, *destrutivo* sobre o metabolismo social.

Ora, podemos ser levados a perguntar aqui: por que é preciso que nos centremos em tais assuntos? Por que é necessário compreender, primeiramente, as mediações de segunda ordem do *capital* para a formulação de uma teoria da educação transformadora? Respondemos: porque é unicamente com esse sistema concretamente avaliado que se poderá elaborar uma estratégia *política* – dentro da qual uma proposta de educação transformadora será inserida - capaz de orientar ações que visem superar tal forma de regulação do metabolismo social humano. A alternativa socialista é viável, diz o autor de *Para além do capital*, “apenas na condição de que o antagonista do capital avalie estrategicamente as potencialidades assim como as limitações estruturais do seu adversário de um ponto de vista global” (ibid., 389). Somente um escrutínio crítico radical desse sistema poderá nos mostrar possíveis caminhos e formas de ação rumo a uma sociedade emancipada. Analisemos, então, como Mészáros busca decifrar as potencialidades e as limitações estruturais do capital.

Como mencionamos, o capital é, segundo o filósofo húngaro, um sistema de mediações de *segunda ordem*, profundamente *antagônico*, que se sobrepõe às mediações de *primeira ordem* da atividade produtiva. Nas palavras do autor de *Para além do capital* (ibid. 71):

As mediações de segunda ordem do capital – ou seja, os meios alienados de produção e suas “personificações”; o dinheiro; a produção para a troca; as variedades de formação do Estado pelo capital em seu contexto global; o mercado mundial – sobrepõem-se, na própria realidade, à atividade produtiva essencial dos indivíduos sociais e na mediação primária entre eles.⁴⁷

os como fatores secundários, excluindo-os de seu esquema teórico básico. Afirmamos que sob o capitalismo monopolista este procedimento já não se justifica, e esperamos que uma modificação de terminologia ajude a efetuar as modificações necessárias na posição teórica” (1966, 19-20). É importante mencionar as teorizações desses dois importantes autores porque Mészáros – com algumas sutis modificações conceituais – se mostrará, em *Para além do capital*, bastante influenciado por ambos.

⁴⁷ Em outro ponto de sua argumentação, Mészáros (ibid. 180) apresenta uma lista detalhada das mediações de segunda ordem do capital, a saber: a família nuclear; os meios alienados de

Tais mediações constituem um “círculo vicioso do qual aparentemente não há fuga” (ibid., 179), visto que elas se interpõem entre os seres humanos e as condições fundamentais para a sua reprodução, a atividade produtiva e a natureza. Em virtude da preponderância dessas mediações de segunda ordem, esconde-se o fato de que as condições da reprodução social *só podem ser garantidas, justamente, pela mediação da atividade produtiva*, que, diz Mészáros, “não somente em nossa própria era, mas enquanto a humanidade sobreviver – é inseparável da atividade produtiva *industrial* altamente organizada” (ibid., 179).

A formação das mediações do sistema do capital foi um processo cumulativo. O filósofo explica que, em termos históricos, é possível identificar “três conjuntos de determinações que permanecem incorporadas à constituição do sistema do capital, como se fossem ‘camadas geológicas’ ou ‘arqueológicas’” (ibid., 206). Em termos cronológicos, a camada mais recente pertence à fase *capitalista* do desenvolvimento do capital, que vem de cerca de quatrocentos anos atrás. A camada intermediária envolve um espaço de tempo maior, abarcando os séculos em que “emergem e se consolidam algumas mediações particulares de segunda ordem do capital, como acontece por exemplo com o capital monetário e comercial” (ibid., 206). Tais formas de mediação correspondem, diz Mészáros, àquilo que Marx chama de *subordinação formal do trabalho ao capital* – isto é, a exploração que se baseia no prolongamento do tempo do trabalho -, em contraposição à *subordinação real do trabalho ao capital*, tal como ocorre nas condições históricas específicas do capitalismo – ou seja, a exploração

produção e suas personificações; o dinheiro; os objetivos fetichistas da produção (submetidos às exigências de expansão e acumulação do capital); o trabalho “estruturalmente separado da possibilidade de controle” - e que nas sociedades capitalistas aparece como trabalho assalariado e nas sociedades de capital pós-capitalistas assume a forma de “força de trabalho politicamente dominada”; as várias formas de Estado do capital; e o “incontrolável *mercado mundial*”, em cuja estrutura os participantes do sistema devem se integrar e se adaptar. O filósofo lista também (ibid. 213) as mediações de primeira ordem da atividade produtiva: a regulação da atividade reprodutora biológica em conformidade com o tamanho da população sustentável e os recursos disponíveis; a regulação do intercâmbio com a natureza, que produz os bens, os instrumentos, as “empresas produtoras” e os conhecimentos necessários “para gratificação do ser humano”; o estabelecimento de “relações adequadas de troca”; organização, coordenação e controle de atividades de modo que se assegurem e preservem os recursos materiais e culturais exigidos por uma adequada reprodução sociometabólica; a alocação racional de recursos a fim de combater a escassez; e normas e regulamentos para a ordenação da sociedade em conformidade com as demais mediações. Nenhum desses elementos de mediação, diz Mészáros, exige hierarquias estruturais para o controle da reprodução sociometabólica.

caracterizada “pela produção em larga escala envolvendo ciência e maquinaria e assegurando o predomínio da mais-valia *relativa*” (ibid., 708). Por fim, a “camada geológica” mais antiga do desenvolvimento do capital é aquela que produziu, segundo o filósofo húngaro (ibid., 206-7),

formas de dominação que absolutamente não são características do modo de funcionamento do sistema do capital, mas nele são posteriormente reproduzidas numa forma adequada à tendência geral de seu desenvolvimento. Assim, a *divisão* hierárquico-estrutural *do trabalho*, que, em seu devido momento, assume uma série de formas de *dominação de classes*, precede historicamente até as mais embrionárias manifestações do modo de controle do processo sociometabólico pelo capital. Contudo, através das mediações de segunda ordem do capital, a antiga divisão hierárquica do trabalho social assume uma forma historicamente específica, que pode explorar plenamente e de início utilizar para acumulação do capital a subordinação *formal* do trabalho ao capital – base em que o cada vez mais poderoso capital pode chegar à incomparavelmente mais produtiva e lucrativa *subordinação* do trabalho a si mesmo, resultando no triunfo global do sistema do capital plenamente desenvolvido, sob a forma da produção de mercadorias universalmente difundida. O mesmo acontece com todas as formas de dominação historicamente precedentes: elas se subordinam ou são incorporadas às mediações de segunda ordem específicas do sistema do capital, da família às estruturas de controle do processo de trabalho, e das variadas instituições de troca discriminadora até o quadro político de dominação de tipos muito diferentes de sociedades.

Portanto, os elementos constitutivos do sistema do capital (capital monetário, produção de mercadorias, divisão hierárquica do trabalho, etc.) existem desde muito tempo - alguns deles vêm de milênios atrás. Nas sociedades antigas, por exemplo, onde algumas de tais mediações já se faziam presentes – articuladas de forma *sui generis* com outros tipos diversos de mediações -, não foram *dominantes*, e sim *subordinados* a tais *sistemas específicos de controle sociometabólico*.

Somente nos últimos séculos, quando do advento da burguesia, o capital - articulando-se, agora, como sistema, a vários novos elementos -, começou a se afirmar de modo a *dominar* o metabolismo social humano. Esse sistema, com o passar da história, se fez como *totalidade* subordinando a si, justamente, todos os demais elementos do complexo social, e realizando-se, enfim, como “produção generalizada de mercadorias”. No seu interior, pois, todas as coisas se tornam passíveis de serem compradas e vendidas, tudo passa a ser negociado no mercado, inclusive a própria força de trabalho.

As formas anteriores de controle sociometabólico, explica Mézáros, orientavam sua produção *para o uso* e possuíam um “alto grau de suficiência”. Mas, justamente, por causa disso, elas eram vulneráveis aos elementos que viriam a compor o sistema do capital - que já operavam no interior desses complexos, ainda que em escala limitada - pois estes *não precisavam se restringir aos limites da autosuficiência*.

O capital, como sistema, se formou pela libertação das restrições das formações sociais anteriores, afirmando-se como modo de controle sociometabólico e abandonando a auto-suficiência, deixando para trás, também, nesse processo, as considerações pelo *uso* (isto é, pelo *valor de uso*) e subordinando esse elemento ao *valor de troca*. A produção passou a se organizar, portanto, a partir dos “imperativos fetichistas do valor de troca”, fenômeno que exige sempre um processo de *expansão continuada*. Configurou-se, assim, uma nova forma histórica de controle do metabolismo social, o *sistema do capital*, que adotou a *forma econômica* de extração do *trabalho excedente* como produção de *mais-valia*.

A conformação concreta da nova ordem social só foi possível, como explica Mézáros, “pelo *redimensionamento qualitativo* dos antecedentes históricos do capital, ao contrário do que diz a explicação eternizadora do pensamento burguês, concebido do ponto de vista do sistema já desenvolvido do capital” (ibid., 207). Isto é, aquelas diversas mediações, que existiam desde há muito tempo, nas mais variadas formações sociais, quando se articularam em torno do *sistema do capital*, adquiriram uma nova forma específica, *qualitativamente diferente* daquilo que eram antes dessa fusão acontecer.

O filósofo explica que, durante o período histórico de formação do sistema, esse “redimensionamento qualitativo” se deu com base na afirmação de algumas *tendências*, as quais listamos brevemente: 1) uma tendência *econômica* para a produção e para o controle sobre o processo de reprodução social; 2) um alto grau de *homogeneização* das formas e

instituições de intercâmbio social, sempre subordinadas ao princípio econômico citado (a consequência disso é que tal processo favoreceu a coesão global do sistema e facilitou o seu controle sobre os indivíduos); 3) a busca pela *expansão e acumulação*, que aparecem agora como meta fundamental da atividade econômica; e 4) “a instituição e o aperfeiçoamento da *igualdade formal* e da *desigualdade substantiva*” (ibid., 209), de acordo com a tendência de homogeneização do princípio econômico.

Deve ser sublinhado, ainda, nesse contexto, que as tendências acima listadas puderam se afirmar *exclusivamente* na *fase de ascensão do desenvolvimento histórico do capital*. Mészáros esclarece que, nas últimas décadas do século XX, houve, em contrapartida, “uma significativa inversão de todas as tendências aqui mencionadas” (ibid. 209), fruto da aproximação do sistema do capital de seus *limites absolutos*.⁴⁸

São tais elementos, o conjunto de mediações de segunda ordem do capital, que entram em relação de *antagonismo* com a atividade produtiva humana, produzindo efeitos devastadores. Como explica apropriadamente o filósofo húngaro (ibid., 213),

graças às mediações de segunda ordem do capital cada uma das formas primárias é alterada de modo a se tornar quase irreconhecível, para adequar-se às necessidades expansionistas de um sistema fetichista e alienante de controle sociometabólico, que subordina absolutamente tudo ao imperativo de acumulação do capital.

Ressalte-se que Mészáros chega, aqui, a um ponto central de sua análise, a saber: todo o conjunto de mediações que mencionamos, com suas “camadas geológicas” e tendências históricas, não compõe, simplesmente, um aglomerado de “entidades materiais”. Em verdade, constituem, “*em última análise, uma forma incontrollável de controle sociometabólico*” (ibid., 96). Esse *conjunto dinâmico de relações sociais* é, de fato, como explica o autor de *Para além do capital* (ibid., 96), a mais poderosa

estrutura “*totalizadora*” de controle à qual tudo o mais, inclusive seres humanos, deve se ajustar, e

⁴⁸ Veremos em seguida em que consistem os limites absolutos do sistema do capital.

assim provar sua “viabilidade produtiva”, ou perecer, caso não consiga se adaptar. Não se pode imaginar um sistema de controle mais inexoravelmente absorvente – e, neste importante sentido, “totalitário” – do que o sistema do capital globalmente dominante, que sujeita cegamente aos mesmos imperativos a questão da saúde e a do comércio, a educação e a agricultura, a arte e a indústria manufatureira, que implacavelmente sobrepõe a tudo seus próprios critérios de viabilidade, desde as mais íntimas relações pessoais aos mais complexos processos de tomada de decisão dos vastos monopólios industriais, sempre a favor dos fortes e contra os fracos.

Impossível ressaltar suficientemente este ponto: o capital é uma estrutura totalizadora de *controle*, que se estabelece sobre a atividade produtiva de maneira a lhe extrair compulsivamente o *trabalho excedente*. A relação de produção que aí se afirma é de *dominação* e *subordinação*, onde todos os sujeitos envolvidos nessa dinâmica se tornam interdependentes uns dos outros. Nesse contexto, uma das conseqüências mais perniciosas é que esse conjunto de práticas *esconde* o substrato das *relações reais* sob uma aparência de *relações entre coisas*. Mészáros explica como isso se dá com auxílio de passagem marcante de Marx:

A constante venda e compra de capacidade de trabalho, e a confrontação constante entre o trabalhador e a mercadoria produzida pelo próprio dono, como comprador da sua capacidade de trabalho e como capital constante, aparece apenas como a *forma mediadora* da sua submissão ao capital... *Mascara* como mera *relação de dinheiro* a real transação e a dependência perpétua que são constantemente renovadas por essa mediação de venda e compra. As condições deste *comércio* não são apenas constantemente reproduzidas; além disso, o que um compra, e o que o outro é obrigado a vender, é o resultado do processo. A renovação constante desta relação de *venda e compra* só medeia a permanência da relação específica de dependência, conferindo a ela a *aparência* enganosa de uma transação, um contrato entre *proprietários de mercadoria* que

têm direitos iguais e que se confrontam de modo igualmente livre. (MARX, apud Mészáros, *ibid.*, 776-7)

Nesse processo, o sistema exige ininterruptamente a formação de *personificações do capital*, isto é, indivíduos que internalizam os imperativos dessa forma social histórica e assumem como sentido de suas vidas realizar na prática as determinações fetichistas do complexo em questão. Aqui, mais uma vez, vale a pena transcrever uma passagem bastante sintética de Mészáros, onde são listados estes e os demais elementos fundamentais da dinâmica do capital citados anteriormente. Afirma o filósofo húngaro (*ibid.*, 781):

As características essenciais que definem todas as possíveis formas do sistema do capital são: *a mais elevada extração praticável do trabalho excedente por um poder de controle separado, em um processo de trabalho conduzido com base na subordinação estrutural hierárquica do trabalho aos imperativos materiais da produção orientada para a acumulação - “valor sustentando-se a si mesmo” (Marx) – e para a contínua reprodução ampliada da riqueza acumulada.* As formas particulares de personificação do capital podem variar consideravelmente, contanto que as formas assumidas se moldem às exigências que emanam das características definidoras essenciais do sistema.

O capital é, assim, um sistema de mediações que exerce, alienada e fetichisticamente, uma forma de controle hierarquicamente estruturada sobre a atividade produtiva, de modo a lhe extrair o trabalho excedente, buscando acumulação e expansão infinitas. Aqui, é preciso ressaltar mais um ponto importante: *não são* os indivíduos que compõem o conjunto de personificações do capital que controlam o sistema. O capital é, de fato, como diz Mészáros, *incontrolável*. Isso quer dizer que *é o próprio conjunto de relações sociais que compõe o sistema* que se processa *automaticamente*, submetendo os indivíduos inseridos em seus limites à sua dinâmica auto-constitutiva. Essa estrutura é, em verdade, “um sistema de controle *sem sujeito*” (*ibid.*, 125) que se afirma sobre os indivíduos sociais. Apesar de longo, devemos transcrever mais um excerto através do qual o filósofo húngaro

(ibid., 126) explica a natureza de tal processo:

Esse modo peculiar de *controle sem sujeito*, em que o controlador é na verdade controlado pelas exigências fetichistas⁴⁹ do próprio sistema do capital, é inevitável, devido à separação radical entre *produção e controle* no âmago deste sistema. No entanto, uma vez que a função de controle assume uma existência à parte, devido ao imperativo de subjugar e manter permanentemente sob sujeição os produtores, apesar de seu *status* formal de “trabalho livre”, os controladores *particulares* dos microcosmos⁵⁰ reprodutivos do capital devem sujeitar-se ao controle do próprio *sistema*, pois, ao deixar de fazê-lo, estariam destruindo sua coesão como sistema reprodutivo viável. [...]

O sistema do capital se baseia na alienação do controle dos produtores. Neste processo de alienação, o capital degrada o trabalho, sujeito

⁴⁹ *Fetichismo*, segundo Mészáros, significa, resumidamente, que, sob o modo de controle sociometabólico do capital, um determinado tipo de relação entre os homens assume diante deles “a forma fantástica de um relacionamento entre coisas”, para que “sua própria ação social assuma a forma de ação de objetos que dominam os produtores em vez de serem por eles dominados” (MARX, apud Mészáros, ibid., 281). Em outro lugar, temos uma definição ainda mais completa: “Isso [o fetichismo] significa que todas as classes de pessoas ativas no interior da estrutura de determinações inter-relacionadas do capital são confrontadas por um conjunto de inescapáveis imperativos estruturais. Por isso – precisamente porque são *imperativos estruturais* objetivos – eles devem se refletir nas conceituações, assim como adequadamente implementados por meio de ações tanto da administração como do trabalho. Daí o papel do ‘fetichismo da mercadoria’ que dela emerge. Pois, no plano das tradicionais confrontações competitivas e ‘disputas trabalhistas’, a estrutura de mercadoria desvia a atenção de uma alternativa *estratégica* viável ao sistema dominante e faz a disputa se centrar em questões econômicas *parciais*. Como resultado, o trabalho, mesmo quando bem-sucedido em suas demandas formuladas em tais termos – em uma fase expansionista do desenvolvimento –, permanece firmemente acorrentado ao círculo vicioso do sistema do capital” (ibid., 626). Para superar esse “poder das coisas”, que “impõe os imperativos materiais da ordem orientada-para-a-expansão do capital sobre *todos* os membros da sociedade, incluindo as personificações do capital” (ibid. 929), é necessária, como veremos mais à frente, a superação da “determinação conflitante do processo de trabalho”.

⁵⁰ *Microcosmos* quer dizer, aqui, precisamente, “as unidades socioeconômicas reprodutivas” (ibid., 118) do sistema. É preciso deixar claro isto, pois, em outros contextos da sua teorização, o filósofo usa o termo *microcosmos* para fazer referência à *família* enquanto micro-unidade da formação social abrangente.

real da produção social, à condição de objetividade reificada – mero “fator material de produção” - e com isso derruba, não somente na teoria, mas na prática social palpável, o verdadeiro relacionamento entre sujeito e objeto. Para o capital, entretanto, o problema é que o “fator material de produção” não pode deixar de ser o sujeito real da produção. Para desempenhar suas funções produtivas, com a consciência exigida pelo processo de produção como tal – sem o que deixaria de existir o próprio capital -, o trabalho é forçado a aceitar um outro sujeito acima de si, mesmo que na realidade este seja apenas um pseudo-sujeito. Para isto, o capital precisa de personificações que façam a mediação (e a imposição) de seus imperativos objetivos como ordens conscientemente exequíveis sobre o sujeito real, potencialmente o mais recalcitrante, do processo de produção. (As fantasias sobre a chegada do processo de produção totalmente automatizado e sem trabalhadores são geradas como a eliminação imaginária deste problema.)

A forma de controle - alienada dos produtores - exercida pelo sistema do capital sobre o metabolismo social subverte, portanto, a *relação entre sujeito e objeto*. Os produtores, sujeitos reais da atividade produtiva, passam a ser controlados pelos frutos de sua produção. Transformam-se, assim, em “coisas” (“condição de objetividade reificada”), ao passo que o capital configura-se como o “pseudo-sujeito” dessa dinâmica. O *fetichismo* compõe, assim, a lógica do sistema. Tudo isso se processa automaticamente, independentemente da vontade consciente dos indivíduos que realizam tais processos. As personificações do capital apenas se adaptam ao conjunto de imperativos determinados pelo sistema. Eles não controlam, de fato, o complexo em que estão inseridas. É este que, em verdade, os controla e os subjugam. O capital *não pode*, pois, ser controlado; pode apenas ser *superado*. Mészáros (ibid., 140) explica que:

o sistema do capital permanece incontrolável precisamente porque o relacionamento estrutural objetivo entre a intenção consciente e a exigência expansionista objetiva não pode ser *revertido* dentro dos parâmetros deste sistema

sociometabólico particular em favor de intenções verdadeiramente controladoras (isto é, intenções que deixariam a própria expansão sujeita ao teste das limitações positivamente justificadoras). Não pode haver espaço para intenções operacionais conscientemente executadas – ou seja, realmente autônomas – no quadro de referências estrutural do capital, porque os imperativos e as exigências rigorosamente *instrumentais* do sistema como um todo devem ser impostos e *internalizados pelas* personificações do capital como “suas intenções” e “suas motivações”. Qualquer tentativa de afastamento da necessária instrumentalidade resulta em intenções frustradas e nulificadas, ou seja, inteiramente quixotescas. O sistema segue (e implacavelmente afirma sobre todos os indivíduos, inclusive suas personificações “controladoras”) as próprias “determinações férreas”, não importando a gravidade de suas implicações até para a sobrevivência humana e num prazo nem assim tão longo.

A constatação de que o capital constitui um conjunto de relações sociais que se processa automaticamente, independente das “intenções operacionais conscientemente executadas”, que obriga de fato os indivíduos que participam da sua dinâmica a realizar seus imperativos de expansão, acumulação e extração de trabalho excedente e converterem-se assim em suas “personificações”, tem enormes conseqüências políticas. Tudo isso significa, segundo o filósofo húngaro, que o capital *não pode ser eliminado por meio de reformas*. São inúteis, nesse sentido, as propostas e intenções dos social-democratas de todos os matizes. Mézáros (ibid., 836) deixa isso claro ao afirmar que:

O fato de o capital, como um modo de reprodução sociometabólico, ser incontrolável – a verdadeira *causa sui* compatível com “melhorias e corretivos” dos *efeitos e conseqüências*, mas não da base causal do sistema (...) - significa não somente que o capital é *irreformável*, mas também que *não pode compartilhar o poder*, mesmo no curto prazo, com forças que pretendam transcendê-lo como “objetivo final”, não importa quão longo seja o prazo. Esta é a razão pela qual

as estratégias de “reforma gradual” da socialdemocracia tinham que resultar em absolutamente nada em termos de potencial transformador socialista. Enquanto o capital permanecer como o regulador efetivo do sociometabolismo, a idéia de “luta igual” entre capital e trabalho está destinada a permanecer uma mistificação. Isso porque essa é uma idéia perpetuada e realçada pelos rituais de enfrentamento parlamentar dos “representantes do trabalho” com seus adversários legislativos: um enfrentamento “sem competição”, cuja premissa autocontraditoriamente aceita é a permanência da posição material do capital. As limitadas disputas políticas no parlamento, estritamente reguladas por instrumentos e instituições da “violência legítima” que se apóiam na estrutura global de comando político do capital, não podem ser um *enfrentamento contra o capital*, mas entre alguns dos seus *componentes* mais ou menos diferenciados.

Todas essas reflexões lançam novas luzes para a compreensão do que significa *o Estado* dentro da ordem do capital. Na maior parte das vezes, ao longo de sua história, os partidos com raízes nas classes trabalhadoras envidaram seus melhores esforços para a tomada do Estado com vistas a usá-lo instrumentalmente de acordo com seus objetivos de combate ao sistema. Nesse sentido, agiam como se essa mediação específica permitisse a manipulação – a bel-prazer dos que ocupavam os postos estatais centrais – das relações de produção mercantis. Mas Mészáros, seguindo a trilha de Marx, mostra que o capital *não pode ser controlado*, e que ele é, em si mesmo, um conjunto de mediações de segunda ordem que se define, justamente, por controlar o metabolismo social humano e não compartilhar poder acerca de tais processos. Portanto, contra a concepção de que o Estado pode controlar o capital e impor-lhe limites, o autor de *Para além do capital* estabelece que o Estado nada mais é do que uma *mediação* que compõe o sistema. Em outras palavras, o capital toma o Estado como meio – como, para usar as palavras do filósofo húngaro, uma “estrutura de comando singular” - para a realização de sua dinâmica de extração de trabalho excedente, sempre expansiva e acumulativa.

Mészáros explica que a formação do Estado moderno foi uma

exigência absoluta para garantir a produtividade do sistema do capital. Conforme suas palavras: “O capital chegou à dominância no reino da produção material paralelamente ao desenvolvimento das práticas políticas totalizadoras que dão forma ao Estado moderno” (ibid., 106). Nesse contexto, quais as tarefas que precisaram ser realizadas por essa mediação específica? Continuemos com a explicação do filósofo húngaro (ibid., 107):

Em sua modalidade histórica específica, o Estado moderno passa a existir, acima de tudo, para poder exercer o *controle abrangente* sobre as forças centrífugas insubmissas que emanam de unidades produtivas isoladas do capital, um sistema reprodutivo social antagonicamente estruturado. [...] Tomando o lugar do princípio que regia o sistema reprodutivo feudal, passa a existir um novo tipo de microcosmo socioeconômico, caracterizado por grande mobilidade e dinamismo. Contudo, a eficácia desse dinamismo depende de um “pacto faustiano com o diabo”, sem nenhuma garantia de que no momento devido apareça algum deus salvador para derrotar Mefistófeles, quando este vier a reclamar o preço acertado.

O Estado moderno constitui a única estrutura corretiva compatível com os parâmetros estruturais do capital como modo de controle sociometabólico. Sua função é retificar – deve-se enfatizar mais uma vez: apenas até onde a necessária ação corretiva puder se ajustar aos últimos limites sociometabólicos do capital – a falta de unidade em todos os três aspectos referidos na seção anterior.⁵¹

A ação das “*forças centrífugas*” que Mézáros constantemente menciona tem um significado preciso: quer dizer que os microcosmos do capital entram frequentemente “em conflito ou oposição” (ibid., 29),

⁵¹ Os três aspectos dos microcosmos do capital aos quais falta unidade são os seguintes: 1) a *produção* e seu *controle*; 2) a *produção* e o *consumo*; 3) a *produção* e a *circulação*. Mézáros afirma que, nessas três situações, ocorre uma ausência de unidade (ou uma *fragmentação*) que leva frequentemente à formação de *antagonismos sociais*. É com a finalidade de corrigir essa ausência de unidade e evitar tais antagonismos que age o Estado moderno. Ele é, de fato, a “única estrutura” corretiva capaz de realizar tal tarefa.

e requerem, para a sua momentânea harmonização, a ação de um corretivo. Ora, o elemento que promove a retificação dos “microcosmos antagonicamente estruturados” no contexto do sistema é, justamente, o Estado. É nesse sentido que o Estado moderno compõe uma “estrutura de comando fundamental e *sui generis*” (ibid., 120) dentro da ordem de reprodução sociometabólica vigente. Por essa razão, continua o filósofo húngaro, tal instituição pertence de fato à “materialidade do sistema do capital” (ibid., 121), visto que corporifica a *dimensão coesiva* das suas exigências estruturais orientadas para a expansão, acumulação e extração do trabalho excedente. Continua Mézáros: “É isto que caracteriza todas as formas conhecidas do Estado que se articulam na estrutura da ordem sociometabólica do capital” (ibid., 121). O Estado não está, portanto, além, ou à parte, dessa estrutura material mais ampla. Ele constitui um dos seus elementos fundamentais e participa ativamente no *deslocamento das contradições* inerentes ao sistema.⁵²

Por causa disso, Mézáros afirma que é completamente equivocado considerar o Estado como uma *superestrutura* que se ergue sobre um conjunto determinado de forças e relações de produção. Ao contrário, ele deve ser entendido como elemento constituinte da própria *base* do sistema. Argumentando a fim de defender essa tese, o filósofo (ibid., 122-3) estabelece o seguinte:

Para fazer prevalecer o impulso incontrolável da potencialidade produtiva do capital, as múltiplas unidades reprodutivas interagentes devem ser transformadas em um *sistema coerente*, cujo princípio definidor geral e o objetivo orientador é a mais alta extração possível do trabalho excedente. (Em relação a isto, não importa se esta extração será regulada por via política ou econômica, ou mesmo por qualquer combinação e proporcionalidade praticável de ambas.) Sem uma estrutura de comando totalizadora adequada – firmemente orientada para a extração do trabalho excedente –, as unidades dadas do capital não constituem um *sistema*, mas apenas um agregado mais ou menos acidental e insustentável de entidades econômicas expostas aos riscos do desenvolvimento deformado ou da franca

⁵² Mézáros afirma que há uma “reciprocidade dialética” (ibid., 124) entre capital e Estado. E ao ilustrar o sentido da complementaridade entre ambas essas instâncias, o filósofo, em outro ponto de sua obra, compara o Estado a uma “ama-de-leite” para o capital (ibid., 913).

repressão política. [...]

Sem a emergência do Estado moderno, o modo espontâneo de controle metabólico do capital não pode se transformar num sistema dotado de microcosmos socioeconômicos claramente identificáveis – produtores e extratores dinâmicos do trabalho excedente, devidamente integrados e sustentáveis. Tomadas em separado, as unidades reprodutivas socioeconômicas particulares do capital são não apenas *incapazes* de coordenação e totalização espontâneas, mas também *diametralmente opostas* a elas, se lhes for permitido continuar seu rumo disruptivo, conforme a determinação estrutural centrífuga de sua natureza. Paradoxalmente, é esta “ausência” ou “falta” de coesão básica dos microcosmos socioeconômicos constitutivos do capital – devida, acima de tudo, à separação entre o valor de uso e a necessidade humana espontaneamente manifesta – que faz existir a dimensão política do controle socioeconômico do capital na forma do Estado moderno.

Mais à frente, Mészáros (ibid. 124-5) completa esse raciocínio afirmando que

O Estado moderno – na qualidade de sistema de comando político abrangente do capital – é, ao mesmo tempo, o *pré-requisito* necessário da transformação das unidades inicialmente fragmentadas do capital em uma *síntese viável*, e o *quadro geral* para a completa articulação e manutenção deste último como *sistema global*. Neste sentido fundamental, o Estado – em razão de seu papel constitutivo e permanentemente sustentador – *deve ser entendido como parte integrante da própria base material do capital* [grifo nosso]. Ele contribui de modo significativo não apenas para a formação e a consolidação de todas as grandes estruturas reprodutivas da sociedade, mas também para seu funcionamento ininterrupto.

A “base material do capital”, portanto, consiste num complexo sistema de mediações que controlam a reprodução sociometabólica humana, sendo o Estado, dentro dessa dinâmica, um dos elementos mais importantes. O Estado *não é*, então, um ente superestrutural, embora tenha, como diz Mészáros, “sua própria *superestrutura* – a que Marx se referiu apropriadamente como ‘superestrutura legal e política’ – exatamente como as estruturas reprodutivas materiais diretas têm suas próprias dimensões superestruturais” (ibid., 119). Como exemplo dessas “dimensões superestruturais” presentes nas estruturas reprodutivas materiais, o filósofo cita as teorias e práticas de relações públicas, de “administração científica” (como a de F. W. Taylor), de “relações industriais”, etc. Como exemplo, por sua vez, da *superestrutura legal do Estado*, afirma que esta “pode assumir as formas parlamentarista, bonapartista ou até de tipo soviético pós-capitalista, além de muitas outras, conforme exijam as circunstâncias históricas específicas” (ibid., 121). O Estado é, pois, a estrutura de comando político que o sistema usa para dar coesão aos seus microcosmos, nos momentos em que estes entram em antagonismo, ameaçando comprometer assim a viabilidade do complexo total. O Estado desloca esses antagonismos e “harmoniza”, momentaneamente, a dinâmica expansiva do capital.⁵³

O capital se serve, então, do Estado para extrair trabalho excedente.⁵⁴ Mészáros explica que essa extração pode se dar de duas

⁵³ Mas é equivocado pensar que a relação entre capital e Estado é perfeitamente harmoniosa. Na verdade, apresenta tremendas contradições em seu âmago. Um exemplo dado por Mészáros sobre a “dissonância” entre capital e Estado reside no fato dos *capitais nacionais* que, muitas vezes, entrelaçados aos *seus respectivos* Estados nacionais, entram em conflito com *outros* Estados nacionais e seus capitais nativos. O capital “global”, assim, tende a se integrar, ao passo que é incapaz de, nesse mesmo movimento, alcançar uma forma política estatal global, fato que por si só constitui uma grande – e explosiva – contradição.

⁵⁴ A extração de trabalho excedente como elemento central do capital é ressaltada ao longo de todo *Para além do capital*. Parece mesmo que essa determinação possui *centralidade* na definição mézárariana do que seja o capital. Citamos, a título de exemplo, algumas passagens: “A condição material necessária para afirmar com sucesso o imperativo estrutural expansionista do capital é a constante extração do trabalho excedente de uma forma ou de outra, de acordo com as mudanças das circunstâncias históricas” (ibid., 120); “É obsceno chamar de ‘livre e democrático’ um sistema econômico que tem como sua condição material prévia a alienação absoluta das condições de produção dos produtores, e, para seu modo de operação, a imposição permanente de uma estrutura de comando autoritária – tanto nos locais de trabalho como na sociedade em geral – por meio da qual a extração de trabalho excedente é assegurada com a finalidade da reprodução ampliada do capital” (ibid., 938). Mészáros cita também passagens de Marx para fundamentar sua tese: “É uma lei do capital criar *trabalho excedente, tempo disponível*; e só pode fazê-lo se acionar o *trabalho necessário* – ou seja, se entrar em intercâmbio com o trabalhador. É sua tendência, portanto, criar tanto trabalho quanto possível; do mesmo modo, é igualmente sua tendência reduzir o trabalho necessário ao mínimo. [...] O capital deve, portanto, constantemente postular o trabalho *necessário* para

postular o trabalho excedente; ele precisa multiplicá-las (a saber, as jornadas de trabalho simultâneas) para multiplicar seu excedente; mas ao mesmo tempo deve *suspendê-las* como *necessárias*, para poder postulá-las como *trabalho excedente*” (MARX, apud Mészáros, *ibid.*, 620-1). A respeito desse conceito, contudo, devemos destacar o fato de que, nas traduções dos capítulos seis ao vinte da edição brasileira (Boitempo, 2002), realizadas por Sérgio Lessa, parece haver, em alguns momentos, uma certa *ambigüidade* de definição, isto é, quando as categorias de *mais-valia* e *trabalho excedente* parecem – veja-se bem: *parecem* – ser usadas como sinônimos. Cristina Paniago, percebendo a contradição, depois de haver feito uma comparação da tradução brasileira com o original em inglês, enviou uma nota à editora Boitempo dizendo, dentre outras coisas, o seguinte: “‘*extraction of surplus-labour is regulated politically.*’ – ‘*surplus-labour*’ é ‘trabalho excedente’ e não ‘mais-valia’ como foi traduzido. Esse equívoco pode ter ocorrido em outras passagens do livro. (p.737-português e 631-inglês)” (2002, 2). De nossa parte, sem fazermos uma comparação exaustiva, pudemos perceber problemas semelhantes (por exemplo: no capítulo 2 da edição brasileira, mais precisamente à altura da página 121, onde se lê “garantir e proteger as condições gerais da extração da mais-valia do trabalho excedente”, na edição original encontramos simplesmente o seguinte: “securing and safeguarding the overall *conditions of surplus labour extraction* [grifo nosso]” (MÉSZÁROS, 1995, 61). Note-se, então, como o termo *surplus value* (“mais-valia”) não aparece no original em inglês. Parece, portanto, haver alguns problemas de tradução que podem comprometer o entendimento da teoria do filósofo húngaro acerca do que é o capital. Esse sistema explora, afinal, mais-valia ou trabalho excedente? Ou seriam sinônimos esses conceitos? A tradução de Ana Cotrim e Vera Cotrim para o livro de Mészáros *O desafio e o fardo do tempo histórico: o socialismo no século XXI* (São Paulo: Boitempo, 2007) também traz algumas passagens ambíguas, embora seja mais sugestiva de que o que o capital faz, de fato, é explorar *trabalho excedente*, sendo a *mais-valia* a forma como esse trabalho excedente aparece nas condições do *capitalismo*, isto é, extraído por *via econômica*. Transcrevemos uma passagem da mencionada tradução onde isto é sugerido: “É altamente significativo nesse respeito que, de fato [...] o sistema do capital não pôde ser completado como um sistema *global* em sua forma *capitalista* apropriada; isto é, fazendo prevalecer *universalmente* o modo esmagadoramente *econômico* de extração e apropriação do *trabalho excedente* como *mais-valia* [grifo nosso]” (MÉSZÁROS, 2007, 57). A passagem seguinte, no entanto, é muito mais esclarecedora: “primordialmente, no sistema chinês a apropriação política do trabalho excedente ainda prossegue e, com efeito, em uma escala maciça. Nesse sentido, quando nos voltamos ao problema da conversão a partir do ângulo do trabalho excedente, e não da mais-valia – que deve estar presente em uma variedade *particular* do sistema do capital -, percebemos que na variedade capitalista (baseada na mais-valia) é essencial operar com a indeterminação da conversão [do valor em preço], cujos detalhes particulares são historicamente contingentes” (*ibid.*, 67). Em *Para além do capital*, encontramos trechos semelhantes, onde o filósofo parece se referir à mais-valia e ao trabalho excedente como coisas diferentes. Por exemplo: “As impressionantes diferenças na ocupação de um alto posto político que testemunhamos no século XX podem ser explicadas em termos da diferença bastante significativa com que o trabalho excedente é extraído nos dois sistemas. No capitalismo privado (seja ele ‘avançado’ ou ‘subdesenvolvido’), enquanto prevalecer, a bem-sucedida extração *econômica* do trabalho excedente (na forma capitalista de apropriação e acumulação da mais-valia) atribuirá aos políticos e à tomada de decisão política direta funções muito diferentes das existentes nas variedades pós-capitalistas do sistema do capital. Nestas, o controle da extração do trabalho excedente está no terreno da política (para o bem ou para o mal) e o tipo soviético das ‘personificações do capital’ não cumpre suas funções sem envolver-se diretamente nas formas altamente centralizadas de tomada de decisão política, em que sempre há muito em jogo e cujas conseqüências têm longo alcance” (Cf. MÉSZÁROS, 2002, 291-2); “A expropriação de não importa quanto *trabalho excedente* e *mais-valia* pelo capital, correspondendo a quantidades e a intensidades cada vez maiores de tempo de trabalho

maneiras: econômica e política. A forma de extração *econômica* do trabalho excedente é a que ocorre no âmbito do capitalismo privado e assume a forma de apropriação e acumulação de *mais-valia*. Nessas circunstâncias, diz Mészáros, o envolvimento do Estado se dá *indiretamente* – no sentido acima comentado, de promover a coesão dos microcosmos do sistema – e seu objetivo precípua é reconstituir ao próprio sistema de produção de mercadorias a função auto-regulatória de sua dinâmica. A forma de extração *política* do trabalho excedente, por sua vez, é aquela cujo controle se situa, justamente, no terreno da política. Aí – Mészáros tem em mente, principalmente, o caso das sociedades pós-revolucionárias do século XX –, o Estado combina “a função do controle do processo político geral com a do controle do processo de vida material da sociedade” (ibid., 1028). Ou, como explica sinteticamente o filósofo húngaro, em outro lugar: “nos sistemas de capitalismo privado, o papel essencial da política [isto é, o Estado] é o de *facilitadora* (e, em seu devido momento, também o de codificadora legal) de mudanças que se *desdobram espontaneamente* – e não de *iniciadora* [como no caso das sociedades pós-capitalistas do século passado]” (ibid., 292).

Há, por fim, a forma *híbrida* de extração de trabalho excedente, isto é, que a combina meios econômicos e políticos para a sua realização. A *hibridização* é, em síntese, a intrusão progressiva e cada vez mais intensa do Estado no processo de reprodução socioeconômica,

excedente, seria um fundamento verdadeiramente miserável para as exigências de um processo de trabalho socialista que visa a produção e a satisfação das ‘ricas necessidades humanas’” (ibid., 979). As passagens transcritas parecem deixar claro que os conceitos de *trabalho excedente* e *mais-valia*, no pensamento de Mészáros, são diferentes – sendo a *mais-valia* o produto da forma econômica como o trabalho excedente é extraído nas condições do capitalismo. Seguiremos, então, tal linha de raciocínio, embora acreditemos que somente uma investigação mais pormenorizada *do original em inglês* poderia trazer maiores esclarecimentos a esse respeito. (Um caso curioso de equívoco de interpretação derivado de um erro de tradução da obra do filósofo húngaro é dado *pele próprio Mészáros*, sendo que o intérprete em questão, com a vista obnubilada em virtude de uma versão para o português não rigorosa, era ninguém menos que Florestan Fernandes. Mészáros explica isso numa entrevista: “Li na ENSAIO, na coletânea *Marx, hoje*, um artigo de F. Fernandes, no qual o meu livro sobre Marx é referido e há um engano, exatamente na p. 145. Não estou em desacordo com ele, mas *nota-se que, talvez, a tradução do meu livro não esteja precisa* [grifo nosso]. Porque o que eu digo, no meu texto, é que o problema não pode ser formulado simplesmente como a conquista do poder. A conquista do poder é só o início do processo de superação do capital. Não vou dizer, obviamente, que não é necessário, é mais do que necessário! É o primeiro passo! O primeiro passo encarando os grandes problemas do domínio do capital, que permanece na sociedade como estrutura objetiva, que não é diretamente modificável por decretos políticos, leis, mas é um complexo processo de reestruturação” (2009 b, 155). Se o próprio Florestan Fernandes, portanto, foi *traído* por uma *tradução* mal feita de Mészáros, nós é que não estamos livres desse risco...)

fenômeno que, como explica Mészáros, surgiu em razão das necessidades de se atender às exigências da expansão do capital e às várias tentativas fracassadas por parte do sistema de lidar com os seus próprios limites. Foi porque o capital não pôde, ao longo da história, se completar como um sistema global de extração de trabalho excedente *por via econômica* que precisou, cada vez mais, da intervenção do Estado para realizar seus imperativos internos.⁵⁵

Demorar-se em tais temas é necessário, pois eles estão no cerne de uma distinção fundamental da teoria de Mészáros: a diferenciação entre capital e capitalismo.⁵⁶ O capital, como sistema de mediações de segunda ordem que controla hierarquicamente a atividade produtiva, *pode* sobreviver ao capitalismo – e, de fato, já demonstrou isso, como atestam os casos das sociedades pós-revolucionárias do século XX. Essa conceituação será essencial para a formulação da teoria política de Mészáros como veremos adiante.

Deve ficar claro, neste ponto, então, o seguinte: os componentes fundamentais e inseparavelmente entrelaçados do sistema atualmente estabelecido de controle sociometabólico, seja em sua forma capitalista ou pós-capitalista, segundo Mészáros (ibid., 917), são:

1. *CAPITAL*, representando não só as condições materiais alienadas de produção, mas, também, - na qualidade de *personificação* dos imperativos materiais do capital, inclusive o imperativo-tempo [...] -, a subjetividade que comanda e se opõe ao trabalho;
2. *TRABALHO*, estruturalmente privado do controle das condições necessárias de produção, reproduzindo o capital em uma escala ampliada, ao mesmo tempo em que, como sujeito real da produção e *personificação* do trabalho, *confronta defensivamente* o capital; e
3. *ESTADO*, como a estrutura global de comando político do sistema *antagônico* do capital que oferece a garantia final para a *contenção* dos antagonismos inconciliáveis e para a submissão do trabalho, já que o trabalho retém o

⁵⁵ Este fenômeno, a *hibridização*, é facilmente notável, por exemplo, diz Mészáros, na China atual.

⁵⁶ Já apontada, como vimos, no capítulo anterior. As características do capitalismo que Mészáros delinea no ensaio *Poder político e dissidência nas sociedades pós-revolucionárias*, de 1977, são as mesmas utilizadas para sua teorização em *Para além do capital*.

poder potencialmente explosivo de resistência, apesar da compulsão econômica inigualável do sistema.

Como o filósofo húngaro explica, dada a necessária interligação entre capital, trabalho e Estado, bem como sua relação de *auto-sustentação recíproca*, esses elementos só podem ser eliminados *simultaneamente*, ou seja, “como resultado de uma transformação estrutural radical de todo o sociometabolismo. Neste sentido, nenhum dos três poderia ser ‘derrubado nem abolido’, mas apenas ‘transcendido e superado’” (ibid., 576).⁵⁷

Nesse contexto, para que a pretendida superação do sistema possa ocorrer, necessária se faz uma compreensão profunda acerca dos *limites relativos e absolutos* do capital. Segundo Mészáros, é somente a ativação dos últimos que abre a possibilidade objetiva para que a ordem atual seja definitivamente transcendida.⁵⁸

Antes de passar a esse ponto, contudo, sintetizemos, por ora, juntamente com o filósofo húngaro, em que consiste o sistema do capital em sua constituição e lógica internas. Mészáros afirma que (ibid., 131):

O sistema do capital é um modo de controle sociometabólico incontrolavelmente voltado para a expansão. Dada a determinação mais interna de sua natureza, as funções políticas e reprodutivas materiais devem estar nele radicalmente separadas (gerando assim o Estado moderno como a *estrutura de alienação por excelência*), exatamente como a produção e o controle devem nele estar radicalmente isolados. No entanto, neste sistema, “expansão” só pode significar *expansão*

⁵⁷ Por isso, apesar de bem intencionada, está equivocada a resenha de Plínio de Arruda Sampaio Jr. no ponto em que afirma que “A superação das teias que atam a humanidade às determinações da lógica do capital requer não apenas a negação da *santíssima trindade que sustenta o sistema de metabolismo do capital - propriedade privada, trabalho assalariado e Estado como aparelho de poder* [grifo nosso] – como também a afirmação de um modo alternativo de organizar a vida material - a produção planejada de valores de uso por indivíduos sociais livremente associados” (2009). A “santíssima trindade” do sistema de controle sociometabólico atualmente estabelecido é, na verdade, como mostramos, *capital, trabalho e Estado*.

⁵⁸ E aqui chegamos, enfim, na *nova questão* – a dos deslocamentos dos limites do capital -, colocada pelo próprio desenvolvimento histórico, que deve estar no cerne do nosso raciocínio para a compreensão do sistema do capital, bem como das possibilidades abertas para seu enfrentamento e superação.

do capital, a que deve se subordinar tudo o mais, e não o aperfeiçoamento das aspirações humanas e o fornecimento coordenado dos meios para sua realização. É por isso que, no sistema do capital, os critérios totalmente fetichistas da expansão têm de se impor à sociedade também na forma de separação e alienação radicais do poder de tomada de decisões de *todos* – inclusive as “personificações do capital”, cuja “liberdade” consiste em impor a outros os imperativos do capital – e em todos os níveis de reprodução social, desde o campo da produção material até os níveis mais altos da política. Uma vez definidos à sua maneira pelo capital os objetivos da existência social, subordinando implacavelmente todas as aspirações e valores humanos à sua expansão, não pode sobrar espaço algum para a *tomada de decisão*, exceto para a que estiver rigorosamente preocupada em encontrar os *instrumentos* que melhor sirvam para atingir-se a *meta predeterminada*.

Em contrapartida a essa situação onde os “objetivos da existência social” são ditados fetichisticamente pelo sistema do capital, a meta a ser buscada pelos socialistas é a realização de uma *humanidade emancipada*, condição esta que só pode ser obtida por intermédio da ruptura com a estrutura onde prevalece a radical separação entre funções políticas e funções reprodutivas, como a que se verifica atualmente. Para que tal projeto possa se efetivar, o sistema do capital deve ser, necessariamente, como disse Mészáros, *superado*. O sistema de mediações de que é composto – incluindo-se aí, como vimos, o seu antagonista estrutural, o trabalho, e a sua estrutura de comando totalizadora, o Estado – deve ser completamente substituído por novas mediações materiais *isentas de antagonismos*.

Existem, contudo, diz o filósofo, certas condições objetivas que devem estar estabelecidas para que a transcendência definitiva do capital possa se realizar. A principal delas é que os *limites absolutos* do sistema tenham sido ativados. Mészáros aqui compartilha da mesma convicção de Marx de que uma determinada formação social só pode perecer depois de ter se desenvolvido plenamente. Assim, lê-se na *Contribuição à crítica da economia política* a célebre passagem: “nenhuma formação social desaparece antes que se desenvolvam todas as forças produtivas que ela contém, e jamais podem aparecer relações de produção novas e

mais elevadas antes de amadurecerem no seio da própria sociedade antiga as condições materiais de sua existência” (MARX, apud Mészáros, *ibid.*, 467). Na opinião, pois, do autor de *Para além do capital*, a atual *crise estrutural* do sistema do capital é um forte indício de que já estejamos em vias de atingir tal situação.

A necessidade de compreensão dos limites do capital se impõe, portanto, neste momento. É importante ressaltar, aqui, como mencionamos acima, a distinção fundamental, efetuada por Mészáros, entre limites *relativos* e limites *absolutos* do sistema. Afinal, que vêm a ser tais coisas? De maneira bastante clara, o filósofo (*ibid.*, 175) o explica:

Os limites relativos do sistema são os que podem ser superados quando se expande progressivamente a margem e a eficiência produtiva – dentro da estrutura viável e do tipo buscado – da ação socioeconômica, minimizando por algum tempo os efeitos danosos que surgem e podem ser contidos pela estrutura causal fundamental do capital. Em contraste, a abordagem dos limites absolutos do capital inevitavelmente coloca em ação a própria estrutura causal. Conseqüentemente, ultrapassá-los exigiria a adoção de estratégias reprodutivas que, mais cedo ou mais tarde, enfraqueceriam inteiramente a viabilidade do sistema do capital em si. Portanto, não é surpresa que este sistema de reprodução social tenha de confinar a qualquer custo seus esforços remediadores à modificação parcial estruturalmente compatível dos efeitos e conseqüências de seu modo de funcionamento, aceitando sem qualquer questionamento sua base causal – até mesmo nas crises mais sérias.

Em suma, os limites relativos do sistema dizem respeito àquelas contradições com as quais se pode lidar *dentro da* ordem mesma, sem que se precise para isso alterar substancialmente seus fundamentos. Os limites absolutos, ao contrário, são os que só podem ser eliminados pela transformação estrutural do próprio sistema, com a sua conseqüente substituição por outro modo de organização sociometabólica qualitativamente diferente.

Mészáros explica, nesse contexto, que o capital busca sempre ir além dos seus limites. Melhor dizendo: “*o capital em si é absolutamente*

incapaz de se impor limites” (ibid., 251), independentemente das circunstâncias concretas onde se insere. O filósofo húngaro lança mão de mais uma passagem dos *Grundrisse* para explicar as determinações mais íntimas que compõem a dinâmica desse sistema:

O capital é o impulso infinito e ilimitado de ultrapassar as barreiras que o limitam. Qualquer limite (*Grenze*) é e tem de ser uma barreira (*Schranke*) para ele. Caso contrário, ele deixaria de ser capital – dinheiro que se auto-reproduz. Se tivesse percebido algum limite não como uma barreira, mas se sentisse bem dentro dessa limitação, ele teria *renunciado ao valor de troca pelo valor de uso*, passando da forma geral de riqueza para um modo *tangível e específico* desta. O capital em si cria uma mais-valia específica porque não tem como criar uma infinita; ele é o *movimento constante para criar mais da mesma coisa*. Para ele, a *fronteira quantitativa* da mais-valia é uma simples barreira natural, uma carência que ele tenta constantemente violar, além da qual procura chegar. *A barreira se apresenta como um acidente a ser conquistado*. (MARX, apud Mészáros, ibid., 251)

No movimento de produção e reprodução do capital, toda barreira ou medida de restrição deve ser eliminada. Qualquer força que se contraponha, interna ou externamente, ao seu processo de expansão, que pretenda impedi-lo, dominá-lo, etc., é tomada pelo sistema como um obstáculo. Mas esses antagonismos que surgem em seu caminho, ao longo de sua ascendência histórica, não são de fato resolvidos. Eles são apenas *deslocados*. Mészáros assim explica a natureza desse processo: “Deslocamento significa *postergar* (não liquidar) a saturação das válvulas de escape disponíveis e a maturação das contradições fundamentais. Também significa *estender* as fronteiras historicamente dadas do capital, mas não eliminar seus limites estruturais objetivos e explosivos” (ibid., 588).

O autor de *Para além do capital* afirma, então, que os limites *relativos* do capital podem ser expandidos historicamente. Isto é viável de ser feito tanto por meio da “abertura de novos territórios”, protegidos originariamente por impérios coloniais de todo tipo, quanto através daquilo que o filósofo chama de “colonização interna”, isto é, “pelo

estabelecimento implacável de novas válvulas de escape nos próprios países, protegendo as condições de sua expansão sustentada por uma exploração mais intensiva tanto do produtor como do consumidor etc. sem se livrar dos *limites estruturais* e contradições do próprio capital” (ibid., 586). E em uma passagem luminosa, o filósofo (ibid., 797) conclui, pois, que

Os limites imediatos podem ser ampliados de três modos diferentes:

- (a) modificação de algumas partes de um complexo em questão;
- (b) mudança geral de todo o sistema ao qual os subcomplexos pertencem; e
- (c) alteração significativa da relação do complexo global com outros complexos fora dele.

Por conseguinte, quanto maior a complexidade de uma estrutura fundamental e das relações entre ela e outras com as quais é articulada, mais variadas e flexíveis serão suas possibilidades objetivas de ajuste e suas chances de sobrevivência até mesmo em condições extremamente severas da crise.

Mészáros explica, então, que as contradições do capital – isto é, neste contexto, seus *limites relativos* - são deslocadas somente *no interior* dos *limites últimos* do sistema. Esclarece também que o modo normal de o capital lidar com suas contradições é “intensificá-las, transferi-las para um nível mais elevado, deslocá-las para um plano diferente, suprimi-las quando possível, e quando elas não puderem mais ser suprimidas exportá-las para uma esfera ou um país diferente” (ibid., 800). Esse deslocamento prossegue até que estejam completamente saturadas as “válvulas de escape expansionistas” desse modo de controle sociometabólico. É um processo que não pode, pois, ocorrer indefinidamente, como nos adverte o filósofo, visto que vivemos numa realidade social finita, com finitas possibilidades de recursos e, portanto, de expansão.

Como dissemos antes, o período de ascendência histórica do capital favoreceu o deslocamento das suas contradições – os limites relativos -, em virtude do fato de que o sistema teve à sua disposição um espaço considerável ao redor do globo terrestre para conquistar e fincar aí raízes. Mas uma vez tomado o planeta inteiro, o sistema de controle

sociometabólico do capital começou a encontrar dificuldades acerbadas para eliminar os obstáculos para seu crescimento. A dinâmica de processos calcada na exploração de trabalho excedente se chocou, então, com os seus *limites últimos*, isto é, aqueles que só podem ser transcendidos com uma radical transformação da própria estrutura social que lhe serve de fundamento.

Para esclarecer suas teses a esse respeito, Mészáros (ibid., 216) argumenta que

Todo sistema de reprodução sociometabólica tem seus limites intrínsecos ou absolutos, que não podem ser transcendidos sem que o modo de controle prevalecente mude para um modo qualitativamente diferente. Quando esses limites são alcançados no desenvolvimento histórico, é forçoso transformar os parâmetros estruturais da ordem estabelecida – em outras palavras, as “premissas” objetivas de sua prática – que normalmente circunscrevem a margem global de ajuste das práticas reprodutivas viáveis sob as circunstâncias existentes. Isto significa sujeitar a um escrutínio fundamental nada menos do que os princípios orientadores mais essenciais, historicamente dados de uma sociedade, e seus corolários instrumentais-institucionais, pois, sob as circunstâncias da mudança radical inevitável, eles deixam de ser os pressupostos válidos e o quadro estrutural aparentemente insuperável de toda a verdadeira crítica teórica e prática, e transformam-se em restrições paralisantes.

Com o final da era de ascensão do capital - ocorrido, segundo Mészáros, em nossa época histórica -, quando o sistema já domina, pois, completamente, até os “bolsões mais distantes” do planeta, a sua dinâmica expansiva se choca com tal dilema. A margem de deslocamento das suas contradições fica cada vez mais estreita. Por conseguinte, os seus limites absolutos são, como explica o autor de *Para além do capital*, ativados.

O filósofo húngaro faz questão de frisar que tais limites são absolutos apenas *para o capital*. Não significa, pois, que sejam algo impossível de ser transcendido. Além disso, o fato de essas barreiras se apresentarem como absolutas para o sistema não quer dizer que o capital não vise constantemente superá-las. O modo de controle

sociometabólico atualmente estabelecido nunca estanca o seu incansável impulso para ir além de seus limites, sejam eles absolutos ou relativos. Como diz Mészáros, “o mais provável é que se tente tudo para lidar com as contradições que se intensificam, procurando ampliar a margem de manobra do sistema do capital em seus próprios limites estruturais” (ibid., 220). Contudo, como o sistema é incapaz de colocar em questão as “fundamentações causais responsáveis pela ativação dos limites absolutos desse modo de controle” (ibid., 220), ele tende a procurar a correção dos problemas mais explosivos que daí emergem em *paliativos* que nunca, de fato, resolvem as contradições.

Quais são, então, esses limites absolutos, cada vez mais explosivos, contra os quais o sistema se choca e que é incapaz de transcender em virtude de não poder colocar os seus próprios fundamentos em questão? Mészáros os divide em quatro grupos: 1) A contradição entre o capital transnacional e os Estados nacionais; 2) A “eliminação das condições de reprodução sociometabólica”, isto é, a contradição entre a necessidade de expansão infinita do capital e a finitude dos recursos naturais e humanos disponíveis; 3) A impossibilidade de as *mulheres* adquirirem, dentro do sistema do capital, a “igualdade substantiva”; e 4) A questão do desemprego crônico. Segundo o filósofo húngaro, esses quatro conjunto de conflitos, e a incapacidade do capital em solucioná-los, são indícios de que o sistema se chocou com seus limites últimos. Em outras palavras, isto quer dizer que a resolução satisfatória de tais contradições exige uma modificação estrutural da própria forma de regulação sociometabólica que hoje se caracteriza pela exploração do trabalho excedente.⁵⁹ Comentaremos

⁵⁹ Mészáros afirma que, durante o período histórico de ascensão do sistema de extração de trabalho excedente, esses quatro conjuntos de determinantes foram “constituintes positivos da expansão dinâmica e do avanço do capital”, isto é, ajudavam o sistema a se desenvolver. Em nossa era, contudo, esses elementos se tornaram “um *impedimento atuante* para a acumulação tranqüila do capital e o funcionamento futuro do sistema global do capital” (ibid., 226-7) – daí a severidade da crise que o modo de controle sociometabólico vigente hoje vivencia. O filósofo húngaro explica ainda que os limites absolutos do sistema “não estão separados, mas tendem, desde o início, a ser *inerentes à lei do valor* [grifo nosso]. Neste sentido, eles correspondem de fato à ‘maturação’ ou plena afirmação da lei do valor sob condições marcadas pelo encerramento da fase progressista da ascendência histórica do capital. E, *vice-versa*, pode-se dizer que a fase progressista de ascendência histórica do capital chega ao encerramento precisamente porque o sistema global do capital atinge os limites absolutos além dos quais a lei do valor não pode ser acomodada aos seus limites estruturais” (ibid., 226). Infelizmente, em razão das limitações deste trabalho, só podemos tocar a questão da *teoria do valor* de forma muito breve. Mészáros afirma que essa determinação tem vigência enquanto existir a exploração do trabalho excedente. Nas suas palavras: “A teoria do valor-trabalho só pode deixar de ser operante como resultado de uma transformação socialista radical. [...] Para abolir a teoria do valor-trabalho, temos de abolir a extração e a alocação de trabalho excedente por

apenas brevemente alguns aspectos dessas contradições estruturais.

O primeiro dos limites absolutos mencionados, o antagonismo estrutural entre o capital global, “irrestritamente transnacional em sua

um corpo externo de qualquer espécie, seja político ou econômico. Mas, para aboli-las, é preciso mudar o sistema como um todo. [...] a teoria do valor-trabalho é válida para o período histórico em que o capital é onabrangente, em que a regulação do próprio processo é fundamentalmente irracional” (2007, 67-8). O filósofo discute essa questão de forma mais aprofundada quando trata do conflito entre trabalho produtivo e improdutivo. Segundo suas palavras: “a eficácia (ou valor) do trabalhador *produtivo* pode ser objetivamente avaliada na estrutura capitalista de contabilidade [isto é, pelo tempo socialmente necessário gasto na produção] com considerável exatidão, no mesmo sentido da locomotiva – e este é precisamente o modo como a máquina pode se tornar um competidor direto do trabalhador produtivo. Ao mesmo tempo, o “valor” atribuído aos constituintes *improdutivos* e *parasitários* do processo capitalista de produção e distribuição (dos manipuladores fraudulentos do mercado de ações aos “*experts*” das relações anti-sindicais e agentes publicitários comerciais ou políticos) está aberto às mais arbitrárias determinações. *Na verdade, quanto mais nos aproximamos dos estágios mais desenvolvidos do “capitalismo avançado”, mais pronunciada é a mudança na direção dos constituintes não-produtivos e parasitários [grifo nosso]*” (ibid., 616). Essa distinção entre trabalho *produtivo* e trabalho *improdutivo* (ou *não-produtivo*) é importante para entendermos o modo como Mészáros lida, justamente, com a teoria do valor (e do antivalor). O filósofo raciocina da seguinte maneira: se o propósito da produção é dar à luz criações (valores de uso) que satisfaçam necessidades humanas – neste caso, só os trabalhadores produtivos participam do processo –, nas condições onde o capital domina (de separação entre valor de uso e valor de troca – com a subordinação do primeiro ao segundo – e de trabalho produtivo e improdutivo), “a *utilidade* pode ser perfeitamente igualada à *antinecessidade*, e neste sentido à afirmação prática negadora-de-necessidade do *antivalor*” (ibid., 617). Ou seja, sob o domínio do capital, as necessidades que se afirmam não são as necessidades humanas, que careceriam de valores de uso para serem satisfeitas, mas as necessidades de produção de valores de troca, isto é, as necessidades de expansão do capital (portanto, não-necessidades humana, ou *antinecessidades* – aqui entram a publicidade, propaganda, “vigilância” sobre o trabalho, relações públicas, administradores, etc. – identificadas grotescamente com *utilidade*) que, para serem satisfeitas, não precisam de valores genuínos, mas de algo que na verdade negue o valor de uso (e, por isso, negue a necessidade humana): os *antivalores*. Deve ser isso que Mészáros tenha querido dizer quando afirma que “nas condições prevalentes [...] a *utilidade* pode ser perfeitamente igualada à *antinecessidade*, e neste sentido à afirmação prática negadora-de-necessidade do *antivalor*” (ibid., 617). São úteis – nas atuais condições – as *antinecessidades* e os *antivalores*, as objetificações que servem às necessidades de expansão do capital. O trabalho não-produtivo, portanto, é gerador de antivalor, embora os responsáveis pela sua realização recebam valores originados do excedente criado pelos trabalhadores produtivos. Em outras palavras, os trabalhadores não-produtivos não realizam trabalhos que atendem às necessidades humanas genuínas, mas às necessidades de expansão do capital (*antinecessidades*); não produzem valor (trabalho objetivado), e sim algo “negador-de-necessidades” (humanas), *antivalor*. Esses antivalores (e os seus artífices) tendem a assumir um papel maior nas condições do capitalismo avançado. Para Mészáros, então, os trabalhadores produtivos, os que participam diretamente da produção do trabalho excedente, tem o seu “valor” medido com “considerável exatidão”, tal como é feito com uma locomotiva. Os trabalhadores não-produtivos (de excedente), os “constituintes improdutivos e parasitários do sistema”, justamente por não participarem diretamente da produção, não tem o seu “valor” medido com “exatidão”, mas receberão também uma parcela do excedente produzido pelo trabalho. Para uma compreensão mais aprofundada do tema, remetemos à leitura principalmente – mas não só – do capítulo 14 de *Para além do capital*.

tendência objetiva”, e os Estados nacionais, é composto, segundo o filósofo húngaro (2002, 222), de pelo menos três contradições fundamentais:

as que existem entre (1) *Monopólio e competição*; (2) a crescente *socialização* do processo de trabalho e a *apropriação discriminatória e preferencial* de seus produtos (por várias personificações do capital – de capitalistas privados às auto-eternizadoras burocracias coletivas); e (3) a *divisão internacional do trabalho*, ininterrupta e crescente, e o impulso irreprimível para o desenvolvimento desigual, que, portanto, deslocam necessariamente as forças preponderantes do sistema global do capital (no período posterior à Segunda Guerra Mundial, basicamente os Estados Unidos)⁶⁰ para a *dominação hegemônica*.

O filósofo húngaro explica que é a concatenação dialética dessas contradições objetivas que está na raiz do antagonismo entre as estruturas de reprodução material do capital - mundialmente integradas - e suas estruturas de comando político, os “diversos Estados nacionais com sua individualidade ‘intranscendível’” (ibid., 244). O capital, então, apesar de realizar a integração econômica de suas unidades, não consegue afirmar uma formação estatal que seja também global. Nesse contexto, a “individualidade” dos vários Estados é intranscendível porque, em todos os cantos do mundo, o sistema é obrigado a “operar em situação inerentemente conflitante”, em virtude dos seus próprios antagonismos estruturais “desde o menor ‘microcosmo’ de sua reprodução até as empresas de produção e distribuição mais

⁶⁰ Contra os que acreditam que hoje, depois de tremenda crise financeira dos últimos anos, estaríamos vivendo o “declínio do império americano”, talvez seja interessante ler o que afirmou recentemente (2010) Tariq Ali, exímio analista de conjuntura e especialista sobre o tema. Ao receber o seguinte questionamento: “Com a crise nos EUA e na Europa, fala-se muito do poder dos emergentes, do BRIC (Brasil, Rússia, Índia, China). A hegemonia dos EUA está em risco?”, respondeu que: “Não. Acho que os EUA continuam a ser o poder hegemônico global, e no momento não há quem possa mudar isso. Talvez no fim deste século as coisas possam ficar mais claras. Há reclamações, irritação. Mas sempre foi assim. Os EUA, ironicamente, estão mais fortes agora do que nos anos 1960 e 70. A ilusão que as pessoas têm sobre a China está mal colocada. Acho que a liderança chinesa, no futuro previsível, dificilmente vai desafiar a hegemonia americana. De certo modo precisa dela, a China como a maior potência econômica e os EUA como a maior potência militar. O BRIC não é uma coisa séria.”

gigantescas” (ibid., 244).

Mészáros esclarece, então, que essa impossibilidade é expressão, em última instância, da contradição existente entre capital e trabalho. Nesse contexto, apesar da citação seguinte ser, mais uma vez, um tanto longa, vale a pena atentar para a argumentação que o filósofo aí delineia. O autor de *Para além do capital* (ibid., 244-5) afirma que

a “individualidade” [do Estado nacional] em questão é uma determinação *negativa* [isto é, que se estabelece como *antagonismo*] inalterável, que não pode ser preenchida com um conteúdo positivo [ou seja, neste contexto, como superação do conflito rumo a uma formação auto-sustentada]. Nesse sentido, encontramos no plano da reprodução material inúmeros capitais que se opõem uns aos outros e, o que é mais sério, aos grupos de trabalho sob seu controle, todos lutando - inexoravelmente e, por sua própria natureza, descontroladamente - para a dominação total em seu próprio território e além de suas fronteiras nacionais. Ao mesmo tempo, no plano político totalizador, o Estado do sistema do capital é articulado como uma série de Estados nacionais opostos entre si (e, naturalmente, à força de trabalho nacional sob seu controle “constitucional”) como “Estados soberanos” particulares. A determinação negativa do capital – no singular ou no plural – não pode ser transformada em positiva, porque o capital é *parasitário* do trabalho, que estruturalmente tem de dominar e explorar. Isto significa que o capital *nada* é sem o trabalho, nem mesmo por um instante, o que torna *absoluta e permanente* a determinação negativa do capital – em termos de sua dependência do trabalho. Igualmente, a formação do Estado no sistema do capital é impensável se este não reproduzir, à sua própria maneira, a mesma multiplicidade de determinações negativas intrascendíveis, articulando por meio de sua estrutura de comando político totalizador – numa forma hierárquica invertida, correspondente à hierarquia estrutural do processo de reprodução material – a absoluta dependência do capital ao trabalho.

Neste sentido, é intelectualmente coerente falar da “soberania do Estado” como fronteira negativa que separa e opõe todos os Estados uns aos outros, por mais problemático que seja, sob outros aspectos, no plano das verdadeiras relações de poder entre eles. Esperar que o Estado do sistema do capital se transforme numa formação positiva para adquirir a capacidade de reunir e “conciliar” debaixo de si mesmo as contradições dos Estados nacionais num “governo mundial” ou numa “liga das nações” kantiana é pedir o impossível. O “Estado” do sistema do capital (que existe na forma de Estados nacionais particulares) *nada* é sem sua oposição ao trabalho e sem a autodeterminação negativa em relação a ele. Pensar o Estado como instrumentalidade política de autodeterminações positivas (auto-sustentadas) significa esperar a restituição de suas funções controladoras alienadas em relação ao corpo social e, com isso, o necessário “estiolar” do Estado. Na situação existente sob o domínio do capital, prevalece a negatividade que se afirma com implacável eficácia no plano da reprodução e no político, internamente e por meio das relações conflituosas entre os Estados.

Em suma, é a negatividade inerente ao capital em sua relação com o trabalho que funda a contradição entre a integração das unidades produtivas do sistema e a impossibilidade de superação da “individualidade” dos seus Estados nacionais constituintes.

O segundo limite absoluto que mencionamos, que envolve as questões ambientais, está intimamente vinculado ao primeiro. Mészáros afirma, nesse sentido, que “a irrevogável extrapolação do capital no plano das condições elementares da reprodução sociometabólica” é consequência inevitável da contradição que existe entre “a sempre crescente socialização da produção (em direção à plena globalização) e seu controle hierárquico restritivo por diferentes tipos de personificações do capital” (ibid., 256-7).

Mais uma vez, leiamos como o filósofo húngaro (ibid., 257) esclarece a natureza contraditória dessa dinâmica expansiva:

No decorrer do desenvolvimento histórico, a

constante expansão da escala das operações ajuda a deslocar por muito tempo essas contradições, liberando a pressão dos “gargalos” na expansão do capital com a abertura de novas rotas de suprimento de recursos humanos e materiais, além de criar as necessidades de consumo determinadas pela continuidade da auto-sustentação, em escala cada vez maior, do sistema de reprodução. Contudo, além de certo ponto, de nada adianta um aumento maior dessa escala e a auto-usurpação da totalidade dos recursos renováveis e não-renováveis que o acompanha, mas, ao contrário, ele aprofunda os problemas implícitos e se torna contraproducente. É o que se deve entender por ativação do limite absoluto do capital com relação à maneira como são tratadas as condições elementares de reprodução sociometabólica.

Mészáros discute tais problemas de forma muito rica e detalhada – e que só podemos tratar aqui de modo breve -, relacionando-os frequentemente com os processos de *criação artificial de necessidades sociais* levados a cabo pelo capital, nos múltiplos pontos que compõem o seu sistema, para satisfazer seus imperativos expansionistas imanentes. Mencionamos apenas, a título de exemplo, uma passagem de *Para além do capital* onde fica bastante saliente o argumento do autor sobre o vínculo entre tais necessidades e o desperdício dos recursos de que a humanidade dispõe para a sua reprodução sociometabólica. O filósofo (ibid., 260) afirma que

não são apenas as necessidades legítimas que são historicamente criadas – o “vale tudo” é adotado como princípio orientador da produção (e do julgamento do valor em geral), limitado pela única cláusula implícita de que tudo o que for praticado deve contribuir para a expansão do capital.

Com isso, abre-se a possibilidade – na verdade, a necessidade – da busca de “soluções” arbitrárias e manipulativas para os novos problemas e contradições emergentes na vida econômica e social. As conseqüências negativas são visíveis em relação aos consumidores e ao sistema produtivo. Com relação aos indivíduos, prepondera a criação e manipulação de “*apetites*

artificiais”, já que a “administração da demanda” deve estar subordinada aos imperativos do valor de troca que se expande. Se as necessidades reais dos indivíduos couberem nos limites desse valor de troca de maneira vantajosa para o sistema (com sua necessidade de bens produzidos em massa para serem distribuídos com a eficácia máxima no mercado global), elas podem ser correspondidas ou pelo menos consideradas legítimas; se assim não for, deverão ser frustradas e substituídas por qualquer coisa produzida em conformidade com o imperativo da expansão do capital.

A utilização predatória dos recursos renováveis e não-renováveis e o correspondente desperdício em escala monumental é o corolário fatal dessa maneira alienada de se relacionar com a necessidade humana individual. No que se refere à influência desse mesmo fato no sistema produtivo em si, descobrimos que a série de carências historicamente criadas (e dos bens correspondentes, não importando sua artificialidade) estão incorporadas num quadro reprodutivo *altamente ampliado*, com dificuldade cada vez maior de garantir a exigida *continuidade* da produção e das necessárias “realização” e “valorização” do capital em escala sempre crescente.

O terceiro limite absoluto se refere à questão da emancipação das mulheres. Mészáros argumenta que o controle social *hierárquico* e *discriminatório* que vigora no plano do “macrocosmo” da atividade produtiva e reprodutiva se expressa inevitavelmente “em todos os níveis do intercâmbio humano” (ibid., 268), isto é, também nos “microcosmos” e “microestruturas” da reprodução e do consumo – ou seja, no interior da *família* propriamente dita.⁶¹ A superação da discriminação das

⁶¹ Mészáros retoma, a seu modo, aqui, uma frente de crítica já aberta por Marx – e que infelizmente parece ter passada quase despercebida por seus posteriores discípulos – em um artigo de 1846, *Sobre o suicídio* (São Paulo: Boitempo, 2006 b), uma brochura de algumas dezenas de páginas em que analisava situações de suicídio, a maioria de mulheres, ocorridos na França, durante aquele período histórico singular. O filósofo mostrava em seu texto como o capitalismo era uma formação social que oprimia não somente os trabalhadores, mas indivíduos das mais diversas origens e segmentos sociais. Entre as vítimas “não-proletárias” levadas ao desespero e ao auto-aniquilamento pelas pressões da sociedade burguesa, estavam,

mulheres e a sua conseqüente libertação *real* exige, portanto, mais que o reconhecimento *formal* por parte do Estado da sua “igualdade de oportunidades” em comparação com os homens. Como explica o filósofo húngaro (ibid., 268), em virtude da estruturação hierárquica e fetichista que ocorre no plano da atividade produtiva dominada pelo capital,

Seria um milagre se o “microcosmo”⁶² do sistema do capital fosse ordenado segundo o princípio da igualdade real. Em seu conjunto, este sistema não pode se manter sem reproduzir, com sucesso e de maneira constante, as *relações de poder* historicamente específicas pelas quais a função de controle se encontra radicalmente separada da, e de maneira autoritária *imposta* sobre a, força de trabalho pelas personificações do capital, mesmo nas variedades pós-capitalistas do sistema. Os complexos sociais sempre funcionam com base em reciprocidades dialéticas.

Qual a alternativa a tal estado de coisas? Vale a pena, aqui, transcrever mais uma passagem importante de *Para além do capital*. Afirma Mészáros (ibid., 303) que

sem *mudanças fundamentais* no modo de reprodução social, não se poderão dar sequer os primeiros passos em direção à verdadeira emancipação das mulheres, muito além da retórica da ideologia dominante e de gestos de legislação que permanecem sem a sustentação de processos e remédios materiais adequados. Sem o

sobretudo, as *mulheres*. Na visão de Marx, era a opressão sócio-político-econômica do capitalismo, articulada à, nas suas palavras, “tirania familiar” (patriarcal) – que permitia aos homens tratarem suas esposas como *objetos* -, que levava as mulheres à trágica decisão de liquidarem com suas próprias vidas. O *suicídio*, nesse contexto, foi interpretado pelo pensador alemão como uma espécie de *protesto* contra uma condição bárbara e degradante, e por isso deveria estar isento de todo e qualquer tipo de julgamento moralista ou condenação preconceituosa. Para Marx, uma “sociedade” que pratica atrocidades desse teor não merece nem mesmo ser chamada de *sociedade*, pois “*mais parece uma selva habitada por feras selvagens*”. Esse artigo constituiu-se, então, numa crítica radical e sem concessões da subordinação feminina e da natureza opressiva do tipo de organização familiar vigente na sociedade capitalista.

⁶² Note-se que, aqui, *microcosmos* tem o sentido de *família*, diferentemente de outros contextos, quando o termo aparece associado ao conceito de “unidades de produção”.

estabelecimento e a consolidação de um modo de reprodução sociometabólica baseado na *verdadeira igualdade*, até os esforços legais mais sinceros voltados para a “emancipação das mulheres” ficam desprovidos das mais elementares garantias materiais; portanto, na melhor das hipóteses, não passam de simples declaração de fé. Jamais se enfatizará o bastante que somente uma forma comunitária de produção e troca social pode arrancar as mulheres de sua posição subordinada e proporciona a base material da verdadeira igualdade.⁶³

O último dos limites absolutos é o desemprego crônico, que, durante o século XX, se afirmou até mesmo nos países do centro do sistema do capital – inclusive na China e na extinta URSS –, como uma “tendência irresistível”, sempre ignorada e deturpada “como se fosse devida apenas a desenvolvimentos tecnológicos e às descobertas científicas básicas, e portanto como se fosse devida à ‘aparência de leis naturais’” (ibid., 320). De acordo com Mészáros, essa tendência está vinculada, dentre outras coisas, à diminuição do *tempo de trabalho necessário* que o capital tem levado a efeito ao longo de sua história. Nas palavras do filósofo húngaro (ibid., 341),

a atual “explosão populacional” sob a forma do aumento do desemprego crônico nos países capitalistas mais avançados representa um perigo sério para a totalidade do sistema, pois acreditava-se no passado que o desemprego maciço fosse algo que só afetasse as áreas mais “atrasadas” e “subdesenvolvidas” do planeta. Na verdade, a ideologia associada a este estado de coisas poderia ser – e, com um toque de cinismo, ainda é – usada para acalmar o operariado dos países “avançados” com relação à sua suposta superioridade concedida por deus. Entretanto, como uma grande

⁶³ Mészáros afirma ainda que “de forma paradoxal e inesperada (pois a classe das mulheres atravessa todos os limites de classes sociais), a emancipação feminina comprova ser o ‘calcanhar de Aquiles’ do capital: ao demonstrar a total incompatibilidade de uma verdadeira igualdade com o sistema do capital nas situações históricas em que essa questão não desaparece, não pode ser reprimida com violência (ao contrário do que acontecia com a militância de classes no passado) nem esvaziada de seu conteúdo e ‘realizada’ na forma de critérios formais vazios” (ibid., 224).

ironia da história, a dinâmica interna antagonista do sistema do capital agora se afirma – no seu impulso inexorável para reduzir globalmente *o tempo de trabalho necessário* a um valor mínimo que otimize o lucro – como uma tendência devastadora da humanidade que transforma por toda parte a população trabalhadora numa *força de trabalho crescentemente supérflua*.

Ainda conforme Mészáros, esse fenômeno é carregado de “uma carga potencialmente explosiva extremamente instável” capaz de produzir “dinamite social” no interior do próprio sistema, dando origem a conflitos de todo tipo envolvendo criminalidade, marginalização, miséria extrema, etc., que acabam por minar a própria estabilidade social. Assim, afirma o filósofo húngaro (ibid., 342), os trabalhadores de todos os países se vêem hoje brutalmente atacados em duas frentes:

Hoje estamos testemunhando [...] 1) um desemprego que cresce cronicamente em todos os campos de atividade, mesmo quando é disfarçado com “práticas trabalhistas flexíveis” – um eufemismo cínico para a política deliberada de fragmentação e precarização da força de trabalho e para a máxima exploração administrável do trabalho em tempo parcial; e 2) uma redução significativa do padrão de vida até mesmo daquela parte da população trabalhadora que é necessária aos requisitos operacionais do sistema produtivo em ocupações de tempo integral.

É, portanto, a impossibilidade de o capital “exportar” suas contradições – como o fez sempre ao longo de sua fase de ascendência histórica – que ativa esses limites absolutos e a simultânea *crise estrutural* do sistema de reprodução sociometabólica.

Nesse contexto, Mészáros explica que “não há nada especial em associar-se capital a crise” (ibid., 795). Na verdade, o capital “vive” mesmo de produzir crises. Mas há que se fazer uma diferenciação fundamental entre as modalidades de crise que o sistema dá à luz. Enquanto a dinâmica de exploração de trabalho excedente vivia a sua fase de ascendência histórica, isto é, enquanto encontrava válvulas de escape para deslocar seus limites relativos e assim exportar seus conflitos, as crises – que apareciam no horizonte histórico *ciclicamente* -

possuíam certas especificidades. Completada a fase histórica de ascendência, o capital se confrontou com os seus *limites absolutos* e isso acabou trazendo novas determinações para as suas possibilidades de movimento. A crise, por isso mesmo, agora possui uma natureza completamente diferente. Conforme esclarece o filósofo húngaro (ibid., 796),

A novidade *histórica* da crise de hoje torna-se manifesta em quatro aspectos principais:

1. seu *caráter* é *universal*, em lugar de restrito a uma esfera particular (por exemplo, financeira ou comercial, ou afetando este ou aquele ramo particular de produção, aplicando-se a este e não àquele tipo de trabalho, com sua gama específica de habilidade e graus de produtividade etc.);
2. seu *alcance* é verdadeiramente *global* (no sentido mais literal e ameaçador do termo), em lugar de limitado a um conjunto particular de países (como foram todas as principais crises do passado);
3. sua *escala de tempo* é extensa, contínua, se preferir, *permanente*, em lugar de limitada e cíclica, como foram todas as crises anteriores do capital;
4. em contraste com as erupções e os colapsos mais espetaculares e dramáticos do passado, seu *modo* de se desdobrar poderia ser chamado de *rastejante*, desde que acrescentemos a ressalva de que nem sequer as convulsões mais veementes ou violentas poderiam ser excluídas no que se refere ao futuro: a saber, quando a complexa maquinaria agora ativamente empenhada na “administração da crise” e no “deslocamento” mais ou menos temporário das crescentes contradições perder sua energia.

Tal crise, como dissemos, é o resultado do confronto do capital com seus limites absolutos. Nela se manifesta uma tendência existente desde há muito no seio do sistema, mas que só em nossa época histórica se torna dominante e desenvolvida de forma plena: a *utilização*

decescente dos produtos do trabalho humano, fenômeno que se expressa hoje fundamentalmente como *destrutividade* em todos os pontos da atividade de reprodução sociometabólica. Vejamos, pois, o modo como Mészáros desenvolve seu argumento.

De acordo com *Para além do capital*, a tendência à geração do *desperdício* e o combate da *durabilidade* não são acidentes em relação ao capital, e sim componentes importantes de sua dinâmica geral. Nesse contexto, a *utilização decrescente* dos produtos do trabalho humano acaba ganhando contornos tremendamente problemáticos. De que forma isso ocorre? Leiamos primeiramente a seguinte passagem, onde o filósofo húngaro (ibid., 639-40) afirma que:

No curso da história, *avanços na produtividade inevitavelmente alteram o padrão de consumo, bem como a maneira pela qual serão utilizados tanto os bens a serem consumidos, como os instrumentos com os quais serão produzidos* [grifo nosso]. Tais avanços, além do mais, afetam profundamente a própria natureza da atividade produtiva, determinando, ao mesmo tempo, a *proporção* segundo a qual o tempo disponível total de uma dada sociedade será distribuído entre a atividade necessária para o seu intercâmbio metabólico básico com a natureza e todas as outras funções e atividades nas quais se engajam os indivíduos da sociedade em questão.

A taxa de utilização decrescente está, em certo sentido, diretamente implícita nos avanços realizados pela própria produtividade [grifo nosso]. Ela se manifesta, em primeiro lugar, na *proporção variável*, segundo a qual uma sociedade tem que alocar quantidades determinadas de seu tempo disponível total para a produção de bens de *consumo* rápido (por exemplo, produtos alimentícios), em contraponto aos que continuam *utilizáveis* (isto é, *reutilizáveis*) por um período de tempo maior: uma *proporção* que obviamente tende a se alterar a favor dos *últimos*. Sem essa alteração seria inconcebível um desenvolvimento sustentável e potencialmente emancipatório.

A taxa de utilização decrescente – e o consumo, em geral – mantém íntima relação, pois, com a produtividade. As alterações que porventura aí ocorram acarretam mudanças na referida taxa. Nesse contexto preciso da argumentação de *Para além do capital*, o problema que norteia os esforços teóricos do autor é a necessidade de desvendar quais são os efeitos que *o capital* imprime na taxa de utilização decrescente, em virtude da forma específica que o sistema possui de organizar a atividade produtiva humana.

O filósofo húngaro traça, então, uma analogia com outras formações sociais. Em comparação, por exemplo, com a forma da taxa de utilização decrescente realizada numa sociedade onde predomina o trabalho artesanal, Mészáros (ibid., 641-2) assinala que:

Este tipo de “*subutilização*” [...] é radicalmente diferente da que experimentamos sob as condições do capitalismo, pois o próprio mestre-artesão não está de maneira alguma ocioso quando usa a serra em vez do formão ou do martelo. Em contraste, o instrumento de produção capitalista – um maquinário produtivo crescentemente interdependente, articulado por meio de minuciosa divisão e reunificação do trabalho, de acordo com as determinações verticais e horizontais do processo de trabalho capitalista – é pela sua própria natureza um instrumento social que só pode ser empregado em conjunto.

A articulação inerentemente social da maquinaria produtiva capitalista implica, como pré-condição para seu estado *saudável*, a *necessidade* de sua *utilização contínua*. Esta é uma exigência que deve ser satisfeita, caso se queira evitar a “reação em cadeia” das assim chamadas “disfunção temporárias”, que resultam em conseqüências mais ou menos destrutivas. Conseqüentemente, a subutilização (ou não-utilização) da maquinaria produtiva capitalista em determinadas condições socioeconômicas (por exemplo, crises periódicas: porém, como logo veremos, cada vez menos apenas nas circunstâncias de tais crises) é a manifestação de uma séria *doença social*. Isso contrasta fortemente com a inevitável normalidade do sistema artesanal do deslocamento de um segmento de processo

individualmente coordenado do exercício de múltiplas habilidades para outro. Porque este está em plenas concordância e adequação com as características inerentes ao modo de produção dado e com o nível de desenvolvimento historicamente alcançado das habilidades e instrumentos produtivos socialmente acumulados.

Como dissemos, então, transformações na produtividade repercutem mudanças no modo como a sociedade consome e utiliza seus produtos, na duração da “vida útil” destes, na maneira como o tempo de trabalho é distribuído, etc. Com base nesse postulado, o filósofo húngaro realiza algumas comparações a fim de demonstrar as variações e os problemas que acabam se vinculando à taxa de utilização decrescente em formações sociais diversas com suas respectivas maneiras específicas de organização da atividade produtiva. Assim, a *subutilização* de um determinado objeto, num contexto onde, por exemplo, predomina o *artesanato*, pode ser considerado algo “normal”, enquanto que numa sociedade onde a *atividade mercantil* é dominante, como no caso capitalismo, isso pode ser profundamente problemático. Mészáros desenvolve essa argumentação a fim de poder desvendar o que acontece com a taxa de utilização decrescente no contexto da crise estrutural do sistema do capital. Aí, em virtude da “absurda reversão dos avanços produtivos em favor dos produtos de ‘consumo’ rápido e da destrutiva dissipação dos recursos”, a humanidade se torna exposta ao “mais perverso tipo de existência que produz para o consumo imediato (*hand to mouth economy*): absolutamente injustificada com base nas limitações das forças produtivas e nas potencialidades da humanidade acumuladas no curso da história” (ibid., 642). Estabelecido esse ponto, o filósofo afirma que é preciso entender como esse cenário veio a se configurar ao longo da história.

Mészáros explica, nesse sentido, que, conforme se afirmava como modo de produção dominante, o capitalismo reabilitou o *luxo* – o *superfluo*, isto é, aquilo que não é *imediatamente necessário* para a reprodução da vida humana – como “estrutura orientadora da [sua] expansão produtiva” (ibid., 643), reconfigurando, conseqüentemente, os *valores culturais* a fim de que se adequassem às exigências – de modo a endossá-las – da nova ordem que se desenvolvia. Assim, a produção do luxo se estabeleceu como uma *tendência objetiva* do desenvolvimento do sistema. Mas as tendências que surgem objetivamente no interior das formações sociais calcadas em antagonismos reais, explica o filósofo,

são sempre acompanhadas por suas concomitantes *contratendências*. Como assinala Mészáros (ibid., 653),

Dada a natureza imanente do capital, caracterizada por Marx como a “contradição viva”, cada tendência principal desse sistema de produção e distribuição só se faz inteligível se levamos plenamente em conta a *contratendência* específica à qual aquela está objetivamente ligada. Isso acontece mesmo quando, no relacionamento entre elas, um dos lados das indeterminações contraditórias necessariamente predomina, de acordo com as circunstâncias sócio-históricas prevaletentes. Assim, a tendência do capital ao *monopólio* é contrabalançada pela *concorrência*; igualmente, a *centralização* pela *fragmentação*, a *internacionalização* pelos *particularismos nacionais e regionais*, o *equilíbrio* pela *quebra do equilíbrio* etc.

E como, portanto, essa dinâmica contraditória se expressou, em se tratando da *taxa de utilização decrescente* e do *luxo*, no interior do capitalismo, desde seus primórdios até a atual época histórica de crise estrutural? Leiamos mais uma vez *Para além do capital* (ibid., 653):

O mesmo vale para a lei tendencial da *taxa de utilização decrescente* que, como vimos acima, se afirma, no início, como a reabilitação do “LUXO” e da “PRODIGALIDADE” – junto com a expansão do círculo de consumo, que passa assim a abarcar também um número cada vez maior de “Pobres que trabalham”; a estes é proporcionada uma gama crescente de mercadorias à medida que o desenvolvimento das forças produtivas o torna possível como necessário – sem, porém, deixar de lado a “FRUGALIDADE”, a “ECONOMIA” e a “POUPANÇA” como momentos subalternos do capitalismo em sua ascensão. A mesma tendência [isto é, a *taxa de utilização decrescente*], sob as condições do capitalismo plenamente desenvolvido, assume a forma de extrema PERDULARIDADE e DESTRUIÇÃO, mas é de novo contrabalançada – em vários graus – pelo imperativo de poupar, bem como pela inevitável

necessidade de reconstituir o capital depois da periódica destruição de sua magnitude “superproduzida”, no interior da sobrevivência do sistema do capital.⁶⁴

Em síntese, pois, temos que o modo pelo qual se configura a produtividade de uma formação social específica interfere na maneira como os produtos são aí utilizados. Se numa sociedade onde, como afirma Mészáros, predomina o trabalho artesanal, a subutilização de um determinado produto pode ser considerada não problemática, vindo a fazer com que esse objeto, assim subutilizado, se configure em “luxo”, em outro contexto diferente, com a atividade produtiva se organizando de forma completamente diversa, o mesmo conjunto de determinações pode vir a se tornar uma tremenda disfunção. Na atualidade, vemos essas tendências se afirmarem como *perdularidade* e *destrutividade*, fenômenos acompanhados por uma contratendência que se expressa nas práticas determinadas pelas necessidades de poupar e reconstituir o capital, apesar dos recursos naturais e humanos se tornarem progressivamente escassos.⁶⁵ Mas, ainda assim – deve-se frisar bem este ponto -, *neste contexto específico*, a tendência *dominante* é, de fato, a da *taxa de utilização decrescente* voltada para a perdularidade e a destrutividade.

A raiz profunda dessa intensificação da taxa de utilização decrescente é localizada pelo filósofo húngaro na própria separação radical entre os produtores e os seus meios de produção. Mészáros explica, nesse sentido, que, numa sociedade onde os trabalhadores estão de posse dos seus instrumentos de trabalho, a produção é fortemente restringida pelas limitações da demanda e a taxa de utilização de qualquer produto tende aí a ser alta. Contudo, quando se efetiva a referida separação, a atividade produtiva adquire um caráter muito mais

⁶⁴ As maiúsculas são de Mészáros.

⁶⁵ O filósofo húngaro complementa seu argumento aqui fazendo duas importantes colocações. A primeira diz respeito à lei do *desenvolvimento desigual*, que determina que as tendências mencionadas podem se manifestar de modo muito diverso ao redor do mundo, “dependendo do nível mais ou menos avançado de desenvolvimento dos capitais *nacionais* dados, bem como da posição mais ou menos dominante destes últimos no interior da estrutura do capital *global*” (ibid., 653). A segunda se refere “às determinações interiores das várias tendências, bem como ao peso relativo dessas tendências na totalidade dos desenvolvimentos capitalistas. Quaisquer que sejam suas transformações, mudanças de ênfase e variações em relação umas às outras ou em relação às suas contratendências específicas, em diferentes lugares e em épocas amplamente diferenciadas da história [...], elas também possuem uma lógica imanente própria de acordo com a qual se desdobram através da *história* e, por isso, circunscrevem objetivamente os *limites* do desenvolvimento capitalista global” (ibid., 653).

dinâmico e com características totalmente diferentes. Como assinala o autor de *Para além do capital* (ibid., 660):

Dessa forma [isto é, com a alienação dos trabalhadores em relação aos meios de produção], os objetivos da produção não mais estão diretamente atados (e subordinados) às limitações do consumo dado, mas podem antecipar-se significativamente a ele, estimulando, na forma de sua nova reciprocidade, tanto a produção como a “demanda conduzida pela oferta”.

Mas essa separação, que estimula o desenvolvimento e a adoção por parte do capital de um papel de estimulador ativo em relação à demanda, também lhe causa problemas: a perda de sua capacidade de pôr limites aos seus próprios procedimentos produtivos. A formação social não se regula mais, pois, pelo relativo equilíbrio, mas pela necessidade de acumulação e expansão. O que se verifica aí, então, é explicado por Mészáros (ibid., 660) com as seguintes palavras:

O capital não trata meramente como separados *valor de uso* (que corresponde diretamente à necessidade) e *valor de troca*, mas o faz de modo a subordinar radicalmente o primeiro ao último. Como já mencionado, na sua própria época e lugar, isto representou uma inovação radical que abriu horizontes antes inimagináveis para o desenvolvimento econômico. Uma inovação baseada na percepção prática de que qualquer mercadoria, num extremo da escala, pode estar constantemente em uso ou, no outro extremo das possíveis taxas de utilização, absolutamente nunca ser usada, sem perder com isso sua utilidade no que se refere às exigências expansionistas do modo de produção capitalista.

Como resultado, novas potencialidades produtivas se abrem ao capital, cujo sistema não sofrerá qualquer conseqüência se a relação de alguém com um dado produto for caracterizada pela taxa de utilização mínima ou máxima, pois essa taxa não afeta em absolutamente nada a única coisa que realmente importa do ponto de vista do capital, a saber: que uma certa quantidade de valor

de troca foi realizada na mercadoria em questão através do próprio ato de venda independentemente de ser ela, na seqüência, sujeita a uso constante, a pouco ou nenhum uso [...], conforme for o caso. O capital define “útil” e “utilidade” em termos de *vendabilidade*: um imperativo que pode ser realizado sob a hegemonia do próprio *valor de troca*.

O que é vantajoso, portanto, para a expansão do sistema, não é um incremento na taxa com que uma mercadoria é utilizada, mas sim o contrário, isto é, o decréscimo de suas horas de uso diário, acompanhada da manutenção da demanda por esse produto. Foi, pois, a combinação de tais processos que se converteu num dos principais meios pelos quais o capital conseguiu o seu desenvolvimento incomensurável ao longo da história. Por outro lado, são exatamente essas determinações que, orientadas pelo princípio da lucratividade, fazem com que o sistema do capital se realize de forma cada vez mais perdulária e desperdiçadora – e, conseqüentemente, explosiva – em nossa época histórica de transição.

Segundo o filósofo húngaro, então, é o “imperativo da lucratividade” que determina as operações do sistema do capital. É essa exigência específica que deve “sobrepular todas as outras considerações, quaisquer que sejam as implicações” (ibid., 662). Por conseguinte, mesmo que um certo empreendimento se revele extremamente perdulário de recursos, ou mesmo de material humano, se ele apresentar *lucratividade*, será considerado *economicamente viável*, e, portanto, *racional*. Como esclarece Mészáros, “contanto que [um determinado] produto possa ser lucrativamente imposto ao mercado, ele deve ser saudado como manifestação correta e apropriada da ‘economia’ capitalista” (ibid., 663). O autor de *Para além do capital* coloca, aqui, a palavra *economia* entre aspas, porque, para ele, o capitalismo em nada se mostra de fato “econômico” (no sentido de economizar, poupar, etc.). Sua dinâmica é, na realidade, extremamente desperdiçadora. Conforme suas palavras: “As práticas obviamente perdulárias aqui envolvidas são plenamente justificadas desde que satisfaçam aos critérios capitalistas de ‘eficiência’, ‘racionalidade’ e ‘economia’ em virtude da *lucratividade* comprovada da mercadoria em questão” (ibid., 663).

A intensificação da taxa de utilização decrescente, orientada pela lucratividade, com seus efeitos tremendamente perniciosos nas mais variadas esferas da atividade humana, só se torna inteligível, pois, quando relacionada com a separação do trabalhador dos meios de

produção. Uma vez que esse fato se afirme, os meios de produção se convertem em mediações componentes do capital. Conseqüentemente, passarão a ser regidos pela lógica auto-expansiva que rege a dinâmica desse sistema. Não estarão, pois, dirigidos para a satisfação das necessidades humanas. Ao contrário, se voltarão *contra elas* e se orientarão, justamente, para a realização das “*necessidades da produção*”, tornando-se, pois, determinadas por esse conjunto de processos. A única saída possível para tais contradições seria a adoção do “*tempo disponível* como o princípio orientador da reprodução societária”, mas isso, diz Mészáros, “é, naturalmente, um anátema para o capital, pois [essa proposta] não pode ser adaptada à sua estrutura de valorização e de auto-reprodução expansiva” (ibid., 668).

A taxa de utilização decrescente está, portanto, como dissemos, umbilicalmente vinculada à dinâmica expansiva do sistema do capital. Com a sua intensificação em nossos dias, ela passa a afetar negativamente, segundo Mészáros, todas as três dimensões fundamentais da produção e do consumo capitalistas: 1) bens e serviços; 2) instalações e maquinaria; e 3) a própria força de trabalho. Em relação à primeira, o filósofo explica que essa lei tendencial é perceptível na “crescente velocidade de circulação e do *turnover* do capital” (ibid. 670). Para superar a crise da expansão da produção, faz-se necessário “divisar meios que possam *reduzir* a taxa pela qual qualquer tipo particular de mercadoria é usada, *encurtando* deliberadamente sua vida útil, a fim de tornar possível o lançamento de um contínuo suprimento de mercadorias superproduzidas no vórtice da circulação que se acelera” (ibid., 670). Como esclarece o filósofo húngaro (ibid., 670-1), são expressão deste fenômeno

A notória “obsolescência planejada” em relação aos “bens de consumo duráveis”, produzidos em massa; a substituição, o abandono ou o aniquilamento deliberado de bens e serviços que oferecem um potencial de utilização intrinsecamente maior (por exemplo, o *transporte coletivo*) em favor daqueles cujas taxas de utilização tendem a ser muito menores, até mínima (como o automóvel particular) e que absorvem uma parte considerável do poder de compra da sociedade; a imposição artificial da capacidade produtiva quase que completamente inutilizável (por exemplo, o “superdesperdício” de um complexo computador usado como

“processador de texto” num escritório onde uma simples máquina de escrever seria perfeitamente suficiente); o crescente desperdício resultante da introdução de tecnologia nova, contradizendo diretamente a alegada economia de recursos materiais (por exemplo, o “escritório informatizado sem papel”, que consome cinco vezes mais papel do que antes); o “extermínio” deliberado das habilidades e dos serviços de manutenção, para compelir os clientes a comprar dispendiosos produtos ou componentes novos, quando os objetos descartados poderiam facilmente ser consertados (por exemplo, compelir as pessoas a comprar sistemas completos de silenciosos para carros ao preço de 160 libras, em lugar de um serviço de solda de 10 libras, que seria perfeitamente adequado ao propósito) etc. Tudo isso pertence a essa categoria, dominada pelos imperativos e determinações subjacentes para perdulariamente diminuir as taxas de utilização praticáveis.

Em relação às fábricas e ao maquinário, também vemos a ação da mesma tendência. Aqui, diz Mészáros, a taxa de utilização decrescente se manifesta na forma de *substituição crônica*, vinculada a uma pressão crescente que, para se contrapor à própria tendência, diminui artificialmente o “ciclo de amortização” desses elementos. Assim explica o filósofo (ibid., 671-2):

Nossa atual “sociedade descartável” freqüentemente lança mão da desconcertante prática “produtiva” de sucatear maquinário totalmente novo após uso muito reduzido, ou mesmo sem inaugurá-lo, a fim de substituí-lo por algo “mais avançado” ou, sob as condições de uma “pressão depressiva” na economia, deixá-lo sem uso. Naturalmente, tal perdularismo absurdo no campo da utilização da capacidade produtiva não pode se tornar a regra geral. Não obstante, também a *regra geral* foi significativamente modificada no século XX, particularmente nas últimas quatro décadas, se comparada ao “ritmo moderado” com que [no século XIX] se descartavam instalações industriais e maquinário

perfeitamente utilizáveis.

E em relação à força de trabalho, finalmente, também se verifica tal fenômeno, configurando assim aquilo que Mészáros chama de “a contradição mais explosiva do capital” (ibid., 672). A contradição aí é tão explosiva porque, para o sistema, o trabalho não é apenas um fator de produção, mas igualmente a massa consumidora que deve realizar a mais-valia das mercadorias. A taxa de utilização decrescente se manifesta, então, no âmbito do trabalho, como *desemprego crescente*, o que acarreta, segundo o filósofo húngaro, “uma fastidiosa contradição” (ibid., 673). O processo de expansão do capital necessita que as pessoas possuam meios para consumir as mercadorias que são produzidas. Contudo, sua própria dinâmica interna tem exigido, ao longo das últimas décadas, a dispensa de cada vez mais força de trabalho. Como as pessoas desempregadas poderão consumir os produtos que o sistema coloca no mercado? “De um lado, encontramos o apetite *sempre crescente* do capital por ‘consumidores de massa’ enquanto, de outro, a sua necessidade *sempre decrescente* de trabalho vivo” (ibid., 673). Daí, a dramaticidade da contradição que o trabalho vivencia por conta da intensificação da taxa de utilização decrescente.

Enquanto essa lei tendencial conseguiu produzir meios para a expansão do capital, multiplicando bens e serviços e acelerando a taxa de amortização de instalações e maquinário, a “terceira e mais perigosa dimensão” de suas contradições pôde permanecer latente. Mas quando o potencial das duas primeiras dimensões entrou em vias de esgotamento, passou-se a se realizar, segundo Mészáros (ibid. 674)

o selvagem mecanismo de expulsão em quantidades maciças de trabalho vivo do processo de produção. Isto assume a forma de *desemprego em massa*, mesmo nos países mais avançados, independentemente de suas conseqüências para a posição da “massa consumidora”, e das necessárias implicações da decadência da posição do consumidor na “espiral descendente” de desenvolvimento das economias envolvidas.

O autor de *Para além do capital* argumenta ainda que, apesar dessa “cínica prática” de obsolescência planejada, não é fácil continuar a garantir “a motivação para o descarte perdulário de bens perfeitamente utilizáveis” (ibid., 671), em razão das restrições econômicas que objetivamente se impõem aos consumidores individuais, mesmo nos

países mais ricos. Em razão disso, o capital precisará de garantias mais seguras, em escala ampla e numa forma “diretamente institucionalizável”, a fim de assegurar o seu impulso à expansão combinado com sua tendência de reduzir a taxa de utilização. Essa segurança, explica o filósofo, será proporcionada “pela emergência e consolidação patrocinada pelo Estado do ‘complexo militar-industrial’, que *temporariamente* desloca várias das contradições mais importantes” (ibid., 671) do sistema. Como o complexo militar-industrial realiza essa tarefa? Explica Mészáros (ibid., 671):

Ele se apropria e dissipa recursos e fundos de capital excedentes aparentemente ilimitados, sem absolutamente nada acrescer aos problemas da realização e das pressões competitivas, como necessariamente o faria a expansão do capital orientada para o consumo real. Ao mesmo tempo, o astronômico perdularismo (que seria totalmente incompatível com os critérios em geral glorificados da eficiência econômica e da “boa economia doméstica”) encontra sua justificativa e sua legitimação automáticas no apelo à ideologia do “interesse” e da “segurança nacional”, sob a ação combinada dos poderes legislativo, judiciário e executivo, em uníssono com os complexos industriais/militares correspondentes. Dessa maneira, não somente deixam de ser imediatamente sentidas as conseqüências negativas da taxa de utilização decrescente, mas, ao contrário, graças à sustentação institucional direta, proporcionada pelo Estado em escala maciça e em praticamente todas as áreas de atividade econômica, essas conseqüências, por um período histórico determinado, podem ser convertidas em poderosas alavancas de expansão capitalista, anteriormente inimagináveis.

Percebe-se, assim, como a taxa de utilização decrescente constitui uma das leis tendenciais mais importantes e abrangentes do desenvolvimento do capital. Ela cumpre, pois, diversas funções em fases distintas do processo de realização do sistema. E a emergência do complexo militar-industrial expressa a realização dessa tendência levada

às suas últimas – e mais perniciosas – conseqüências.⁶⁶ É onde melhor se pode observar as manifestações destrutivas dessa lei tendencial. Segundo Mészáros, essa destrutividade – cujo grau elevadíssimo que podemos constatar hoje dificilmente poderia ter sido visualizada por Marx em seu tempo – entrou em cena “com ênfase dramática no século XX, particularmente nas últimas quatro ou cinco décadas” (ibid., 673), isto é, desde os anos 1940 e 1950 do século passado.

O capital, portanto, põe em movimento não apenas grandes potenciais produtivos, mas também amplas e abrangentes forças de destruição. O complexo militar-industrial tem sido, nesse sentido, desde a grande crise de 1929/33, o “instrumento disposto e capaz de romper o nó górdio de como combinar a máxima expansão possível com a taxa de utilização mínima” (ibid., 685). Como explica Mészáros (ibid., 686-7),

Indubitavelmente, desde o início, o complexo militar-industrial norte-americano ocupou a posição esmagadoramente dominante, seguido pelos de Grã-Bretanha, França e Itália, de acordo com as suas possibilidades econômicas. Entretanto, não se deve ter a ilusão de que o desenvolvimento econômico do pós-guerra do Japão e da Alemanha nada tem a ver com a sorte do complexo militar-industrial. Na realidade, estes países estão conectados a ele tanto no plano de suas economias nacionais como no da internacional. [...]

Em sua capacidade para sustentar os níveis de produção existentes em seus próprios países, todas as sociedades capitalistas avançadas são profundamente dependentes do mercado em

⁶⁶ Em uma entrevista recente ao jornal espanhol *El País*, o escritor uruguaio Eduardo Galeano, comentando a necessidade de as grandes potências terem sempre um inimigo externo, a fim de manterem seu sistema econômico capitaneado pela economia de guerra, sintetizou com magnífica clareza o *espírito* do complexo industrial-militar: “Hay una demonización de Chávez. Antes Cuba era la mala de la película, ahora ya no tanto. Pero siempre hay algún malo. Sin malo, la película no se puede hacer. Y si no hay gente peligrosa, ¿qué hacemos con los gastos militares? El mundo tiene que defenderse. El mundo tiene una economía de guerra funcionando y necesita enemigos. Si no existen los fabrica. No siempre los diablos son diablos y los ángeles, ángeles. Es un escándalo que hoy, cada minuto, se dediquen tres millones de dólares en gastos militares, nombre artístico de los gastos criminales. Y eso necesita enemigos. En el teatro del bien y del mal, a veces son intercambiables como pasó con Sadam Husein, un santo de Occidente que se convirtió en Satanás” (2010). Este raciocínio está perfeitamente de acordo com a teorização de Mészáros.

expansão dos Estados Unidos, o que, por sua vez, é absolutamente impensável sem assegurar os astronômicos orçamentos (e déficits) de defesa, sobre os quais tão fortemente se apóia a dinâmica expansionista do conjunto da economia americana. [...]

Essas considerações [...] se aplicam não só ao Japão e à Alemanha, mas também a todos os outros países de capitalismo avançado. Dessa maneira, mesmo no caso de países em que a participação *direta* do complexo militar-industrial local na economia nacional é relativamente pequena (se comparada à dos Estados Unidos e à de alguns outros países), a contínua expansão produtiva das economias nacionais em questão não pode ser separada da importância global da produção militarista no que se refere à sua aparentemente incurável dependência da economia norte-americana e do preponderante complexo militar-industrial no seu interior.

O filósofo húngaro esclarece, então, que a grande inovação levada a efeito pelo complexo militar-industrial é eliminar na prática a distinção entre *consumo* e *destruição*. Se, num momento anterior de sua história, o capital produzia mercadorias e estas, até serem consumidas, exigiam um certo intervalo relativamente amplo de tempo, agora, com as mercadorias específicas do complexo militar-industrial, esse intervalo é *eliminado*, visto que consumo e destruição *se identificam*.

Com vistas a definir a natureza de tal fenômeno, Mészáros (ibid., 809) explica desta maneira o papel do complexo militar-industrial em nosso mundo contemporâneo:

O complexo industrial-militar cumpre com grande eficiência duas funções vitais, deslocando temporariamente duas poderosas contradições do capital “superdesenvolvido”.

A primeira (...) é a transferência de uma porção significativa da economia das incontroláveis e traiçoeiras forças do mercado para as águas seguras do altamente lucrativo financiamento estatal. Ao mesmo tempo mantém intacta a mitologia da empresa privada economicamente

superior e *eficiente nos custos*, graças à absolvição *a priori* da perdularidade *total* e da *falência estrutural* pela ideologia de fervor patriótico.

A segunda função não é menos importante: deslocar as contradições devidas à *taxa decrescente de utilização* que se evidenciaram dramaticamente durante as últimas décadas de desenvolvimento nos países de capitalismo avançado.

O capital “vive”, então, hoje mais do que nunca, de *destruição*, se “alimenta” desses processos absolutamente antagônicos e potencialmente mortais. Para que tais mercadorias específicas possam ser “consumidas”, é vantajoso que guerras e conflitos bélicos possam existir. Nesse contexto, o sistema, com o auxílio direto do Estado, estimula, justamente, tais eventos, visto que assim poderá satisfazer seu imperativo mais íntimo de lucro. Mészáros afirma que é a *produção destrutiva* que movimenta o capital em nossa atual conjuntura histórica.⁶⁷

⁶⁷ Em 1995, quando lançou seu grande livro, todos esses elementos já eram claramente discerníveis aos olhos de István Mészáros. Nos dias atuais, não só os fenômenos analisados não perderam sua centralidade, como as teses defendidas pelo filósofo húngaro passaram a ser confirmadas por mais pessoas. Em um artigo recente, publicado no jornal argentino *Página 12*, o cientista social Atilio Boron parece expressar um raciocínio que talvez se possa chamar de “mészárian”, quando afirma que: “Son muchas las pruebas que, en la actualidad, demuestran la inviabilidad del capitalismo como modo de organización de la vida económica. Uno de sus máximos apologistas, el economista austríaco-americano Joseph Schumpeter, gustaba argumentar que lo que lo caracterizaba era un continuo proceso de ‘destrucción creadora’: viejas formas de producción o de organización de la vida económica eran reemplazadas por otras en un proceso virtuoso y de ininterrumpido ascenso hacia niveles crecientes de prosperidad y bienestar. Sin embargo, las duras réplicas de la historia demuestran que se ha producido un desequilibrio cada vez más acentuado en la ecuación schumpeteriana, a results del cual los aspectos destructivos tienden a prevalecer, cada vez con más fuerza, sobre los creativos: destrucción cada vez más acelerada del medio ambiente y del tejido social; del Estado y las instituciones democráticas y, también, de los productos de la actividad económica mediante guerras, la obsolescencia planificada de casi todas las mercancías y el desperdicio sistemático de los recursos productivos. [...]” E, diante dos episódios mais recentes envolvendo a crise financeira mundial e suas conseqüências mais imediatas, conclui: “Los principales países de la economía mundial, nucleados en el G-7, dedicaron a la cooperación internacional apenas el 0,22 por ciento de su PIB. A diferencia de lo ocurrido con las grandes empresas oligopólicas, el ‘rescate’ de los pobres queda en manos del mercado. *Para los ricos hay Estado, los pobres tendrán que arreglárselas con el mercado* [grifo nosso]. Y si aparece el Estado es para reprimir o desorganizar la protesta social. Alguien dijo una vez que las crisis enseñan. Tenía razón” (2010). De quinze anos para cá, depois das guerras do Afeganistão e do Iraque, da reativação da IV Frota norte-americana, dentre outros eventos, vê-se que a produção destrutiva capitaneada pelo complexo militar-industrial só se reforçou. Nesse contexto, qual o

São essas determinações que estão na raiz da já mencionada *crise estrutural* do sistema de reprodução sociometabólica atualmente estabelecido.⁶⁸ Em suma, o capital, com o auxílio do Estado, conseguiu deslocar seus limites relativos durante toda sua fase de ascensão histórica. Com a superfície de planeta tomada por inteiro, no entanto, passou a sentir os efeitos dos limites absolutos inerentes à sua estrutura. Em virtude disso, o sistema teve de lançar mão de novas estratégias, a fim de conseguir manter a sua lucratividade e perpetuar o seu controle sobre a atividade produtiva. A *produção destrutiva* se tornou, com isso, a dinâmica predominante – com a sua conseqüente forma de *consumo destrutivo*. Tal destrutividade invadiu progressivamente todos os complexos de relações humanas, inclusive suas dimensões mais comezinhas. E, dessa maneira, teve início uma crise qualitativamente diferente se comparada às anteriores, que se assemelha, em realidade, segundo Mészáros, ao processo de progressão de um *câncer*.⁶⁹ Aí está

remédio fornecido para neutralizar os efeitos da crise? Para os ricos foram doses cavalares de Estado; para os pobres, as cada vez mais degradantes relações do mercado. Boron e Mészáros estão de acordo neste ponto. É preciso que se diga, no entanto, que, em se tratando de tais questões, ambos os autores são tributários das reflexões estabelecidas anteriormente por Paul Baran (1984).

⁶⁸ Em obra posterior, Mészáros enfatizará também as seguintes características do sistema do capital em crise estrutural: “Primeiro, ao contrário do presente [isto é, no contexto histórico da crise estrutural], a forma original de invasão do capital nas partes mais remotas do mundo não surgiu das grandes pressões internas das transformações *monopolistas* e *semimonopolistas* da economia dos países imperialistas dominantes em uma escala maior. Segundo, mesmo em comparação com o início do século XX, o imperialismo de nosso tempo é significativamente diferente da forma que provocara a explosão maciça da Primeira Guerra Mundial em 1914. [...] os Estados Unidos tornaram-se a potência dominante da nova variedade de imperialismo, e em nosso tempo age – mesmo sob a forma da deflagração de grandes guerras, do Vietnã ao Oriente Médio – como protetor do imperialismo hegemônico global. [...] O terceiro e mais importante ponto a ser destacado é o de que as forças político-econômicas que se beneficiam primariamente da dominação ‘globalizante’ do mundo são as gigantescas corporações *transnacionais* – com frequência nomeadas, de modo errôneo, a seu próprio serviço como ‘*multinacionais*’ – agindo com o total apoio de seus Estados nacionais. Novamente, as companhias dos Estados Unidos lideram esses novos desenvolvimentos imperialistas. Nesse contexto, é também relevante que a determinação econômica da globalização em andamento no plano monetário seja caracterizada pelas forças especulativas e parasitárias, assim como perigosamente instáveis mesmo em um prazo de tempo relativamente curto, do capital financeiro e de forma alguma sem a cumplicidade do Estado capitalista” (2009, 250-1). Voltaremos a comentar as características da crise estrutural do sistema do capital, ainda que brevemente, na parte final deste trabalho.

⁶⁹ Aqui é a vez de François Chesnais concordar com o filósofo húngaro. Em um artigo sobre a crise financeira de 2008, depois de analisar alguns dos limites históricos a que o sistema expansivo de reprodução do capital havia chegado e a tremenda gravidade dos problemas daí decorrentes, o economista francês afirmou que: “Por todo esse quadro, concluo que isto é

uma metáfora adequada para ilustrar a novidade dos fenômenos em questão. (O filósofo usa mesmo, freqüentemente, o termo *crescimento canceroso* para se referir à crise estrutural do sistema do capital).⁷⁰

É em virtude de todas essas determinações, com seus antagonismos específicos que conformam uma trágica condição, uma crise de proporções jamais vistas, que o autor de *Para além do capital* afirma que vivemos hoje uma *era de transição*, ou seja, um período histórico em que o sistema de controle sociometabólico dominante já aceita, para resolver temporariamente suas contradições, tomar medidas

muito mais que uma crise financeira, mesmo que estejamos agora nessa fase, [...] mas essa crise é muitíssimo mais ampla. [...] Na realidade, creio que estamos diante do risco de uma catástrofe, mas já não do capitalismo, e sim de uma catástrofe da humanidade. De certa forma, se tomarmos em conta a crise climática, possivelmente já existe algo do tipo... Eu opino (junto com Mészáros, por exemplo, mas somos muito poucos os que dão importância a isto) que estamos diante de um perigo iminente. O dramático é que, pelo momento, isto afeta diretamente populações que não são levadas em conta: o que se pode estar passando no Haiti parece que não tem a menor importância histórica; o que ocorre em Bangladesh no tem peso para além da região afetada; tampouco o ocorrido na Birmânia, porque o controle da junta militar impede que transcenda. E o mesmo na China: se discutem os índices de crescimento mas não sobre as catástrofes ambientais, porque o aparato repressivo controla as informações sobre as mesmas. E o pior é que essa opinião que está sendo constantemente construída pelos meios, está interiorizada muito profundamente, inclusive em muitos intelectuais de esquerda. Eu havia começado a trabalhar e a escrever sobre tudo isso, mas com o começo da crise de alguma maneira tive que voltar a ocupar-me das finanças, ainda que não o faça com muito gosto, porque o essencial me parece que ocorre em um campo distinto. [...] Desde setembro do ano passado [2007], o discurso dos círculos dominantes vem sustentando, uma vez ou outra, 'que o pior já passou', quando o certo era que 'o pior' ainda estava por vir. Por isso insisto no risco de minimizar a gravidade da situação, e sugiro que em nossas análises e forma de enfocar as coisas deveríamos incorporar a possibilidade, como mínimo a possibilidade, de que inadvertidamente estejamos interiorizando também esse discurso de que, definitivamente 'está tudo bem'..." (2008).

⁷⁰ Por exemplo, em uma entrevista ao site *Brasil de Fato*, encontramos a seguinte explicação: "Brasil de Fato: O senhor cunhou o conceito de 'crescimento canceroso'. O que isso significa?" Mészáros: "Na ideologia capitalista, crescimento canceroso significa que o capital precisa crescer cada vez mais para não entrar em colapso. O sistema precisa acumular sem parar. Mesmo que não corresponda às necessidades humanas, o capital precisa crescer – e isso pode ser extremamente destrutivo. É um conceito totalmente incriticável e destrutivo no sentido de que, por exemplo, produz um tipo de crescimento parasita, como o militarismo. Colossais recursos são investidos na produção militarista e em aventuras de guerra como a do Afeganistão, de onde se esvai mais de um bilhão de dólares por ano. O sistema capitalista tem operado cada vez mais na produção destrutiva. Você nem usado a quem que usar o que produz nesse setor. Há produção militarista que sequer tem sido usada. A questão crucial não é crescer ou não crescer, mas o tipo de crescimento, *porque crescimento destrutivo é o que eu chamei de crescimento canceroso* [grifo nosso]" (2004). É importante frisar bem esse ponto, pois a assim chamada *crise estrutural do sistema do capital* não quer dizer, como vemos em algumas interpretações simplistas, que o sistema esteja em vias de desaparecer, ou mesmo "morrendo". O capital continua bem vivo, mas *vivo como um câncer*... E é por causa de toda essa destrutividade e agressividade que se torna *urgente* estabelecer medidas práticas para a superação de nossa atual condição.

que, em épocas de “condições normais”, jamais admitiria realizar. Nas palavras do filósofo húngaro (2002, 557),

Em uma escala historicamente relevante, uma era de *transição* se inicia no momento em que as forças dominantes da velha ordem *são forçadas* por uma *crise aguda* a adotar remédios que seriam totalmente inaceitáveis a elas sem aquela crise, introduzindo, desse modo, um corpo estranho na estrutura original, com conseqüências *em última instância* destrutivas, não importa o quanto sejam benéficos os resultados imediatos.

Nesta era de transição, em que o capital adota remédios amargos até para si mesmo e onde verificamos uma destrutividade que se manifesta em variados planos da atividade social, a humanidade tende a rumar na direção de um *dilema* que se apresenta como cada vez mais incontornável: ou sucumbe diante da destrutividade do capital, que progressivamente passa a ameaçar a viabilidade da presença humana por sobre o planeta, ou escolhe conscientemente a sua libertação de tais relações sociometabólicas degradantes. É nesse contexto que, segundo o filósofo húngaro, a *alternativa socialista* demonstra a sua *atualidade*. Leiamos novamente o que afirma (ibid., 858):

a atualidade histórica da ofensiva socialista [...] não significa que o sucesso esteja assegurado nem que sua realização esteja próxima. “*Histórica*”, aqui, significa, por um lado, que a necessidade de instituir algumas mudanças fundamentais na organização e a orientação do movimento socialista se apresentou na agenda histórica; e, de outro lado, que o processo em questão se desdobra sob a pressão de determinações históricas poderosas, empurrando a função social do trabalho na direção de uma ofensiva estratégica prolongada caso queira realizar não apenas os seus objetivos potencialmente globais, mas também os seus objetivos mais limitados. O percurso à frente é provavelmente muito árduo e, certamente, não tem atalhos nem pode ser evitado.

Para que a humanidade possa superar o domínio do capital e tomar nas mãos o seu destino, faz-se necessária, então, a criação de

novas *mediações materiais* – desta vez, não antagônicas – por meio das quais ela possa organizar seu sociometabolismo de uma forma verdadeiramente sustentável, em contraposição ao modo essencialmente destrutivo como o que ocorre em nossos dias. É com vistas a contribuir para que essa era de transição seja orientada na direção da comunidade humana emancipada que Mészáros elabora a sua teoria política, a estratégia da *ofensiva socialista*.

Na obra do filósofo húngaro, portanto, a *teoria da transição* é uma elaboração conceitual que parte, conforme suas palavras (ibid., 451),

da premissa de que o “radicalmente novo” da “nova forma histórica” antecipada não é concebível sem o doloroso empreendimento de uma *reestruturação material* totalmente abrangente das relações produtivas e distributivas da sociedade. Empreendimento que envolve, por sua vez, o estabelecimento *prático* das formas necessárias de mediação material por meio das quais no devido tempo a erradicação do capital do processo sociometabólico se torna viável.

Mészáros define, pois, ainda, que a tarefa de tal empreendimento teórico é “articular as questões específicas do processo social em andamento, identificando com precisão suas limitações temporais, na estrutura ampla dos princípios mais abrangentes que orientam a avaliação de cada detalhe” (ibid., 517). Partir, portanto, das mediações reais estabelecidas, dentro da situação histórica específica da crise estrutural, compreendendo radical e criticamente seus antagonismos, para, com base nessa consciência, realizar a forma viável e necessária da superação. “Uma teoria de transição adequada é uma exigência essencial para o avanço em tais circunstâncias” (ibid., 520), diz Mészáros. Nessa teoria da transição, argumenta o autor de *Para além do capital* (ibid. 464), o que está em jogo é exatamente

a *criação* das formas indispensáveis da *concreta mediação material e institucional* que tanto responda flexivelmente às demandas imediatas da situação sócio-histórica dada como, ao mesmo tempo, assuma a função de reestruturar o sistema metabólico de uma divisão social do trabalho hierárquica, profundamente iníqua.

Ora, o filósofo húngaro parte, como vimos anteriormente, do princípio de que o capital é um sistema de mediações de segunda ordem que controla hierarquicamente a atividade produtiva, de modo a extrair e acumular o trabalho excedente. Para realizar tal objetivo, toma como *meio*, pois, o Estado. Capital, trabalho e Estado são os polos principais desse sistema perverso de exploração e acumulação que deve ser superado *em sua totalidade*. A forma da atividade revolucionária deve ser, nesse contexto, radicalmente *crítica*, isto é, articular *negação* e *afirmação* com vistas a atingir a “transcendência positiva da auto-alienação do trabalho”. A conjugação de negação e afirmação é de extrema importância no pensamento de Mészáros, pois é isso que vai definir, como veremos logo mais adiante, a sua proposta de *ofensiva socialista*.

No plano da atividade revolucionária, nesse ponto específico da sua teoria política, a *negação* consiste na atuação que se dá ainda no âmbito do Estado. Aqui, pois, *negação* é sinônimo de *defensiva*. A defensiva *não deve ser desprezada* para os objetivos político-sociais emancipatórios dos trabalhadores. O grande problema, no entender de Mészáros, não é o de se levar a cabo atividades defensivas – por exemplo, lutar no interior do parlamento pela manutenção de direitos conquistados historicamente –, mas o de *somente* se estabelecer na prática tais ações. Isto porque elas devem ser *complementadas* pela formação de mediações que estejam *além do Estado*, que sejam, como diz o filósofo, *extraparlamentares*. A *ofensiva socialista* é essa conjugação de ação negativa e afirmativa, de práxis que se dá *também* no plano do Estado, mas que ocorre *fundamentalmente* fora dele, a fim de se levar a efeito a formação das devidas mediações materiais que conduzirão os trabalhadores rumo à “nova forma histórica”, a sociedade emancipada.

Em síntese: a teoria da transição de Mészáros é esta que, no seu *movimento ofensivo* – de formação das referidas mediações extraparlamentares de atuação sócio-política –, *engloba* a práxis *defensiva* - que se desenrola no plano do Estado - e, evidentemente, a transcende. É preciso conjugar, portanto, ambas as dimensões de ação, mas - devemos ressaltar mais uma vez - orientando-se pelo objetivo de se instaurar na realidade material as mediações que possibilitarão aos “produtores livremente associados” assumirem o controle consciente do metabolismo social.

É por isso que Mészáros afirma que nossa tarefa é “simultaneamente ‘negar’ o Estado e atuar no seu interior” (ibid., 597).

Conseqüentemente, conforme suas palavras (ibid., 597),

a tarefa se define como um duplo desafio, visando:

1. instituir órgãos não-estatais de controle social e crescente auto-administração que podem cada vez mais abarcar as áreas de maior importância da atividade social no curso da nossa “transição na transição”; e, conforme permitam as condições,
2. produzir um deslocamento consciente nos próprios órgãos – em conjunção com (1) e através das mediações globais e internamente necessárias – de modo a tornar viável a realização das perspectivas históricas últimas do projeto socialista.

Como fica claro, todos esses imperativos devem ser conduzidos na direção de uma *progressiva distribuição do poder de decisão* aos “produtores livremente associados”, para que estes cada vez mais se responsabilizem pela regulação consciente dos processos sociometabólicos, a partir de uma forma *horizontal* – superando assim a divisão *hierárquica* do trabalho conformada pelo capital –, e promovendo o *fenecimento do Estado*. Assim, o movimento de transformação socialista, que deve abarcar todos os aspectos constitutivos da inter-relação entre capital, trabalho e Estado, é concebido como um modo de reestruturação completa e radical das mediações materiais herdadas.

Deve-se frisar que a formação dessas mediações, na visão de Mészáros, não significa *gradualismo* ou *reformismo*, o que seria uma contradição em termos. O capital não pode ser controlado, não compartilha poder, não pode ser reformado. É ele que controla o sociometabolismo humano e usa as mediações que conformam esse sistema de acordo com os imperativos de expansão, acumulação e exploração do trabalho excedente. Nesse contexto, a única alternativa viável é a *superação* dessa ordem, e não a tentativa de fazê-la submissa a algum tipo de “rédea”. É a reformulação total da divisão do trabalho atualmente estabelecida, e não a sua “melhoria”, que se deve buscar. É com vistas, portanto, a cumprir esse objetivo que se fazem necessárias as novas mediações materiais não-antagônicas da “nova forma histórica”, segundo o autor de *Para além do capital*.

A alternativa que resulta dessas exigências radicais de

transformação tem, então, um nome: *socialismo*. É este o projeto político-social que deve se *contrapor* à ordem existente, com vistas a *transcendê-la*, e não somente a remediá-la. A alternativa socialista deve se definir como a restituição, sob todos os aspectos, das funções de controle historicamente alienadas aos sujeitos da atividade produtiva. Consiste, pois, de acordo com Mészáros, na realização de “um *modo de controle sociometabólico qualitativamente diferente* [...] capaz de regular as funções produtivas materiais e intelectuais dos intercâmbios de mediação dos indivíduos entre si mesmos [...] não *vindo de cima* [...], mas sim emergindo da *base social mais ampla possível*” (ibid., 88).

Daí a necessidade de uma *estratégia* coerente e abrangente, que o filósofo procura estabelecer a partir do estudo crítico das contradições da ordem do capital. A este projeto qualitativamente novo, elaborado para o confronto das novas determinações da época histórica de transição materializada na crise estrutural do sistema do capital, Mészáros chama, na esteira de Marx, de *revolução permanente*. Entramos, agora, no cerne da teoria política do autor de *Para além do capital*. Vejamos de forma um pouco mais detalhada o que isto significa.

O pensador húngaro relaciona a chamada “crise do marxismo” com o fato de os representantes dessa filosofia, em sua maioria, adotarem uma postura *defensiva* em relação à ordem do capital. E isso “numa época em que, tendo acabado de virar uma página histórica importante, deveríamos nos engajar numa *ofensiva socialista* [grifo nosso] em sintonia com as condições objetivas” (ibid., 786). Ou seja, para que se possa interromper a longa série de derrotas históricas que o capital vem infligindo à classe trabalhadora e para que os inimigos de Marx não continuem “colocando mais pregos em seu caixão”, o contexto histórico precisa ser compreendido em sua especificidade, isto é, como *crise estrutural* que, justamente, por se aproximar dos limites absolutos do sistema, deve ser confrontada por um projeto que não se limite a assegurar ganhos defensivos (“estratégias de pleno emprego”, “Estado de bem-estar-social”, etc. - mesmo porque, segundo Mészáros, os ganhos nesse sentido, em nossa conjuntura histórica, tendem a estar “objetivamente bloqueados”), e que busque, portanto, tomar conscientemente das mãos do capital o controle sobre o metabolismo social humano.

A atualidade histórica da ofensiva socialista diz respeito, pois, a essa nova situação histórica que confronta o proletariado com o dilema: *socialismo ou barbárie*? Isto é: haveremos de sucumbir à destrutividade cada vez mais intensa do capital ou modificaremos

radicalmente a forma de nos organizarmos e agirmos em sociedade, com vistas à construção das mediações materiais capazes de promover conscientemente o intercâmbio entre os seres humanos e a natureza, de uma maneira não antagônica, sustentável, emancipada, que possibilite enfim o surgimento dos “homens verdadeiramente ricos”, tal como Marx propôs nos seus *Manuscritos econômico-filosóficos*, de 1844?

Ora, se se optar pelo caminho da *emancipação humana*, é preciso descartar todas aquelas formas de organização política socialista que, no passado, se orientaram de forma *defensiva*, isto é, com o objetivo precípua de conquistar os múltiplos espaços do Estado sem promover a devida transferência do poder de decisão sobre os rumos da atividade produtiva aos trabalhadores – atitude que acabou reforçando, conseqüentemente, a ruptura entre a esfera sócio-reprodutiva e o poder político dentro da ordem atual. O filósofo, nesse ponto, tece críticas a Lenin e ao bolchevismo, por entender que tal movimento se orientou, justamente, de modo defensivo. Esclarece o autor de *Para além do capital* (ibid., 789):

Não se deve esquecer que Lenin, brilhantemente – e realisticamente –, definiu os objetivos dos bolcheviques entre fevereiro e outubro de 1917 como assegurar “Paz, Terra e Pão” de modo a criar uma base social viável para a revolução. Mas, até mesmo em termos organizacionais básicos, o “partido de Vanguarda” foi constituído de forma a poder *se defender* dos ataques cruéis de um Estado policial, sob as piores condições possíveis de clandestinidade, das quais inevitavelmente decorreu a imposição do segredo absoluto, de uma estrutura rígida de comando, de centralização, etc. Se compararmos a *estrutura autodefensivamente fechada deste partido de vanguarda* [grifo nosso] com a idéia original de Marx de produzir “consciência comunista em escala de massa” - com a conseqüência necessária de uma estrutura organizacional inerentemente aberta -, teremos uma medida da diferença fundamental entre uma postura defensiva e uma ofensiva.⁷¹

⁷¹ Em uma entrevista, que entre nós apareceu na Revista Crítica Marxista, em 1995 (mas que esteve presente na edição original, em inglês, de *Para além do capital* – curiosamente, na tradução brasileira do livro o referido texto está ausente), Mézafos rechaçou completamente a

Mészáros afirma que, apesar dessa orientação defensiva dos bolcheviques, Lenin sabia da necessidade de uma ofensiva, assim como Marx também esteve consciente de uma exigência como essa em seu tempo. Contudo, ambos não foram devidamente consistentes em apontar as mediações materiais capazes de realizar essa ofensiva. Isso se deveu, fundamentalmente, no dizer do filósofo húngaro, às próprias condições históricas objetivas em que esses lumiares do socialismo viveram, o

possibilidade do bolchevismo como método de atuação política nas circunstâncias históricas da crise estrutural do sistema do capital. Quando o entrevistador elaborou o seguinte questionamento: “O que eu tinha em mente eram mais os partidos extraparlamentares como os bolcheviques de Lenin ou o Partido Comunista Chinês, que foram bem-sucedidos em destruir o capitalismo. Eles estão historicamente superados?”, o filósofo húngaro respondeu, categórico: “*Sim, completamente. Mesmo eles permaneceram constrangidos pela perspectiva do parlamentarismo e o próprio Lenin era a favor de que operassem no quadro parlamentar. Assim, o que constitui certamente um imenso problema para a agência histórica da transformação é que o capital é, por definição e de forma bastante efetiva, em seu modo de agir e funcionar, uma força extraparlamentar. Os sindicatos de trabalhadores seriam uma força extraparlamentar, mas eles se identificaram com os partidos reformistas, o que os refreou. Não haverá avanço algum até que o movimento da classe operária, o movimento socialista, seja rearticulado de forma a se tornar capaz de ação ofensiva, por meio de suas instituições apropriadas e de sua força extraparlamentar. O parlamento, se deve se tornar de algum modo significativo no futuro, deve ser revitalizado e somente poderá sê-lo se assumir uma força extraparlamentar em conjunção com o movimento político radical, que também pode ser ativo através do parlamento [grifos nossos]*” (1995 b, 136). Note-se o quanto Mészáros reforça a importância da atividade organizada extraparlamentar, que deve se constituir enquanto mediação coletiva capaz de superar o sistema do capital em crise estrutural, por meio da retomada consciente do controle das “mediações de primeira ordem” da atividade produtiva, no sentido da realização do socialismo. Deve ser dito, ainda, que a recusa do bolchevismo como método de atuação política não significa que o *partido* não possa se constituir como mediação efetiva da luta de classes. Ele pode e deve. No entanto, precisa estar orientado de forma *ofensiva*. Mészáros deixa isso claro em uma entrevista anterior, originalmente publicada em 1984, quando afirma que: “É verdade que nos encontramos num período de crise estrutural do capital, e é verdade também que as organizações da classe operária não são adequadas para enfrentar este desafio. É necessário encontrar novas formas de articulação para a ação socialista. Para isto não vejo uma possibilidade a não ser a interação dialética entre as forças parlamentares e as extraparlamentares.” E, quando perguntado sobre “*Qual é o papel do partido revolucionário?*”, responde: “Nesta dinâmica, as forças parlamentares da política devem se articular, não de forma autônoma e auto-suficiente, mas com as forças extraparlamentares. Essa extraparlamentariedade não significa opor-se ao partido, à superação da própria política. A reestruturação da política, no sentido social, deve se manifestar dessa forma, ou seja, as forças extraparlamentares devem agir em conjunto com as forças políticas, isto é, os partidos” (2009 b, 158). É importante deixar clara essa questão, pois quando Mészáros fala, em *Para além do capital* e em obras posteriores, que o sucesso do empreendimento revolucionário depende da superação da fratura existente entre o “braço político” e o “braço sindical” da classe trabalhadora, tal proposta deve ser entendida no sentido específico, precisado acima, de “interação dialética entre as forças parlamentares e as extraparlamentares”. O partido revolucionário deve se inserir conscientemente no interior dessa relação dialética.

período de ascendência histórica do sistema, que não permitia que se vislumbrasse ainda a forma das mediações necessárias para a superação da ordem do capital. Em virtude de todas essas condições limitadoras, em *Para além do capital* Mészáros afirma que: “Dado o modo pelo qual foram constituídos – como partes integrantes de uma estrutura institucional complexa –, os órgãos de luta socialista poderiam ganhar batalhas individuais, mas não a guerra contra o capital” (op. cit., 793).

Ora, como explicado anteriormente, o modo de controle sociometabólico do capital se serve, para realizar seus fins, do Estado como um componente fundamental do seu sistema de mediações. Mas o capital transcende o Estado para realizar o controle fetichista sobre a atividade produtiva. Mészáros explica que, justamente pelo fato de o capital se constituir em um sistema que vai além do Estado, ele só pode ser confrontado por meio de uma força político-social *extraparlamentar*. Na visão do filósofo húngaro, “toda atividade política parlamentar está condenada – tanto no governo como na oposição – à estabilização ou reestabilização do sistema do capital” (ibid., 826).⁷² É necessário, portanto, ir além da atuação que se dá nos marcos do parlamento – e quando Mészáros fala em atuação que se dá nos marcos do parlamento, está querendo se referir *ao Estado como um todo*, incluindo-se aí também o setor “executivo” –, pois essa instituição tem como funções precípuas – e são estas que determinam as suas *possibilidades* em relação ao sistema – *legitimar* a imposição das regras (e, portanto, promover a “internalização”) da “legalidade constitucional” sobre o trabalho e *equilibrar* a pluralidade de capitais por meio do controle das forças centrífugas do sistema.

É em razão disso que se deve transcender a ação parlamentar e instituir novas mediações materiais pelas quais os “produtores livremente associados” possam exercer o poder de decisão consciente sobre o sentido e os rumos do metabolismo social. Numa forma socialista de tomada de decisão, como explica Mészáros, o processo legislativo deve ser *fundido* ao processo de produção. Ou seja, não pode haver alienação entre as instâncias que arbitram sobre a atividade produtiva e as que a põem em movimento. A divisão hierárquica do trabalho, bem como a ruptura entre economia e política, devem assim ser suprimidas para dar lugar a uma *divisão horizontal* do processo de intercâmbio sociometabólico, coordenada conscientemente pelos sujeitos da produção.

⁷² Eis aí, pois, os limites da mera negatividade.

É essa orientação estratégica que permite aos trabalhadores, em seu movimento de luta revolucionária, passar da defensiva para a ofensiva socialista. Tal postura qualitativamente nova se impõe cada vez mais pelo fato de os ganhos defensivos serem tremendamente dificultados no contexto da crise estrutural do capital - o que por sua vez torna as propostas reformistas completamente anacrônicas. As condições objetivas, portanto, exigem uma orientação adequada a este novo contexto histórico. Como bem explica Mészáros (ibid., 843-4),

Somente a adoção de uma estratégia global viável [isto é, articulada a partir da avaliação da conjuntura concreta] permite que os passos parciais se tornem cumulativos, em nítido contraste com todas as formas conhecidas do trabalhismo reformista que desapareceram sem deixar traços, como gotas de água nas areias do deserto.

Tal proposta ofensiva, com vistas a construir as novas mediações materiais não-antagônicas capazes de permitir aos produtores livremente associados o controle consciente do metabolismo social, é que configura a *revolução permanente* defendida por Mészáros. Isto é completamente diferente de agir politicamente com o objetivo de ocupar meramente o parlamento e tentar, a partir daí, “encilhar” e “domar” o capital. Como explica o filósofo húngaro (ibid., 830-1) numa passagem luminosa,

a medida da validade da crítica radical ao sistema de representação parlamentar [isto é, a medida de uma política que se pode verdadeiramente chamar de *socialista*] é o empreendimento estratégico de não só exercitar a “soberania do trabalho” em assembleias políticas, - não importa o quão *diretas* elas possam ser em relação à sua organização e a seu modo de tomada de decisão política -, mas na *atividade de vida produtiva e distributiva autodeterminada dos indivíduos sociais em todo domínio singular e em todos os níveis do processo sociometabólico* [grifo nosso]. Isto é o que traça a linha de demarcação entre a revolução socialista, que é socialista em sua *intenção* - como a Revolução de Outubro de 1917 -, e a “*revolução permanente*” de transformação socialista efetiva.

Sem a transferência progressiva e total da tomada de decisões reprodutivas e distributivas materiais aos produtores associados não pode haver esperança para os membros da comunidade pós-revolucionária de se transformarem em *sujeitos* do poder.

Portanto, para a realização da revolução permanente no sentido acima descrito, o movimento socialista deve se empenhar, segundo o filósofo húngaro (ibid., 820-1), em investigar como seria possível

- (1) produzir uma *mudança radical* e ao mesmo tempo salvaguardar a *continuidade* necessária do sociometabolismo (que pede a aplicação prática contínua do princípio metodológico marxiano relativo à reciprocidade dialética entre continuidade e descontinuidade);
- (2) reestruturar “de alto a baixo” *todo* o edifício da sociedade, que simplesmente não pode ser derrubado com a finalidade de uma reconstrução total [...];
- (3) passar da atual *fragmentação* das forças sociais à sua *coesão* no empreendimento criativo dos *produtores associados* (que implica o desenvolvimento da *consciência de massa* socialista, resultado de se assumir *responsabilidade* pelas conseqüências das práticas produtivas e distributivas auto-administradas);
- (4) realizar genuínas *autonomia* e *descentralização* dos poderes de decisão, em oposição à sua concentração e à sua centralização existentes, que não podem de modo algum funcionar sem “burocracia”;
- (5) transcender a divisão e a “inércia circular” entre sociedade civil e Estado político pela unificação das funções de trabalho e tomada de decisão;
- (6) abolir o segredo de governo, predominante por toda parte, instituindo uma nova forma de *autogoverno aberto* pelas pessoas interessadas.

O objetivo precípua do movimento alternativo é, pois, o *controle consciente do metabolismo social* que hoje se encontra dominado pela relação-capital. Mas – é importante ressaltar mais uma

vez – isto não significa que o Estado não tenha que ser tomado no processo revolucionário. Se é correto afirmar que o Estado não pode controlar o capital, é igualmente verdadeiro que esse espaço específico, ocupado a partir de uma orientação estratégica adequada, *pode ter* um papel no processo revolucionário. Como explica Mészáros, chegar até o Estado é fundamental. Mas a tarefa que cumpre realizar com o intermédio desse complexo não é a de tentar controlar o capital – o que seria uma contradição em termos –, mas generalizar o poder de decisão aos trabalhadores sobre a atividade produtiva. Para tanto, uma transformação radical das instituições políticas se faz absolutamente necessária. O filósofo húngaro (ibid., 847-9) argumenta desta maneira sobre sua proposta:

Como antagonista do capital, a grande dificuldade do trabalho é que, apesar de o único objetivo viável de sua luta transformadora ser o poder sociometabólico do capital [...], esse objetivo fundamental não pode ser alcançado sem a conquista do controle da esfera política. [...]

Como vimos [...], o sistema do capital é composto de elementos incorrigivelmente *centrífgos*, complementados pela dimensão *coesiva* do poder de controle da “mão invisível”, e das funções legal e política do Estado moderno. O fracasso das sociedades pós-capitalistas está no fato de terem se oposto à determinação centrífuga do sistema herdado *sobrepondo* aos seus elementos particulares conflitantes a *estrutura de comando extremamente centralizada* de um Estado político autoritário. Elas, ao contrário, deveriam ter atacado o problema crucial de como *solucionar* – por meio da reestruturação interna e da instituição do *controle democrático substantivo* – o caráter contraditório e o correspondente modo centrífugo de funcionamento das unidades reprodutivas e distributivas particulares. [...]

É claro que a reconstituição e a substantiva democratização da esfera política são a condição necessária para uma intervenção sobre o controle sociometabólico do capital [grifo nosso], pois o poder do capital não está, e nunca estará, limitado a estritas funções produtivas. Para controlá-las, o

capital deve ser complementado pelo seu próprio modo de controle político. Isso significa que a estrutura material de comando do capital não pode afirmar-se sem a estrutura de comando político global do sistema. *Assim, uma alternativa ao controle sociometabólico do capital deve abranger todos os aspectos complementares do processo de reprodução social, desde as funções estritamente produtivas e distributivas até as dimensões mais amplas da direção política* [grifo nosso]. Como está no controle *real* de todos os aspectos vitais do sociometabolismo, o capital pode dar-se ao luxo de definir a esfera de legitimação política como questão estritamente *formal*, eliminando desse modo, *a priori*, a possibilidade de ser legitimamente contestado em sua esfera de ação *substantiva*. Ao se dobrar a tais determinações, o trabalho, como *real* antagonista do capital existente, pode apenas condenar-se à permanente impotência, pois a instituição de uma ordem sociometabólica alternativa só será viável pela articulação da *democracia substantiva*, definida como atividade autodeterminada dos produtores associados tanto na política como na produção material e cultural.

A reestruturação radical da estrutura social vigente não se limita aos âmbitos produtivo e reprodutivo, mas engloba também a dimensão política. O Estado também precisa ser ocupado, com vistas a ser “reestruturado internamente” no sentido de se promover o mais amplo e progressivo “controle democrático substantivo”, isto é, a atividade autodeterminada dos produtores associados e o conseqüentemente fenecimento do próprio Estado no tempo devido. Note-se, pois, que o papel do Estado dentro de uma estratégia ofensiva – promover a democratização substantiva – é completamente diferente do de uma proposta defensiva – “pleno emprego”, “Estado de bem-estar”, etc.

O projeto político-social que Mézszáros propõe para a transição para o socialismo exige, portanto, atuar em ambas as frentes, no interior do Estado e fora dele. Envolve, pois, necessariamente, o momento negativo – atuação *defensiva* que pode se dar no interior do parlamento, etc., mas que deve buscar aí ser já *afirmativa*, por meio da reestruturação completa de tais mediações, no objetivo de promover a democracia substantiva -, mas vai *além dele*, isto é, dirige-se para a

ofensiva, para a criação de mediações materiais *extraparlamentares* capazes de regular conscientemente o metabolismo social.⁷³

Neste momento, chegamos a mais um ponto decisivo da teoria de Mészáros: justamente, as novas mediações não-antagônicas da ordem alternativa socialista. Segundo o autor de *Para além do capital*, elas participam, já no movimento de sua implementação prática, tanto em termos de *objetivos* a serem perseguidos como em nível de *forma* dessa intervenção material. Vejamos o que o filósofo afirma (2002, 859) a esse respeito:

As *mediações* históricas necessárias, vistas como passos viáveis para a realização da ordem sociometabólica alternativa do trabalho são inerentes tanto à perseguição do objetivo – uma intervenção radical das estruturas materiais da própria relação-capital que subsume o trabalho às condições reificadas e alienadas de seu exercício, condenando o sujeito do processo de produção à total impotência dos trabalhadores isolados – como à forma de ação necessariamente extraparlamentar pela qual este objetivo pode ser progressivamente traduzido em realidade. Pois, dada a própria natureza deste empreendimento, para haver qualquer chance de sucesso, é necessário enfrentar e superar já nos *primeiros passos* – ainda que no início apenas em contextos

⁷³ Nesse sentido, a resenha de *Para além do capital* feita por Hector Benoit para o número 16 da revista *Crítica Marxista* (2003) passa longe de compreender o essencial da proposta de Mészáros. Benoit afirma que “para Mészáros, a noção de ‘transição’ designa uma espécie de programa de governo para o futuro” (2003, 7). Na verdade, não é nada disso. Como mostramos, a teoria da transição de Mészáros é uma teoria para, com base numa avaliação concreta de uma conjuntura histórica concreta, orientar a construção das mediações materiais não antagônicas necessárias para superar as mediações antagônicas do sistema do capital, e possibilitar assim aos “produtores livremente associados” a regulação consciente e sustentável do sociometabolismo humano. O texto de Benoit, superficialmente escrito e com uma má vontade evidente, parece condenar Mészáros pelo simples fato de o filósofo húngaro não concordar com as propostas de Trotsky – seu programa de “reivindicações transitórias” - e por descartar o partido de tipo leninista, bem como a formação de uma Associação Internacional dos Trabalhadores – instituições que Mészáros critica, em *Para além do capital*, justamente, por terem sido erigidas a partir de uma orientação estratégica *defensiva*. Ademais, a argumentação de Benoit se apega fetichisticamente a esses elementos, tomando-os como se fossem ainda adequados, mas sem fazer uma única avaliação da viabilidade dessas entidades com base em uma análise da conjuntura histórica atualmente estabelecida. As propostas de Benoit são, portanto, abstratas, desvinculadas da realidade material, fato que, aliado à má leitura que faz de Mészáros, torna a sua crítica absolutamente inconsistente e indigna de crédito.

limitados – a perniciosa disjunção entre economia e política, que serve apenas ao modo sociometabólico de controle do capital, assim como a separação entre os seus braços “político” e “sindical”, que por si própria derrota o trabalho, como se comprovou com dolorosa contundência nos últimos cem anos.

A disjunção entre a política e a economia, entre a decisão consciente e a execução prática dos processos que envolvem a atividade produtiva, levadas a efeito pelo sistema do capital, devem ser combatidas. O objetivo da alternativa socialista é, pois, a superação desse antagonismo. A forma da sua atuação deve ser, em consequência, *crítica* da referida disjunção. E isso só pode ser feito com ações extraparlamentares capazes de ir às raízes dos problemas que afetam os trabalhadores, isto é, o próprio sistema do capital como força extraparlamentar de controle do sociometabolismo humano. De que modo deve atuar esse movimento? Leiamos mais uma vez *Para além do capital* (ibid., 859-60):

o papel do movimento extraparlamentar é duplo. Em vez de auxiliar a reestabilizar o capital nas crises, como ocorreu em situações importantes do passado reformista, ele deve, por um lado, afirmar seus interesses estratégicos como alternativa sociometabólica pelo confronto e pela necessária negação, em termos práticos, das determinações estruturais da ordem estabelecida que se manifestam na relação-capital e na concomitante subordinação do trabalho no processo socioeconômico de reprodução material. Por outro lado, o poder político do capital dominante no Parlamento precisa e deve ser contestado por meio da pressão que as formas de ação extraparlamentares podem exercer sobre o Legislativo e o Executivo, como testemunhamos pelo impacto causado pelo movimento de “uma única questão” contra a taxação por cabeça, que desempenhou papel decisivo na queda de Margareth Thatcher do cimo da pirâmide política. Sem a contestação extraparlamentar estrategicamente orientada e sustentada, os partidos que se alternam no governo podem continuar a se oferecer *álibis* recíprocos para o

fracasso estrutural do sistema em relação ao trabalho, confinando efetivamente o movimento do trabalho ao papel de um *apêndice* inconveniente, mas *marginalizado*, no sistema parlamentar do capital. Portanto, em relação tanto ao domínio reprodutivo material como ao político, a constituição de um movimento socialista extraparlamentar de *massas* estrategicamente viável – em conjunção com as formas tradicionais de organização política do trabalho, hoje desesperançadamente sem rumo e fortemente necessitadas do *apoio* e da *pressão radicalizantes* de tais forças extraparlamentares – é uma precondição vital para a contraposição ao maciço poder extraparlamentar do capital.

Após estabelecer tais princípios, Mészáros passa a teorizar – de acordo com o seu projeto de *crítica*, para o qual não basta somente *negar* as mediações materiais antagonicamente estabelecidas, mas também estabelecer a *posição* de um sistema qualitativamente diferente – sobre algumas características do sociometabolismo a ser efetivado na “nova forma histórica”, a comunidade humana emancipada.

Aí, segundo o filósofo, as atividades deverão ser realizadas orientadas para proporcionar *tempo disponível* para os produtores associados, ao contrário do que acontece no sistema do capital, onde o tempo necessário para extrair trabalho excedente é o que domina. Com base em Marx, Mészáros estabelece que “a verdadeira riqueza é o poder desenvolvido por todos os indivíduos. Então, a medida de riqueza não é mais, *de modo algum*, o tempo de trabalho, e sim o *tempo disponível*” (MARX, apud Mészáros, *ibid.*, 869). Dizer que as atividades estarão organizadas de acordo com o imperativo de proporcionar tempo disponível aos produtores livremente associados significa que a práxis humana estará voltada para “o uso qualitativo do tempo”, isto é, a utilização do tempo com vistas à realização do “indivíduo social rico”, no sentido que Marx atribuía a esse conceito.

Por sua vez, a *troca* no sistema comunal não será mais baseada na permuta de mercadorias, mas na *troca de atividades* “determinada por necessidades e propósitos comuns” (*ibid.*, 873). Mészáros explica que a *troca* é uma mediação inseparável da relação dos seres humanos particulares entre si e com a natureza (intercâmbio sociometabólico). Mas na modalidade específica de troca capitalista, esse tipo de mediação é reduzido “à sua dimensão material fetichizada e decretada como

idêntica à forma de mercadoria eternizada” (ibid., 883). Diferentemente da produção de mercadorias e seus imperativos fetichistas de trocas, o tipo de intercâmbio do sistema comunal deverá estar calcado sobre a *troca de atividades*, configurando um conjunto de relações onde os *produtos* e a sua *circulação* ficarão subordinados às decisões conscientemente tomadas por seus produtores. Como explica o filósofo húngaro (ibid., 883),

A alocação de produtos, certamente, decorre da própria atividade produtiva comunalmente organizada, e espera-se que corresponda ao seu caráter diretamente social. Porém, o importante no presente contexto é que na relação de troca de tipo comunal a primazia caiba à autodeterminação e à correspondente organização das próprias *atividades* nas quais os indivíduos se engajam, conforme as suas necessidades como seres humanos ativos. Neste tipo de relação de troca, os produtos constituem o momento subordinado, tornando possível alocar, de modo radicalmente diferente, o tempo disponível total da sociedade, em lugar de ser predeterminado e estrangido pela predominância dos objetivos produtivos materiais, sejam eles mercadorias ou produtos não-mercantilizados.

É compreensível a dificuldade de conceituar a relação de troca nestes termos, pois o fetichismo da mercadoria prevalece de tal modo sob o domínio do capital que as *mercadorias* se sobrepõem à *necessidade*, mensurando e legitimando (ou não) a necessidade. Este é o horizonte normativo a que nos acostumamos em nossa vida cotidiana. A alternativa seria submeter os produtos a alguns critérios significativos de avaliação baseados na necessidade, e acima de tudo de acordo com a necessidade básica de uma vida ativa humanamente realizada.

A superação do sistema do capital rumo a uma humanidade emancipada exige, portanto, ir de uma ordem social organizada pela troca de produtos ou mercadorias a uma outra, qualitativamente

diferente, calcada na troca de atividades.⁷⁴ A “nova forma histórica” exige, assim, um *planejamento auto-administrado* “de baixo pra cima”, com vistas a ser orientado para o atendimento às *necessidades humanas*,⁷⁵ e não para os imperativos estabelecidos de acordo com a realização do capital, impostas sobre os trabalhadores de uma maneira hierárquica e fetichista. E isso só pode ser efetivado se se transcende o círculo vicioso daquilo que Mészáros chama de *linha de menor resistência* do sistema sociometabólico vigente.⁷⁶

Portanto, as características do modo comunal de intercâmbio, listadas pelo filósofo húngaro (ibid., 880-1) na esteira dos *Grundrisse* de Marx, devem ser as seguintes:

- a determinação da atividade de vida dos

⁷⁴ O tema da troca de atividades será retomado e ficará mais claro no próximo capítulo.

⁷⁵ Mészáros afirma que a nova forma histórica deve dar origem a um novo tipo de *utilidade*, diferente da que existe no interior das relações pragmáticas do capital. Como explica o filósofo, somente segundo os parâmetros do sistema comunal, é possível “divisar uma redefinição radical da *utilidade* – não apenas materialmente limitante, mas também alienante e reificante sob o sistema do capital - no sentido expresso por Marx em *A miséria da filosofia* [...], segundo o qual o tempo de produção dedicado a um artigo é determinado pelo grau de sua *utilidade social* [grifo nosso], não cabendo à tirania do tempo mínimo ter a palavra final na questão da utilidade social – o que seria considerado de grande bom senso por todos os indivíduos que trabalham se estes não tivessem interiorizado os ditames da contabilidade de custos capitalista” (ibid., 892). Assim, a utilidade social dos produtos seria definida em função da constituição dos “indivíduos sociais ricos”, e não mais em termos da riqueza reificada do capital.

⁷⁶ O que é a *linha de menor resistência*? Mészáros explica que os sistemas de mediações “cristalizados” ao longo da história possuem uma certa “inércia” que continua se afirmando mesmo quando esses complexos passam por crises profundas e movimentos revolucionários atentos contra a ordem consolidada. Seguir a linha de menor resistência significa, quando do momento da intervenção que pretende debelar a crise, *agir-se em conformidade com a lógica das relações sociais já em processo*, ao invés de reestruturá-las radicalmente. Por exemplo: se, diante de uma grave crise, o capital “encontrar um *equivalente funcional* capitalisticamente mais viável ou fácil a uma linha de ação que suas próprias determinações materiais de outro modo predicariam (‘de outro modo’ significando a expansão da produção correspondendo ao desenvolvimento da ‘rica necessidade humana’, como descrita por Marx), o capital deve optar por aquela que esteja mais obviamente de acordo com sua configuração estrutural global, mantendo o controle que já exerce, em vez de perseguir alguma estratégia alternativa que necessitaria o abandono de práticas bem estabelecidas” (ibid., 679-70). Deve-se sublinhar aqui que a linha de menor resistência pode ser perseguida *tanto* pelo capital, *quanto* por um movimento revolucionário socialista. Em relação a uma revolução socialista, seguir a linha de menor resistência significaria simplesmente passar a um pólo a outro de um conjunto de relações sócio-políticas estabelecidas, sem mudar essa ordem mesma. Por exemplo: tomar o Estado e não buscar superar as mediações de segunda ordem do capital, mantendo-se assim os fundamentos estruturais que dão sustentação à existência do próprio Estado e sua função de controle político. É nesse sentido que, segundo Mészáros, a *linha de menor resistência* deve ser absolutamente evitada pelos próximos movimentos a se insurgir contra o sistema.

sujeitos trabalhadores como um elo necessário e individualmente significativo na produção diretamente geral, e na sua correspondente participação direta no mundo de produtos disponíveis;

- a determinação do próprio produto social como produto inerentemente comunal, produto geral desde o início, em relação às necessidades e aos propósitos comunais, com base na parte especial que os indivíduos particulares adquirem na produção comunal em andamento;
- a plena participação dos membros da sociedade no próprio consumo comunal: circunstância extremamente importante devido à inter-relação dialética entre produção e consumo, com base na qual o último é correta e positivamente caracterizado no sistema comunal como “consumo *produtivo*”;
- a *organização* planejada do trabalho (em vez de sua alienante *divisão*, determinada pelos imperativos auto-afirmadores do valor de troca na sociedade de mercado), de tal modo que a atividade produtiva dos trabalhadores particulares seja mediada não de forma reificada-objetivada por meio da troca de mercadorias, mas pelas condições intrinsecamente sociais do próprio modo de produção dado no interior do qual os indivíduos são ativos.

Por tudo o que foi apresentado até aqui, fica claro que, para Mészáros, “a questão-chave é se estabelecer um *modo* historicamente *novo de mediar* a troca metabólica da humanidade com a natureza e das cada vez mais autodeterminadas atividades produtivas dos indivíduos sociais entre si” (ibid., 881). Por outro lado, também fica igualmente esclarecido que não se trata de projetar sobre a realidade um conjunto de exigências morais, mas sim promover “a articulação de práticas materiais absolutamente tangíveis e as correspondentes formas institucionais” (ibid., 881) capazes de se responsabilizar pela realização dessas práticas. Como explica mais uma vez o filósofo húngaro (ibid., 881),

a viabilidade histórica do sistema comunal, defendido por Marx como alternativa auto-

sustentada e positiva para a divisão antagonista do trabalho e sua relação-valor, só pode ser estabelecida se as condições de sua realização forem expressas em termos de tarefas concretas e seus correspondentes instrumentos. Essa definição de Marx corresponde à sua crítica permanente da posição utópica do futuro socialista, que funciona como um ideal abstrato ao qual a realidade tem que se adequar.

Mészáros delinea ainda mais alguns pontos concernentes às características de uma organização social e política alternativa, tal como deve ser a nova forma histórica: o *planejamento*, a ser realizado de uma maneira radicalmente democrática pelos produtores livremente associados, é uma condição necessária para manter por um período de *longo prazo* a dinâmica sociometabólica não antagônica; a *sustentabilidade*, como o resultado da instauração das novas mediações materiais reguladas consciente e coletivamente, a partir de um modo *horizontal* de efetivação da atividade produtiva; o *aumento da taxa de utilização* dos produtos, que deve ser levado a cabo a fim de suplantarmos o desperdício e a perdularidade destrutiva praticados pelos processos de realização do capital; finalmente, a *contabilidade socialista*, que precisa ser instaurada, segundo o filósofo húngaro (ibid., 952-3), com base em

critérios *qualitativos* na avaliação dos recursos materiais e humanos da sociedade como a regulamentação dos intercâmbios produtivos e distributivos dos indivíduos – com base na troca de atividades -, segundo o princípio “de cada um de acordo com a sua capacidade, para cada um de acordo com a sua necessidade”.

Isso tudo, para poder ser materialmente implementado, exige uma práxis política que vá muito além dos tradicionais pleitos eleitorais, que não proporcionam mudança estrutural alguma, nem na forma de regência do metabolismo social, nem no modo como a estrutura de comando político do sistema se organiza. Mészáros afirma categoricamente que as mudanças que realmente precisamos *não vão se dar por meio de eleições*. Conforme o que está posto em *Para além do capital* (ibid., 898):

não passa de pura fantasia a idéia defendida por

alguns antigos socialistas, para quem a via para a mudança radical será aberta por uma grande vitória eleitoral do movimento dos trabalhadores, a ser aceita com boa vontade pelas forças repressivas políticas e materiais do capital como um mandato claro para a transformação socialista.

Somente uma *revolução permanente*, da maneira como explicitamos, poderá realizar o objetivo da emancipação humana preconizada pelos socialistas desde o século XIX.

Mas aqui permanece uma dúvida: é possível, afinal, que um grande número de pessoas possa organizar sua atividade coletiva de modo a não só romper com uma certa ordem estabelecida, mas também estabelecer de modo duradouro uma nova forma de organização social e política calcada na *cooperação*, ao invés da competição individualista? *Sim*, diz Mészáros, e usa, para fundamentar sua tese, exemplos bastante significativos. Leiamos uma vez mais o que escreve o filósofo (ibid., 927-8):

sabemos bem pela experiência histórica tão recente da Segunda Guerra Mundial que, em determinadas circunstâncias, não só *milhões* mas *centenas de milhões* de indivíduos são capazes de agir solidariamente uns com os outros. Portanto, se sob a ameaça de um inimigo, tal como a Alemanha nazista de Hitler, a busca racional de um objetivo comum, que requer solidariedade e sacrifício pessoal para a realização do propósito compartilhado, é possível. Por que, então, a solidariedade seria “inconcebível” quando as questões em jogo são ainda maiores, pressagiando a destruição total da humanidade se o sistema do capital não for posto sob controle duradouro pela vontade humana racional e pela solidariedade correspondente? Só porque assim o decretou o interesse cegamente autocomplacente dos apologistas do capital. Mas, para tomar um exemplo ainda mais recente, a solidariedade dos mineiros britânicos – positivamente demonstrada na sua greve que durou um ano entre 1984-85 – foi, por fim, derrotada não pela “complexidade de uma grande sociedade industrial”. Pelo contrário, só foi subjugada pelo poder econômico plenamente mobilizado e pela força repressiva do

Estado capitalista, cruelmente aplicada pelos defensores da ordem governante conscientes de sua própria classe contra o “inimigo interno”, nas palavras reveladoras de Margareth Thatcher.

Fica demonstrado, assim, que os seres humanos *podem* se organizar coletivamente, a partir de um grande número, para se contrapor a uma situação que os degrada e os oprime e para afirmar a sua determinação de permanecerem vivos e livres. Ainda que até agora as forças do capital tenham derrotado as organizações coletivas que buscaram superar a ordem estabelecida, os trabalhadores *podem* vencer se articularem conscientemente suas ações e estiverem orientados por um quadro estratégico adequado. Essa vitória, como afirma o filósofo húngaro, terá que estar calcada, sobretudo, na *solidariedade*, esse “incentivo moral coletivo *par excellence*” (ibid., 968) dos movimentos revolucionários vindouros.

Finalmente, um último ponto importante da teoria política de Mészáros deve ser mencionado: o que concerne ao *pluralismo socialista*. Hoje, com o fim da fase histórica de ascendência do capital, quando surge, portanto, a possibilidade objetiva para uma *ofensiva socialista* verdadeiramente consistente e eficiente em seus propósitos, é preciso ter cuidado para não se cair num equívoco grave: o de se exigir *unidade* entre os movimentos de trabalhadores que buscam a emancipação social. Segundo o pensador húngaro, a unidade *não é* pré-requisito necessário para o êxito do projeto revolucionário enquanto tal. A unidade, que, muitas vezes, para se realizar, faz com que os trabalhadores paguem um preço altíssimo, como a supressão da autocrítica e a barganha sobre princípios, precisa ser substituída pelo *pluralismo socialista*. Para fundamentar tais considerações, o filósofo lança mão de algumas reflexões feitas pelos próprios Marx e Engels que, já no século XIX, condenavam a exigência de unidade entre as organizações políticas de trabalhadores socialistas.⁷⁷

A unidade não pode ser um objetivo porque a própria classe

⁷⁷ Duas passagens servem para ilustrar as concepções de Marx e Engels sobre tal questão. A primeira é de uma carta de Engels a A. Bebel, datada de 1º-2 de maio de 1891, condenando a influência de Wilhelm Liebknecht sobre a redação do Programa de Gotha: “Da democracia burguesa ele trouxe e manteve uma verdadeira *mania de unificação*” (ENGELS, apud Mészáros, ibid., 811). A segunda é de uma carta de Marx a Wilhelm Bracke, de 5 de maio de 1875, onde o autor de *O capital* afirma que “é um engano acreditar que este sucesso momentâneo [isto é, a unificação dos trabalhadores em um movimento político ocorrida naquele momento] não será comprado a um preço muito alto” (MARX, apud Mészáros, ibid., 811).

trabalhadora não é, por sua própria condição, *unificada*. Na verdade, ela constitui um complexo de setores muito variados e com significativas diferenças, muitas vezes antagonicamente estruturado, em contraponto à própria *pluralidade de capitais* do sistema vigente. Por isso, o que é desejável no movimento revolucionário é a *articulação* – e não unidade, que pressupõe camuflar diferenças artificialmente – dos diversos grupos de trabalhadores. Como explica Mészáros (ibid., 812),

Assim como naqueles dias, mais uma vez este assunto é um assunto de suprema importância. Pois hoje – talvez mais que nunca, em vista das experiências amargas do passado recente, e do não tão recente – não é mais possível conceber as formas imprescindíveis de *ação comum* sem uma articulação consciente de um *pluralismo socialista* que não só reconhece as diferenças existentes, mas também a necessidade de uma adequada “divisão do trabalho” na estrutura geral de uma ofensiva socialista. Em oposição à falsa identificação da “unidade” como o único meio de patrocinar *princípios* socialistas (enquanto, na realidade, a perseguição irreal e a imposição de unidade trouxeram com elas as necessárias *concessões sobre princípios*), permanece válida a regra de Marx: não pode haver *barganha sobre princípios*.

Nesse movimento fundamentalmente pluralista, é essencial que os trabalhadores consigam articular as suas demandas *parciais* com as exigências *gerais* de superação do sistema. Vale a pena, mais uma vez, ler o que escreve o autor de *Para além do capital* (ibid., 818) acerca de sua proposta revolucionária:

as demandas mais urgentes de nossa época, que correspondem diretamente às necessidades vitais de uma grande variedade de grupos sociais – empregos, educação, assistência médica, serviços sociais decentes, assim como as demandas inerentes à luta pela libertação das mulheres e contra a discriminação racial -, podem, sem uma única exceção, ser abraçadas sem restrições por qualquer liberal genuíno. Entretanto, é absolutamente diferente quando não são

consideradas como questões singulares, isoladamente, mas em conjunto, como partes do complexo global que constantemente as reproduz como demandas não realizadas e sistematicamente irrealizáveis.

Desse modo, o que decide a questão é a sua *condição* de realização (quando definidas em sua pluralidade como demandas socialistas *conjuntas*), e não o seu caráter considerado separadamente. Por conseguinte, o que está em jogo não é a enganosa “politização” destas questões isoladas, pela qual poderiam cumprir uma função política direta numa estratégia socialista, mas a *efetividade* de afirmar e sustentar tais demandas “não-socialistas”, tão largamente automotivadoras no *front* mais amplo possível.

E para que haja, enfim, essa articulação das exigências parciais com as gerais, de modo a se constituir um movimento socialista coerente e radical, é imprescindível, diz Mészáros, a formação de uma “consciência de *massa* socialista”, que deve se desenvolver no processo mesmo de confrontação prática com a ordem do capital.⁷⁸

⁷⁸ Este é um ponto bastante importante – e, talvez devamos dizer também, “espinhoso” – da teoria política de Mészáros. A *consciência de classe necessária*, que o filósofo húngaro estabelecia em seus escritos anteriores, não mais será mencionada. Em seu lugar, surge um outro conceito que, este sim, assumirá o primeiro plano de sua reflexão política: *consciência de massa socialista* (ou *comunista*, conforme outras passagens). Não saberíamos precisar exatamente o momento nem a razão de tal modificação conceitual, mas é um fato que o filósofo abandona completamente o conceito de *consciência de classe necessária* – que não possui absolutamente nenhum papel na teoria política de *Para além do capital* – por *consciência de massa socialista* – um conceito retirado de *A ideologia alemã* – como a *consciência da necessidade radical de uma revolução social*. Uma hipótese que nos parece plausível para essa substituição conceitual é a seguinte: talvez, aos olhos de Mészáros, o conceito de *consciência de classe necessária* apareça agora como estando ainda muito ligado “ao objeto da sua negação”, a sociedade de classes estruturada de acordo com a dinâmica do capital. O filósofo pode estar querendo, pois, estabelecer um conceito que seja negativo e afirmativo ao mesmo tempo, isto é, que também esteja formulado em conjunção com o futuro a ser realizado – e não somente com o passado a ser recusado –, qual seja, a “comunidade humana emancipada”. Daí, a proposta da *consciência de massa socialista* passar a assumir um papel tão preponderante no arcabouço teórico desenvolvido pelo filósofo húngaro. Nesse contexto, já podemos ressaltar aqui que é justamente para a formação dessa consciência de massa socialista, dentro de um projeto político-social revolucionário, que a *educação* terá uma tarefa imprescindível. Voltaremos a esse tema posteriormente.

*

Fica evidenciada, portanto, a grandiosa importância de *Para além do capital* para uma teoria alternativa da educação emancipadora. O grande livro de Mészáros traz nada menos que o ponto de partida para a formulação de tal teoria. Apresenta a essência do sistema do capital em crise estrutural e, em seguida, uma estratégia política conseqüente para o seu enfrentamento e superação. É justamente no interior dessas determinações que se articula a nova proposta radical para o campo da educação.

Compreendidos, então, tais pontos fundamentais concernentes à teoria social e política de *Para além do capital*, podemos voltar agora à questão da educação propriamente dita, analisando os textos de Mészáros posteriores a 1995 onde esse tema é tratado em conjunção com os conceitos que aprofundam a proposta radical da *ofensiva socialista*.

4 UM MUNDO A GANHAR: A AUTO-EDUCAÇÃO PERMANENTE DOS IGUAIS NO PROCESSO DA EMANCIPAÇÃO HUMANA

Que é mais nobre para a alma: sofrer os dardos e flechas de um destino cruel, ou pegar em armas contra um mar de calamidades para pôr-lhes fim, resistindo?

William Shakespeare

...que los justos avancen
aunque estén imperfectos y heridos
que avancen porfiados como castores
solidarios como abejas
aguerridos como jaguares
y empuñen todos sus noes
para instalar la gran afirmación

Mario Benedetti

As concepções de Mészáros acerca do sistema do capital podem suscitar, certamente, divergências e polêmicas. Como comentamos anteriormente, o filósofo húngaro não busca *a* – pretensamente única – leitura de Marx, mas *uma* leitura que seja *possível* da obra do insigne filósofo alemão. Em nossa opinião, sua avaliação acerca da essência do capital como modo de controle sociometabólico calcado na exploração de trabalho excedente é consistente, convincente e válida. Sabemos, contudo, que ela poderá não agradar a todos os estudiosos da questão que se encontram do lado emancipador da linha que separa as classes. Isto é verdade não só pelo fato de a obra do autor de *O capital* ser suscetível de mais de um tipo de interpretação – apesar de não o ser de *infinitas* interpretações –, mas também pelo fato de que há vários pontos de vista possíveis – relacionados com as diferentes perspectivas concernentes aos diversos setores das classes trabalhadoras – pelos quais se pode analisar a realidade histórica constituída.

Isso, no entanto, não deve impedir os socialistas de desenvolverem ações críticas *em conjunto* contra a sociedade do capital. A proposta do *pluralismo socialista* diz respeito exatamente a este fato: apesar de que, no movimento de luta contra a ordem burguesa, serem

possíveis leituras diferentes acerca da seqüência dos obstáculos a serem vencidos, isto não deve poder nos impedir de levarmos a efeito, de forma articulada, um complexo de medidas práticas radicais, mirando o capital como alvo supremo a ser batido. Mais do que a falsa *unidade* – calcada, muitas vezes, na barganha sobre princípios – é necessário o *pluralismo*, isto é, articulação de grupos diversificados, com concepções também algo diferentes sobre a realidade que se quer superar.

Acreditamos que, mais do que nunca, em tempos de profunda crise do sistema de controle que rege o metabolismo social humano, é preciso que construamos essa capacidade de atuar em conjunto, *mesmo não tendo concepções rigorosamente idênticas* acerca dos passos a serem dados rumo à emancipação. Se continuarmos mergulhados na inépcia no que diz respeito a travarmos ações coletivas – e, muitas vezes, as questões que nos afastam uns dos outros são secundárias –, estaremos com toda certeza perdidos. Se, ao contrário, conseguirmos envidar esforços coletivos articulados, mesmo que tenhamos entre nós algumas eventuais divergências teóricas, teremos alguma chance. Daí a importância do tema do *pluralismo* que, segundo cremos, não é um ponto menor dentro da teoria política de István Mészáros.

Dito isto, podemos seguir, agora, no estudo dos textos do filósofo posteriores a *Para além do capital*⁷⁹ e que complementam a teorização em curso sobre a política e, sobretudo, a educação. Para esse período da produção intelectual do filósofo húngaro, o primeiro texto que deve ser consultado é o ensaio *Outro mundo é possível e necessário*, escrito entre agosto de 2003 e fevereiro de 2004, e que apareceu como introdução à segunda edição brasileira de *O poder da ideologia*.⁸⁰

Nessa obra, a educação é relacionada com o tema da *ideologia crítica* – a consciência prática necessária para orientar a política radical – e com questões referentes à própria práxis revolucionária socialista em seus múltiplos aspectos. Sigamos, pois, passo a passo o raciocínio do autor.

⁷⁹ Entre 1995, data do lançamento de *Para além do capital*, e 2004, quando apareceu o texto que trataremos agora – *Outro mundo é possível e necessário*, como introdução a *O poder da ideologia* –, Mészáros produziu uma série de textos, entrevistas, conferências, etc., sobre teoria social e política. Impossível, dentro dos limites de um trabalho como este, nos atermos a todos eles. Tivemos que nos centrar, aqui, em analisar os ensaios onde o filósofo húngaro relaciona mais diretamente suas reflexões políticas com a questão da educação, mostrando como esta modalidade específica de mediação se integra a uma teoria mais abrangente para orientar o sujeito social da revolução no processo de enfrentamento e superação do sistema do capital.

⁸⁰ MÉSZÁROS, István. *O poder da ideologia*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004. A primeira edição brasileira deste livro veio à luz em 1996, pela Editora Ensaio.

A questão central colocada pelo filósofo húngaro é, justamente, a da práxis revolucionária e a ideologia capaz de orientá-la. O texto inicia com uma crítica ao *mito da neutralidade ideológica* - tendo Keynes e o reformismo como principais adversários - e ao *Estado de ideologia única* - personificado pelo consenso neoliberal -, que são considerados por Mészáros como perigosas tendências de nosso tempo de *crise estrutural do sistema do capital*.

O filósofo esclarece, então, a relação que existe entre essa “nova época histórica” e as suas repercussões no âmbito das *ideologias*. É o surgimento da crise estrutural do sistema do capital, diz Mészáros, que afirma a exigência de um determinado tipo de consenso ideológico adequado às novas condições vigentes.

O autor de *O poder da ideologia* não se detém muito, aqui, no ponto da *crise estrutural*, visto que o mesmo é tratado exaustivamente, como vimos, em outros escritos anteriores. Comenta apenas rapidamente (2004 b, 16) que estamos num novo período histórico, onde o capital se apresenta como

um sistema orgânico de reprodução sociometabólica, dotado de lógica própria e de um conjunto objetivo de imperativos, que subordina a si – para o melhor e para o pior, conforme as alterações das circunstâncias históricas – todas as áreas da atividade humana, desde os processos econômicos mais básicos até os mais mediados e sofisticados.

Depois de mencionar alguns dos *limites absolutos* - desemprego crônico, etc. - do sistema do capital em crise estrutural, Mészáros volta a bater de frente com a tese reformista de que o Estado pode controlar e resolver completamente as contradições da atual ordem sociometabólica. O filósofo explica, então, que o Estado não pode fazer isso porque ele é, em si mesmo, uma estrutura hierárquica de comando *a serviço do capital*, isto é, faz parte do sistema, não podendo transcender a ele e exercer seu controle “de fora” sobre o mesmo.

Logo após criticar tais concepções, Mészáros começa a delinear alguns dos elementos gerais de uma *estratégia política* para a superação do sistema de extração de trabalho excedente do capital. O primeiro ponto importante dessa reflexão diz respeito à necessidade premente de articulação entre as dimensões *nacional* e *internacional* da luta revolucionária. Por que é preciso chamar a atenção sobre isso?

Responde o filósofo: “Um dos *grandes obstáculos* ao desenvolvimento futuro do indispensável movimento de massas é o *descaso persistente pela questão nacional* na ideologia socialista [grifos nossos]” (ibid., 21). Para o sucesso, portanto, das novas empreitadas crítico-práticas radicais no sentido de levar a efeito a *alternativa socialista*, é preciso ter bem esclarecida tal questão. Há que se compreender bem a *estrutura iníqua de relações* existente, em nossos dias, entre o conjunto de Estados que se constituiu de acordo com os imperativos da auto-expansão do capital.

Mészáros (ibid., 23) explica, então, que esse sistema foi obrigado, no seu processo de vir-a-ser, a *impor*

a posição altamente privilegiada do punhado de nações preparadas para o imperialismo e, ao mesmo tempo, teve de impor, com todos os meios disponíveis, inclusive os mais violentos “sistematicamente inventados”, uma condição de subordinação a todas as outras nações. Essa forma de articular a ordem internacional prevaleceu não somente contra nações menores, mas até quando os países dominados tinham populações incomparavelmente maiores do que seus opressores estrangeiros, como foi o caso da Índia sob o Império Britânico. Com relação às nações colonizadas, suas condições de dependência econômica e política eram impostas de modo implacável pelas potências imperialistas, graças também à cumplicidade subserviente das classes dominantes nativas. Portanto, as mudanças pós-coloniais não tiveram nenhuma dificuldade em reproduzir, em todas as relações substantivas, os modos anteriores de dominação, ainda que formalmente modificada, mantendo, até o presente, o sistema há muito estabelecido de dominação estrutural e dependência.

É justamente esse quadro de dominação estrutural hierárquica entre os Estados contemporâneos que não permite mais que os socialistas relembram o problema da *questão nacional* a um segundo plano. Nesse sentido, como devem agir os revolucionários na sua luta pela transformação radical da atual ordem sociometabólica dominada pelo capital? O autor de *O poder da ideologia* defende, aqui, que um certo *nacionalismo defensivo* pode e deve ser articulado com uma postura de *internacionalismo ofensivo* no movimento de crítica contra o

sistema, e busca inspiração em ninguém menos que Lenin para a fundamentação de sua tese.

Refletindo exatamente sobre a questão do direito das nações mais débeis em suprimir a sua condição de subordinação e vulnerabilidade em relação às mais fortes, Mészáros (ibid., 24) argumenta que:

Lenin sempre defendeu o direito das várias nacionalidades à completa autonomia “até o ponto da secessão”, ao passo que Stalin as reduziu a nada mais do que “regiões de fronteira”, a serem mantidas a qualquer custo na mais estrita subordinação, em nome dos interesses da Rússia. Por isso, Lenin o condenou em termos bem claros, insistindo que, caso prevalecessem as posições defendidas por Stalin, “a *liberdade de secessão da união*”, pela qual nos justificamos será apenas um pedaço de papel, incapaz de defender os não-russos do assassinato por parte daquele legítimo homem russo, o grande chauvinista russo”. Ele insistiu na gravidade dos danos causados pelas políticas adotadas e nomeou claramente os culpados: “A responsabilidade política por tudo isso deve, evidentemente, ser lançada sobre Stalin e Dzerjinski”.

Lenin jamais deixou de enfatizar a importância da completa – não apenas formal, mas substantiva – igualdade de todos os grupos nacionais. Insistiu repetidamente na seriedade das violações da solidariedade proletária internacional, tendo também reiterado o ponto de vista marxiano sobre a necessidade de tornar “desigual a igualdade” em favor daqueles que estavam em desvantagem e oprimidos.

Mészáros endossa, pois, plenamente tal posição de Lenin quanto ao nacionalismo defensivo e, em seguida, fazendo referência também às formulações de Marx sobre a “classe com cadeias radicais”, afirma que essa postura deve ser complementada com o *internacionalismo positivo*, sem o qual a superação do capital se torna impraticável. Leiamos mais uma vez o que estabelece o filósofo húngaro (ibid., p. 29), a fim de complementar o seu raciocínio:

o potencial de solidariedade internacional que Marx pôs em relevo, com referência a “*uma classe que em todas as nações tem o mesmo interesse e para o qual a nacionalidade já está morta*”, não somente não ficou perto de se realizar, como, na verdade, sofreu um retrocesso com o desenvolvimento bem-sucedido do imperialismo moderno e de sua subsequente transformação em um sistema de dependência estrutural neocolonial e neo-imperialista após a Segunda Guerra Mundial. Essa nova versão do imperialismo foi (e ainda é) uma forma de dominação tão iníqua para as grandes massas trabalhadoras quanto sua antecessora. Assim, é inconcebível realizar um internacionalismo verdadeiro sem a emancipação radical de muitas nações oprimidas – não somente na América Latina – da dominação por parte das nações opressoras. Esse é o significado atual do legítimo nacionalismo defensivo, como enfatizado desde o início por Lenin. Um nacionalismo defensivo que, para vencer, *precisa ser complementado pela dimensão positiva do internacionalismo* [grifo nosso].

A solidariedade internacional é um potencial positivo apenas para o antagonista estrutural do capital. Está em harmonia com o *patriotismo*, que é habitualmente confundido, até nas discussões teóricas da esquerda, como *chauvinismo* burguês.

É imprescindível, neste contexto, mencionar mais uma passagem que, apesar de longa, *sintetiza* de maneira exemplar a proposta estabelecida pelo filósofo húngaro acerca da articulação entre nacionalismo defensivo e internacionalismo positivo na luta contra a ordem do capital. Mészáros (ibid., p. 31) defende intransigentemente que

a negação radical do sistema há muito predominante das relações desiguais entre Estados é uma exigência que a teoria socialista não pode deixar de cumprir. Ela oferece a base conceitual do nacionalismo *defensivo*. Mas a necessária

alternativa positiva à ordem social do capital não pode ser defensiva, pois todas as posições defensivas padecem do problema da instabilidade, pelo fato de que as melhores defesas podem ser vencidas quando submetidas a fogo concentrado, o que ocorrerá caso haja uma alteração da relação de forças em favor do adversário. Sob esse aspecto, em resposta à globalização perversa do capital, é indispensável a articulação de uma alternativa positiva viável. Ou seja, uma ordem reprodutiva social internacional instituída e administrada com base na autêntica igualdade de seus muitos constituintes, uma igualdade material e culturalmente substantiva, não meramente formal. Assim, a estratégia do internacionalismo positivo implica substituir o absolutamente iníquo – e inevitavelmente conflituosos – princípio estruturador dos “microcosmos” reprodutivos do capital (as empresas produtoras e distribuidoras particulares que constituem o “macrocosmo” abrangente do sistema) por outra alternativa totalmente cooperativa.

O impulso destrutivo do capital transnacional não pode ser aliviado, muito menos superado positivamente, se isto ocorrer apenas no plano internacional, por meio da ação de governos nacionais particulares, pois a existência continuada de “microcosmos” antagonistas e sua inclusão dentro de estruturas cada vez maiores do mesmo tipo conflituosos (como as gigantescas corporações transnacionais de nossos dias) mais cedo ou mais tarde reproduzem inevitavelmente os conflitos temporariamente abafados. Assim, *o internacionalismo positivo define-se como a estratégia para ir além do capital* [grifo nosso] como modo de controle sociometabólico ao ajudar a articular e coordenar de maneira abrangente uma forma não hierárquica de tomada de decisão no plano material reprodutivo, bem como no cultural-político. Noutras palavras, uma forma qualitativamente diferente de tomada de posição em que as funções de controle vitais de reprodução social possam ser positivamente *transferidas* aos membros dos “microcosmos” e,

ao mesmo tempo, em que as atividades desses últimos sejam apropriadamente coordenadas para incluir os níveis mais abrangentes, visto que estes não estariam separados por antagonismos inconciliáveis.

Assim, para se romper radicalmente com o sistema de dominação estrutural existente hoje entre as nações, para cortar esse mal pela raiz, a *solidariedade internacional* deve constituir uma prática fundamental e um *valor precípuo* entre os trabalhadores de todos os países. Esse *internacionalismo positivo* – que engloba a legítima postura nacionalista defensiva, no sentido acima explicitado, e que a transcende –, que busca difundir “as funções de controle de reprodução social” aos produtores livremente associados, é a própria estratégia para superar o sistema de controle hierarquicamente estruturado sobre a atividade produtiva que embasa a relação de poder assimétrica entre os Estados. Sem articular adequadamente todos esses momentos constitutivos da práxis revolucionária permanente, os socialistas não conseguirão levar a bom termo suas aspirações emancipatórias.

Tão logo o filósofo afirma tais pontos, passa a delinear outro elemento central da estratégia socialista: a articulação entre as dimensões temporais concernentes aos momentos *imediate* e de *longo prazo* no processo de luta pela emancipação humana. Assim, contra a tendência *reformista*, que esteve representada na história das teorizações socialistas principalmente por Bernstein, que estabelecia na estratégia política uma *divisão rígida* entre *fins* e *meios*, Mészáros propõe a *superação dessa falsa oposição*. Criticando a postura do *socialismo evolucionário*, o filósofo húngaro (*ibid.*, 37) desenvolve o argumento que

Em seu início, o credo reformista de Bernstein estipulava que defender a fidelidade ao *objetivo final* do movimento – ou seja, o objetivo estratégico de mudança estrutural radical – era um grave erro, porque a única coisa que realmente tinha importância era a busca reformista de alguns limitados *objetivos imediatos*.

É essa posição que está na raiz da criação da falsa dicotomia entre os grandes objetivos estratégicos e as exigências imediatas do movimento socialista. Mas a conjuntura atual de crise estrutural não permite mais que se continue a alimentar tamanha ilusão. Isso equivale

dizer que a articulação dialética entre objetivos imediatos e fins últimos é uma exigência premente para a realização da alternativa socialista. Como afirma o autor de *O poder da ideologia* (ibid., 39),

em nossos dias – em que o capital só pode oferecer benefícios estritamente *táticos* ao trabalho, com o objetivo de retomá-los “acrescidos de juros compostos” na primeira oportunidade -, mesmo a realização dos objetivos mais limitados só é viável como parte essencial e subsidiária da *alternativa hegemônica* do movimento socialista à ordem estabelecida. Dessa forma, pode-se buscar o imediato apenas se for concebido como *imediato estratégico*, definido por sua inseparabilidade do *longo prazo estratégico* e orientado pela primazia geral deste último.

Após fazer essa recomendação crítica contra a estéril divisão entre meios e fins no processo de luta revolucionária, Mészáros passa a detalhar um ponto bastante recorrente em toda sua teoria política: a questão da *igualdade substantiva*. O presente ensaio é, diga-se de passagem, possivelmente, o lugar onde isso é apresentado de forma mais clara entre todos os escritos do filósofo. A igualdade substantiva é aqui postulada como alternativa para se corrigir a “*desigualdade estruturalmente imposta* entre o mundo ‘capitalista avançado’ e o que é tendenciosa e paternalisticamente caracterizado como o ‘mundo subdesenvolvido’” (ibid., 39). Sigamos, pois, o raciocínio de Mészáros a fim de tornar clara sua formulação.

Contra as concepções que postulam que o crescimento econômico das nações independe da relação estrutural que elas mantém entre si, o filósofo húngaro propõe uma visão *dialética* sobre o tema, onde a articulação entre os países no âmbito econômico, político, social e cultural é compreendida concretamente. Com base nisso, o filósofo defende uma “redefinição qualitativa de crescimento” com base, justamente, na *igualdade substantiva*, e que incluiria toda a humanidade como sujeito da sua efetivação.

A igualdade substantiva, explica Mészáros, é diferente da igualdade formal assegurada pelo capitalismo. Também não equivale ao “nivelamento por baixo” que muitos acusam o socialismo de querer preconizar. O filósofo húngaro recorre a Marx e às influências intelectuais do pensador alemão, especialmente François Babeuf e

Felippe Buanorroti, para fundamentar essa proposta. A igualdade substantiva, diz Mészáros, deve ser definida *qualitativamente*, e não de forma meramente quantitativa. O autor de *O poder da ideologia* retoma, assim, as palavras de Babeuf que foram endossadas por Marx:

A igualdade deve ser medida pela *capacidade* do trabalhador e pela *carência* do consumidor, não pela *intensidade do trabalho nem pela quantidade de coisas consumidas* [grifo nosso – isto é o que é feito no interior do sistema do capital]. Um homem dotado de certo grau de força, quando levanta um peso de *dez* libras, trabalha tanto quanto outro homem com cinco vezes a sua força que levanta *cinquenta* libras. Aquele que, para saciar uma sede abrasadora, bebe um caneco de água, não desfruta mais do que seu camarada que, menos sedento, bebe apenas um copo. O objetivo do comunismo em questão é igualdade de *trabalhos e prazeres, não de coisas consumíveis e tarefas dos trabalhadores*. (BABEUF, apud Mészáros, *ibid.*, 42)

Tais são os princípios que regem a igualdade substantiva e que devem organizar o tipo de produção e distribuição na fase superior da sociedade socialista. Não a igualdade de coisas consumidas, nem de tarefas ou horas de trabalho realizadas, mas a igualdade medida pelas capacidades e carências não alienadas dos indivíduos sociais. É nisso que deve se basear o projeto alternativo socialista para superar o modo de controle sociometabólico do capital e instaurar uma nova forma qualitativamente diferente de intercâmbio entre os homens e a natureza, no seu processo de produção e reprodução. Leiamos mais uma vez o que afirma Mészáros (*ibid.*, 43-4):

A natureza da nova forma [isto é, a comunidade humana emancipada] pode ser resumida, citando as palavras de Marx, como um sistema baseado em “*um plano geral de indivíduos livremente combinados*”. Isso quer dizer, em termos mais simples, a substituição das cadeias de trabalho impostas pelo capital pelos *elos cooperativos* dos indivíduos e os vários grupos a que eles pertencem. Por meio dessa mudança qualitativa, eles terão condições de estabelecer uma forma

superior e potencialmente muito mais produtiva de *coordenação geral* do que a que é viável com base no controle externo autoritário da mão-de-obra no sistema de trabalhos forçados do capital.

Só o controle sociometabólico instituído e realizado por “indivíduos livremente combinados” pode garantir a *sustentabilidade* da relação entre os seres humanos e a natureza. A sustentabilidade é entendida por Mészáros, justamente, como o “*controle consciente do processo de reprodução sociometabólica pelos produtores livremente associados*” (ibid., 44). Deve ficar claro, também, nesse contexto, por tais palavras, a importância que o filósofo atribui ao tema do *planejamento* para uma formação social e econômica socialista. A sustentabilidade, diz ele, é inconcebível sem um sistema adequado de planejamento que deve ser assentado, por sua vez, sobre uma *democracia substantiva* levada a efeito pelos produtores de maneira livre e autônoma.

O tema do planejamento, em Mészáros, pode ser melhor compreendido se vinculado a outro, com o qual mantém íntima relação, e que é tratado pelo filósofo na seqüência: a *contabilidade socialista*.⁸¹ Que vem a ser isto? Para se realizar o planejamento que garante a sustentabilidade e a igualdade substantiva, a forma de contabilidade a ser empregada não pode ser aquela *quantitativamente* definida, tal como é utilizada pelo capital. Ela deve ser de um tipo que organize as trocas entre os indivíduos a partir de parâmetros *qualitativos*, a fim de se poder assim combater as práticas que combinam ao mesmo tempo desperdício, abundância e escassez, como vemos em nossos dias. Segundo o filósofo húngaro, de acordo com o já estabelecido a respeito da igualdade substantiva, a troca de mercadorias deve ser substituída pela “*troca de atividades* entre indivíduos autogeridos, como proposto por Marx” (ibid., 49).

Mészáros (ibid., 46-7) sintetiza assim suas idéias a respeito de tal questão:

O processo genuíno e viável de planejamento de um novo modo de reprodução sociometabólica se

⁸¹ Note-se que estes temas – igualdade substantiva, sustentabilidade, planejamento, contabilidade, etc. – já apareceram antes, em *Para além do capital*. Aqui, contudo, são retomados e melhor detalhados. Acreditamos que esta *Introdução a O poder da ideologia* é o texto mais esclarecedor, dentre todos os de Mészáros, desses pontos específicos da sua teoria política.

distingue das formas conhecidas de planejamento parcial e superposto por ser firmemente orientado por uma *contabilidade socialista qualitativamente* diferente, em contraste com a fetichista *estreiteza quantificadora* das variedades passadas.

É ela que reúne as duas principais dimensões do tempo – o tempo de vida dos indivíduos particulares e as mais vastas determinações temporais de sua sociedade. A *contabilidade socialista* é impensável sem um processo de planejamento em que os objetivos adotados, baseados nas *necessidades dos indivíduos* – em sua grande variedade e potencial dinâmico para ativar completamente as pessoas envolvidas no atendimento de suas próprias necessidades –, *aglutinam-se* num modo viável de ação coletiva. É o que dá significado ao “plano geral de indivíduos livremente combinados”.

A questão é em si eminentemente *qualitativa*, porque tanto as *necessidades* dos indivíduos (que são qualitativamente diferentes por sua própria natureza) e as condições para sua realização exigem trocas contínuas (verdadeiramente não conflitantes e, portanto, *mutuamente modificáveis*) entre os indivíduos cooperativamente associados dentro de uma estrutura social completamente adaptável. Os resultados dessas trocas podem ser flexivelmente modificados à luz do reexame racional do resultado das políticas livremente adotadas, em contraste com o “tráfego em mão única”, predeterminado estruturalmente, de todos os sistemas que são comandados de cima.

Nessa forma alternativa de contabilidade, a troca de *atividades* é que baliza as relações sociais, e não a troca de mercadorias, tal como é praticado no sistema do capital. Mézáros trata aqui, então, de forma dialética e inter-relacionada os temas da igualdade substantiva, sustentabilidade, planejamento, contabilidade e troca socialistas. O sistema do capital, enquanto modo de controle hierarquicamente estruturado sobre o metabolismo social, incontrolável em si mesmo, destrutivo, perdulário, substantivamente desigual e insustentável, deve

ser enfrentado e superado por uma estratégia adequada, onde a produtividade e o consumo sejam organizados não de forma quantitativa e alienada, mas qualitativa e não-alienada; onde as necessidades e capacidades humanas – e não as do capital – estejam na base da estruturação da atividade produtiva, das trocas e da contabilidade, onde haja, finalmente, a *igualdade de prazeres e trabalhos*, diferentemente da igualdade de tarefas e coisas consumíveis, tal como é vigente na formação social atualmente estabelecida.

É com vistas à realização desse novo modo de organização social e à estruturação de uma nova forma de controle sociometabólico que o papel da educação é fundamental. Mészáros afirma que, sem uma concepção de educação coerente com tais princípios estratégicos, a superação da ordem existente não é possível. Que educação é essa? Com certeza, bem diferente da que está de acordo com os imperativos de expansão do capital, feita “de cima pra baixo”, com conteúdos, interesses, valores, atividades pré-estabelecidas e adequadas às exigências do sistema e comandada por um professor, uma escola, uma instituição, que recolhem em si toda a *atividade* e *iniciativa* inerente às práticas educacionais.

Contrariamente a isso, a educação para a superação do sistema do capital que Mészáros (ibid., 48-9) propõe é

a *auto-educação* cooperativamente administrada dos produtores livremente associados, inspirada por, e orientada para, a produção e satisfação de suas necessidades genuínas – não há como sair do circuito vicioso da produção de escassez em escala sempre crescente. Na ausência da auto-educação cooperativa de iguais capazes de compreender o significado real de *economia*, tudo continuará à mercê dos interesses investidos na reprodução máxima de *necessidades artificiais*, inseparáveis da perpetuação lucrativa da escassez. [...]

A nova concepção de educação não é confinada a um número limitado de anos na vida dos indivíduos, mas, em virtude de suas funções radicalmente alteradas, refere-se à vida inteira. A “auto-educação de iguais” e a “auto-gestão da ordem reprodutiva social” não podem ser separadas uma da outra. A auto-gestão - pelos indivíduos associados – das funções vitais do

processo sociometabólico é um empreendimento *contínuo*, e inevitavelmente *em mudança*. O mesmo se aplica às práticas educacionais, pois são elas que permitem aos indivíduos executar essas funções constantemente redefinidas de acordo com as mudanças requeridas das quais são os agentes ativos. Nesse sentido, a educação é verdadeiramente uma “*educação continuada*”. Não pode ser “vocacional” (o que nas nossas sociedades significa confinar as pessoas em funções utilitárias estritamente predeterminadas, desprovidas de todo poder de decisão), nem “geral” (que deve ensinar aos indivíduos, de forma condescendente, as “técnicas de pensar”) [...]. Em contraste, a “*educação continuada*”, como constituinte necessário dos princípios reguladores socialistas, é inseparável da prática significativa da *autogestão*. É parte fundamental desta última por representar, por um lado, a *fase formativa* na vida dos indivíduos autogeridos, e, por outro, por tornar possível uma realimentação positiva dos indivíduos educacionalmente enriquecidos, com suas necessidades mutantes e equitativamente redefinidas, para a determinação geral dos princípios e objetivos orientadores da sociedade.

A auto-educação dos iguais não pode, portanto, estar separada da auto-gestão social dos produtores livremente associados. Ambas as atividades se articulam e se complementam dialeticamente. Por essas simples afirmações, percebe-se, mais uma vez, o peso imenso que Mézsáros atribui à *educação*, elencando-a como um elemento fundamental dentro de uma teoria política revolucionária. A educação socialista é aquela que se compõe no interior de um projeto mais amplo de reestruturação radical da sociedade, que deve superar os antagonismos do sistema do capital e erigir uma sociedade autogerida, sustentável, livre dos antagonismos econômicos, sociais, políticos e culturais presentes na ordem atual.

Mézsáros, portanto, quando fala em educação, tem como horizonte a auto-gestão da ordem reprodutiva social, onde deve imperar a *coordenação horizontal geral* das atividades, base da “nova forma histórica”. É no interior de tais determinações que o filósofo húngaro tenta inserir a prática específica da educação.

Depois disso, mais dois pontos de máxima importância são afirmados dentro de sua teoria política: os concernentes ao *sujeito social da emancipação* e à *forma da ação necessária para a práxis revolucionária*. Vejamos brevemente em que consistem essas reflexões.

A crise estrutural do sistema do capital deve ser enfrentada, segundo Mészáros, “por uma força capaz não somente da necessária *negação* radical, mas também de instituir *positivamente* uma ordem alternativa sustentável” (ibid., 50). Ao longo dos últimos anos, em vários pontos do mundo, muitos movimentos sociais apareceram empunhando a bandeira da necessidade do enfrentamento das forças constitutivas da sociedade do capital.⁸² Uma variedade composta de distintos agrupamentos tomando as ruas com o objetivo de denunciar as mazelas engendradas pela sociedade burguesa e protestar contra a ordem estabelecida. Como explica o filósofo húngaro, tais grupos “encaram algumas questões realmente fundamentais de nosso tempo, desde as decisões econômicas adotadas da forma autoritária usual em reuniões governamentais de cúpula e em congressos pré-fabricados da OMC até o anúncio cínico de guerras baseadas em pretextos totalmente falsos” (ibid., 51).

Com o surgimento desses movimentos de luta, diz Mészáros, o que se impõe na agenda histórica é exatamente a necessidade de uma “combinação de grupos de protesto multifacetados”, onde devem estar incluídos todos aqueles que se encontram numa posição de antagonismo estrutural em relação ao capital, desde os elementos radicais da esquerda tradicional até os milhões de camponeses e de desempregados espalhados pelo mundo e oprimidos pelo sistema. Essa articulação de grupos diversificados deve ser capaz de formar “uma força emancipadora capaz de lutar *conscientemente* pela alternativa desejada” (ibid., 51). São estes, finalmente, que devem *negar* a ordem atual e *afirmar* uma outra, qualitativamente diferente.

Durante muito tempo, diz o filósofo, as teorias políticas de esquerda deixaram-se envolver por uma pressuposta certeza quanto ao *sujeito da emancipação*. Mas este não pode de forma alguma ser definido de forma arbitrária e voluntarística. O sujeito da emancipação, esclarece Mészáros (ibid., 51),

⁸² Lembre-se que o título do ensaio é *Outro mundo é possível e necessário*, uma retomada criativa do *slogan* principal do Fórum Social Mundial. Mészáros está, aqui, certamente, pensando, sobretudo, no *movimento altermundista*, que se reuniu em torno desse grande evento.

só estará apto para criar as condições do sucesso se abranger a totalidade dos grupos sociológicos capazes de se aglutinar em uma força transformadora efetiva no âmbito de um quadro de orientação estratégica adequado. O denominador comum ou o núcleo estratégico de todos esses grupos não pode ser o “trabalho industrial”, tenha ele colarinho branco ou azul, mas o *trabalho como antagonista estrutural do capital*. Isto é o que combina objetivamente os interesses variados e historicamente produzidos da grande multiplicidade de grupos sociais que estão do lado emancipador da linha divisória das classes no interesse *comum da alternativa hegemônica do trabalho à ordem social do capital*. Pois todos esses grupos devem desempenhar seu importante papel ativo na garantia da transição para uma ordem qualitativamente diferente.

Uma articulação de grupos sociais diversos, com interesses certamente variados, mas que estejam numa posição *estruturalmente antagônica em relação ao capital*, que possam se aglutinar por isso em torno do objetivo de realizar uma alternativa viável ao sistema, e que estejam, nesse movimento, amparados por um quadro de orientação estratégica adequado. O sujeito da emancipação, diz Mészáros, não pode deixar estar composto por tais elementos.

É a *consciência do interesse comum objetivo* – isto é, o interesse de se libertar da degradante estrutura de relacionamento social organizada em torno das determinações do capital, à qual todos estão invariavelmente aprisionados - que torna possível a identificação das *demandas vitais de nosso tempo*, em redor das quais a multiplicidade de grupos sociais pode ser reunida. Afirma o filósofo (ibid., 51):

Essa é a base sobre a qual é possível superar os interesses conflitantes de grupos de trabalhadores seccionalmente opostos, antecipando de modo realista a rearticulação bem-sucedida do movimento socialista com o objetivo de combinar grupos extremamente variados em um sujeito social emancipador *verdadeiramente abrangente*.

É dessa maneira que o trabalho pode se articular para enfrentar o capital. Não há um único sujeito que deve se estabelecer para a

resistência e a luta. O sujeito é, necessariamente, *plural*, ou seja, constitui-se pela multiplicidade de *grupos sociais alijados do controle* sobre a dinâmica sociometabólica da humanidade e que está, por isso, “do lado emancipador da luta de classes”. O sujeito social da emancipação assim formado deve buscar superar, nesse contexto, o antagonismo entre partido e o “interesse comum objetivo” da classe. O *partido*, diz Mészáros, para poder servir como instrumento de uma práxis emancipadora, não pode estar separado dos grupos sociais estruturalmente contrapostos ao capital.

E é preciso, finalmente, que esse sujeito plural dê origem a *um novo modo de operação*, onde o movimento socialista apareça de uma forma radicalmente rearticulada. Esse novo modo de operação *não pode espelhar*, na luta contra a ordem vigente, *a maneira de se estruturar do próprio capital* – isto é, *hierarquicamente*. Apesar de, em momentos anteriores da luta de classes, em virtude do tremendo peso das condições objetivas vigentes, isso ter sido necessário, a emergente e multifacetada força social emancipadora só conseguirá ter êxito em seus propósitos no presente se se articular a partir de princípios radicalmente diferentes de ação e de organização.

A reconstrução do próprio movimento socialista já deve estar baseada, assim, na *igualdade substantiva*, que é totalmente diferente da forma inalteravelmente hierárquica de realização do capital. Isso significa que a estruturação interna do movimento necessita apresentar, em seu processo constitutivo, “*prelúcios* de uma nova forma – genuinamente associativa – de cumprir as tarefas que possam se apresentar” (ibid., 52).

Mészáros traz, aqui, ao centro do debate o conceito de *participação*, que vale tanto para o novo movimento de luta quanto para a sociedade emancipada do futuro. E o filósofo define bem o que está querendo dizer com tal termo. Segundo ele (ibid., 52), a participação

não é apenas um envolvimento mais ou menos limitado em discussões, geralmente reduzidas ao ritual vazio da “consulta” (seguido pelo superior descaso), mas a *aquisição progressiva dos poderes alienados de tomada de decisão* [grifo nosso] por parte do antagonista estrutural do capital que se transforma, no devido tempo, em corpo social de produtores livremente associados.

Numa sociedade emancipada, a participação significará,

portanto, justamente, “o exercício criativo, em benefício de todos, dos poderes de tomada de decisão adquiridos, trazendo à tona os ricos recursos humanos dos indivíduos, reunidos a um ponto jamais sonhado nas formas anteriores de sociedades” (ibid., 52).

É desse modo, garante Mészáros, que a sociedade emancipada poderá conjugar o princípio da autonomia significativa com a necessidade de *coordenação estrutural horizontal geral* do metabolismo social humano. “Somente assim se concebe a transformação da operação do processo sociometabólico de reprodução num todo integrado – por ser coerente e cooperativo, e não dilapidado e antagônico – e libertador” (ibid., 52-3).

O filósofo conclui, então, seu ensaio afirmando as necessidades de: 1) reconstruir a solidariedade entre as forças que lutam pela concretização de uma ordem alternativa; e 2) ativar *o poder da ideologia emancipadora*, pois, na sua visão (ibid., 54)

sem esta, as classes trabalhadoras dos países capitalistas avançados não serão capazes de se tornar “conscientes de seus interesses”, muito menos de “lutar por eles” – em solidariedade e espírito de efetiva cooperação com as classes trabalhadoras das “outras” partes do único mundo real – até uma conclusão positiva.

Como já deve estar claro pelo que foi exposto nesta investigação, a formação dessa *ideologia emancipadora*, organizada a partir das coordenadas acima explicitadas, é uma das tarefas precípuas da “auto-educação permanente dos iguais”.

Devemos passar agora ao escrito seguinte da obra de Mészáros, onde a educação aparece como problema central: *A educação para além do capital*, texto que veio à luz em 2004, elaborado para uma conferência a ser proferida no Fórum Mundial de Educação, em Porto Alegre.⁸³ Nesse ensaio, a reflexão do filósofo se realiza no sentido de mostrar a importância da educação para um projeto político revolucionário, ampliar o sentido dessa *educação* e da aprendizagem - a fim de deixar de identificá-las somente com as dimensões formais de ensino - e, finalmente, relacionar a atividade educativa com o processo de *internalização*, isto é, com a forma como os seres humanos

⁸³ Pela Editora Boitempo, o texto foi lançado pela primeira vez em 2005. A versão que utilizamos aqui é a que constitui o capítulo 8 de MÉSZÁROS, István. *O desafio e o fardo do tempo histórico* (São Paulo: Boitempo, 2007).

ativamente se apropriam de todo tipo de criação histórica desenvolvida pela humanidade no processo de produção e reprodução de sua vida social.

A concepção de que a aprendizagem não se resume ao âmbito da escola fica evidente já na passagem de Paracelso que Mészáros toma como uma das epígrafes escolhidas para o ensaio: “A aprendizagem é a nossa própria vida, desde a juventude até a velhice, de fato quase até a morte: ninguém passa dez horas sem nada aprender”. A segunda epígrafe, de José Martí, também deve ser mencionada, pois complementa a anterior: “A educação começa com a vida, e só acaba com a morte”. A terceira passagem, que finalmente completa o conjunto de epígrafes, é a celebre crítica de Marx, nas *Teses sobre Feuerbach*, da concepção iluminista de mundo – que divide a sociedade em duas partes, os homens e as circunstâncias, os educadores e os educandos – e a conseqüente afirmação da *práxis revolucionária* como única forma de se fazer coincidir a modificação dos homens com a modificação das circunstâncias:

A teoria materialista de que os homens são produto das circunstâncias e da educação e de que, portanto, homens modificados são produto de circunstâncias diferentes e de educação modificada, esquece que as circunstâncias são modificadas precisamente pelos homens e que o próprio educador precisa ser educado. Leva, pois, forçosamente à divisão da sociedade em duas partes, uma das quais se sobrepõe à sociedade. [...] A coincidência da modificação das circunstâncias e da atividade humana só pode ser apreendida e racionalmente compreendida como prática transformadora. (MARX, apud Mészáros, 2007, 195)

Fica assim claro, desde o início, que a *educação*, para Mészáros, *confunde-se com a própria práxis revolucionária*, ou, melhor, está integrada nela como uma de suas partes fundamentais.⁸⁴ Tal é a premissa de que parte o filósofo húngaro. Vale a pena contemplar, pois, os desdobramentos da sua teoria em cada um dos tópicos em que está subdividido o ensaio.

O primeiro dos itens tem o título *A incorrigível lógica do*

⁸⁴ Como vimos, esta é uma tese defendida pelo filósofo desde *A teoria da alienação em Marx*.

capital e seu impacto sobre a educação. Seus objetivos são, precisamente: 1) esclarecer em que consiste a essência do movimento do capital em nossos dias; 2) como esse sistema conforma a educação de modo a fazer que ela contribua para a realização das suas exigências; e 3) mostrar que uma transformação radical da educação exige também uma modificação profunda do sistema de reprodução sociometabólica ao qual ela está atrelada.

A educação, por si só, assevera o filósofo, não pode mudar o mundo, não pode “corrigir” o capital. Este sistema é, na verdade, uma estrutura de controle hierarquicamente estabelecida sobre a atividade produtiva. É ele que regula, inclusive, nesse contexto, até mesmo os processos formais de aquisição de conhecimentos e valores. Apesar de não ser absoluto, tal controle é efetivo. O capital é, pois, em si mesmo, um conjunto de relações sociais que se desdobra automaticamente e que é, por isso, impossível de ser “domado” por algum elemento constituinte de sua estrutura. Como explica Mészáros (ibid., 197-8),

A razão para o fracasso de todos os esforços anteriores, e que se destinavam a instituir grandes mudanças na sociedade por meio de reformas educacionais lúcidas, reconciliadas com o ponto de vista do capital, consistia – e ainda consiste – no fato de as determinações fundamentais do sistema do capital serem *irreformáveis*. Como sabemos muito bem pela lamentável história da estratégia reformista, que já tem mais de cem anos, desde Edward Bernstein e seus colaboradores – que outrora prometiam a transformação gradual da ordem capitalista numa ordem qualitativamente diferente, socialista -, o capital é irreformável porque, pela sua própria natureza, como totalidade reguladora sistêmica, é totalmente *incorrigível*. Ou bem tem êxito em impor aos membros da sociedade, incluindo-se as personificações “carinhosas” do capital, os imperativos estruturais do seu sistema como um todo ou perde a sua viabilidade como regulador historicamente dominante do modo bem-estabelecido de reprodução metabólica universal e social. Conseqüentemente, em seus parâmetros estruturais fundamentais, o capital deve permanecer sempre *incontestável*, mesmo que todos os tipos de corretivo estritamente marginais

sejam não só compatíveis com seus preceitos, mas também benéficos, e realmente necessários a ele no interesse da sobrevivência continuada do sistema. Limitar uma mudança educacional radical às margens corretivas interesseiras do capital significa abandonar de uma só vez, conscientemente ou não, o objetivo de uma transformação social qualitativa. Do mesmo modo, contudo, procurar margens de *reforma sistêmica* na própria estrutura do sistema do capital é uma *contradição em termos*. É por isso que é necessário *romper com a lógica do capital* se quisermos contemplar a criação de uma alternativa educacional significativamente diferente.

A educação não pode, portanto, estar resumida à sua dimensão formal se quer auxiliar na superação da ordem do capital. Não é a educação formal que vai revolucionar a sociedade – assim como também não é a política formal, institucional. Essas atividades devem ser entendidas a partir de uma perspectiva mais ampla, que compreenda criticamente a estrutura do capital como um sistema antagonico de mediações que regulam o sociometabolismo humano, para assim se articularem de uma forma coerente e radical como projeto, justamente, de *afirmação de novas mediações*, que concentre assim o seu potencial crítico na *raiz* dos problemas que afetam a humanidade. O capital é, como dissemos, um modo de controle que não se deixa controlar. As tentativas de *reformá-lo* são, por isso, nesse sentido, *impossíveis*. Somente o rompimento total com essa lógica que governa as relações produtivas na formação social vigente pode nos levar no rumo da emancipação humana.

As soluções reformistas, iluministas e utópicas, com o gradualismo e parcialidade que lhe são inerentes, são todas elaboradas, diz Mézáros, a partir do *ponto de vista do capital*. Por esse motivo, não conseguem enxergar a incontabilidade do sistema. Tanto essas propostas, quanto o ponto de vista que lhes fundamenta, devem ser descartadas. Apenas partindo-se de um horizonte social e intelectual diverso é que se chega à compreensão de que o que deve ser buscado não é o *controle* do capital e sim a sua *superação*. A educação pode colaborar para esse fim, garante o filósofo (ibid., 2001), na medida em que conseguir

rasgar [a] camisa-de-força da lógica incorrigível do sistema [e] perseguir de modo planejado e consistente uma estratégia de rompimento do controle exercido pelo capital, com todos os meios disponíveis, bem como com todos os meios ainda a ser inventados e que tenham o mesmo espírito.

Isto posto, sigamos ao item posterior do ensaio, intitulado *As soluções não podem ser apenas formais: elas devem ser essenciais*, onde são aprofundadas tais reflexões.

O papel da educação dentro da sociedade do capital, explica o filósofo, é fornecer o conhecimento, os valores, os interesses e o pessoal que vai realizar as exigências de reprodução desse sistema. A educação formal funciona, assim, “em sintonia com as *determinações educacionais gerais da sociedade* como um todo” (ibid., 206). Do ponto de vista da ordem dominante, a questão crucial é assegurar que cada indivíduo assuma como o sentido de sua existência realizar os imperativos práticos que auxiliem para garantir a continuidade do complexo mais amplo dentro do qual vivem. Mas a assunção desses imperativos não se dá única e exclusivamente através da escola ou da universidade, e sim por intermédio da *internalização ativa* que ocorre em *todas as relações sociais* fundamentais em que os indivíduos participam, e onde prevalece, justamente, o domínio do capital. Por essa razão, é preciso compreender o “sentido verdadeiramente amplo do termo *educação*” (ibid., 206.). O sentido assim *ampliado* da educação, estabelecido por Mészáros, tem a ver exatamente com a *internalização* que se verifica por meio de *todas as atividades* que os sujeitos desempenham em sociedade ao longo *da vida*, e não apenas nas instituições de ensino. Como explica o filósofo húngaro (ibid., 206-7),

As instituições formais de educação certamente são uma parte importante do sistema global de internalização. *Mas apenas uma parte* [grifo nosso]. Quer os indivíduos participem ou não – por mais ou menos tempo, mas sempre em número de anos bastante limitado – das instituições formais de educação, eles devem ser induzidos a uma aceitação ativa (ou mais ou menos resignada) dos princípios reprodutivos orientadores dominantes na própria sociedade, adequados a sua posição na ordem social e de acordo com as tarefas reprodutivas que lhe foram

atribuídas. Sob as condições de escravidão ou servidão feudal isto é, naturalmente, um problema bastante diferente daquele que deve vigorar no capitalismo, mesmo que os trabalhadores não sejam (ou sejam muito pouco) educados formalmente. Todavia, ao internalizar as onipresentes pressões externas, eles devem adotar as perspectivas globais da sociedade mercantilizada como inquestionáveis limites individuais a suas aspirações pessoais. Apenas *a mais consciente das ações coletivas* poderá livrá-los dessa grave e paralisante situação.

Nessa perspectiva, fica bastante claro que a educação formal não é a força ideológica *primária* que consolida o sistema do capital; tampouco ela é capaz de, *por si só*, fornecer uma alternativa emancipadora radical. Uma das funções principais da educação formal nas nossas sociedades é produzir tanta conformidade ou “consenso” quanto for capaz, a partir de dentro e por meio dos seus próprios limites institucionalizados e legalmente sancionados. Esperar da sociedade mercantilizada uma sanção ativa – ou mesmo mera tolerância – de um mandato que estimule as instituições de educação formal a abraçar plenamente a grande tarefa histórica do nosso tempo, ou seja, a tarefa de *romper com a lógica do capital no interesse da sobrevivência humana*, seria um milagre monumental. É por isso que, também no âmbito educacional, as soluções “não podem ser *formais*; elas devem ser *essenciais*”. Em outras palavras, elas devem abarcar a totalidade das práticas educacionais da sociedade estabelecida.

Portanto, o problema da educação é o problema da *internalização*.⁸⁵ A internalização diz respeito à apropriação ativa e reprodução no plano da subjetividade das relações sociais objetivas, com seus conseqüentes imperativos, pressões, valores e interesses constituídos de acordo com uma lógica que está atrelada ao controle do

⁸⁵ Desnecessário dizer, mais uma vez, que este é um tema discutido por Mészáros, como mostramos, desde seus escritos datados da década de 1960 e 1970.

metabolismo social. Esse metabolismo é subordinado, em nossos dias, aos imperativos do sistema do capital. Romper com tal sistema não depende só de mudanças no plano da educação formal. Exige, isto sim, que se modifique “de cima a baixo” a forma como os sujeitos sociais agem, se relacionam, se apropriam e internalizam as suas próprias elaborações objetivas no processo de produção e reprodução das suas vidas. A educação buscada pelos socialistas não pode deixar de ter essa consciência.

Um projeto de educação revolucionária deve abarcar não somente aquilo que é feito na escola, mas todo o conjunto de atividades que define o sistema social, que deve ser transformado radicalmente. É por isso que Mészáros afirma que *não basta reformar a escola*, visto que, se a transformação se restringir ao âmbito das instituições de ensino, aquilo que existia antes dessa reforma poderá retornar, mais cedo ou mais tarde. Como explica coerentemente o autor de *A educação para além do capital* (ibid., 207):

O que precisa ser confrontado e alterado fundamentalmente é *todo* o sistema de *internalização*, com todas as suas dimensões, visíveis e ocultas. Romper com a lógica do capital na área da educação equivale, portanto, a substituir as formas onipresentes e profundamente enraizadas de internalização mistificadora por uma alternativa *concreta* abrangente.

No tópico seguinte, intitulado *A aprendizagem é a nossa própria vida, desde a juventude até a velhice* - uma referência, mais uma vez, à citação de Paracelso tomada como epígrafe do ensaio -, o filósofo húngaro aprofunda essa teorização sobre a internalização. Mészáros insere agora tal questão na reflexão sobre o problema da relação de *reciprocidade dialética* que existe entre cultura e história.

É certo, pois, que os homens são *aquilo que fazem de si mesmos* a partir das condições a eles transmitidas pelas gerações passadas. A formação das idéias, símbolos, significados, cultura em geral, emerge dessa dinâmica material sócio-reprodutiva. Mas tal relação não é unilateral, não tem um sentido único e linear. É, isto sim, *dialética*. A cultura, formada no interior do processo de produção e reprodução das condições materiais de existência, volta a interferir sobre essa mesma realidade. Mészáros, assim, na esteira de Marx, reforça a tese de que uma *ideologia* pode contribuir para *manter* ou para *transformar* um

determinado *status quo* social.

As formações ideológicas, contudo, não podem ser mudadas simplesmente segundo a vontade de uma entidade especial, apartada da coletividade. Em outras palavras, tais modificações não podem vir “de cima”, isto é, por parte de políticos ou de intelectuais de qualquer tipo. As idéias se transformam apenas na medida em que se modificam radicalmente as formas de agir e se relacionar em sociedade. A questão decisiva, para Mészáros, é, então, como foi dito, transformar o modo de *internalizar* o mundo sócio-histórico. E isso só pode ser feito a partir de um esforço *coletivo, prático e material*. Como diz o filósofo húngaro (ibid., 210-1),

a questão fundamental é a necessidade de modificar, de uma forma *duradoura*, o modo de *internalização* historicamente prevalente. Romper a lógica do capital no âmbito da educação é absolutamente inconcebível sem isso. E, mais importante, essa relação pode e deve ser expressa também em uma forma *concreta*. Pois através de uma mudança radical no modo de internalização agora opressivo, que sustenta a concepção dominante do mundo, o domínio do capital pode ser e será quebrado.

Talvez se possa chamar essa formulação de “teoria ampliada da educação”, visto que o próprio Mészáros se refere a ela nesses termos – p. ex.: “Nunca é demais salientar a importância estratégica da *concepção mais ampla da educação* [grifo nosso]” (ibid., 211). A educação - internalização, aprendizagem, apropriação do mundo humano, etc. - não se restringe, portanto, àquilo que é feito nos estreitos limites do ambiente formal de ensino. Conceber as coisas dessa maneira seria um equívoco completo por parte dos socialistas. Ao contrário, os processos educacionais, como explica Mészáros (ibid., 211),

comportam tudo, desde o surgimento de nossas respostas críticas em relação ao ambiente material mais ou menos carente em nossa primeira infância, do nosso primeiro encontro com a poesia e a arte, passando por nossas diversas experiências de trabalho, sujeitas a um escrutínio racional, feito por nós mesmos e pelas pessoas com quem as partilhamos e, claro, até o nosso envolvimento, de

muitas diferentes maneiras e ao longo da vida, em conflitos e confrontos, inclusive as disputas morais, políticas e sociais dos nossos dias. Apenas uma pequena parte disso tudo está diretamente ligada à educação formal. Contudo, os processos acima descritos têm uma enorme importância, não só nos nossos primeiros anos de formação, como durante a nossa vida, quando tanto deve ser reavaliado e trazido a uma unidade coerente, orgânica e viável, sem a qual não poderíamos adquirir uma personalidade e nos fragmentaríamos em pedaços sem valor, deficientes mesmo a serviço de objetivos sociopolíticos autoritários.

Não é demais frisar, então, que a educação que o projeto socialista deve ter em mente necessita transcender os limites da escola, isto é, *deve se voltar para o mundo da atividade sócio-reprodutiva humana e tomá-lo como objeto de sua atenção*. Aí, desde os encontros com a poesia e a arte, passando pelo trabalho e indo até os confrontos e conflitos morais, sociais e políticos, a forma de atividade, para poder emancipar a humanidade do domínio do capital, precisa ser radicalmente diferente daquelas ações que meramente realizam os imperativos do sistema.

Limitar a nova forma revolucionária de *educação* – apropriação ativa do mundo – ao âmbito das instituições formais seria, nesse sentido, um tremendo engano, visto que, como explica Mészáros (ibid., 212),

da maneira como as coisas estão hoje, a principal função da educação formal é agir como um cão-de-guarda *ex-offício* e *autoritário* para induzir um conformismo generalizado em determinados modos de internalização, de forma a subordiná-los às exigências da ordem estabelecida. O fato de a educação formal não poder ter êxito na criação de uma *conformidade universal* não altera o fato de, no seu todo, ela estar orientada para aquele fim. Os professores e alunos que se rebelam contra tal desígnio fazem-no com a munição que adquiriram tanto dos seus companheiros rebeldes, dentro do domínio formal, quanto a partir da área mais ampla da experiência educacional “desde a juventude até a velhice”.

A reversão da forma de internalização que realiza os imperativos de extração de trabalho excedente é chamada por Mészáros de *contra-internalização*, uma atividade que necessariamente deve *negar* o conjunto de mediações que compõe o capital e *criar* um outro modo de relacionamento social-humano “*concretamente sustentável* ao que já existe” (ibid., 212). A educação revolucionária dos trabalhadores precisa, então, abarcar a *totalidade das práticas político-educacionais-culturais*, organizando-as no sentido de que possam auxiliar na superação do sistema existente. Esse movimento prático de *negação* de uma ordem fetichista e alienadora e a conseqüente *afirmação* de uma outra, qualitativamente diferente, sustentável e emancipada, exige essa *contra-internalização* (ou *contraconsciência*), sem a qual a tarefa da construção do socialismo não é possível.

À educação formal cabe, então, duas tarefas precípuas: 1) Romper com a lógica do capital nas suas atividades constituintes (no âmbito da própria instituição – por exemplo, ir além das atividades estruturadas hierarquicamente, “de cima para baixo”); e 2) Abrir-se para articular-se com todos os demais tipos de atividades político-educacionais-revolucionárias não formais. Nas palavras de Mészáros (ibid., 214):

os princípios orientadores da educação formal devem ser desatados do seu tegumento da lógica do capital, de imposição de conformidade, e em vez disso mover-se em direção a um intercâmbio ativo e efetivo com práticas educacionais mais abrangentes. Eles (os princípios) precisam muito um do outro. Sem um progressivo e consciente intercâmbio com processos de educação abrangentes como “a nossa própria vida”, a educação formal não pode realizar as suas muito necessárias *aspirações emancipadoras*. Se, entretanto, os elementos progressistas da educação formal forem bem-sucedidos em redefinir a sua tarefa num espírito orientado em direção à perspectiva de uma alternativa hegemônica à ordem existente, eles poderão dar uma contribuição vital para romper a lógica do capital, não só no seu próprio e mais limitado domínio, mas também na sociedade como um todo.

Tais são as possibilidades e os princípios que devem orientar a *educação formal* realizada numa perspectiva revolucionária. Estabelecidos esses pontos, Mészáros passa a sintetizar a sua teorização “ampliada” da educação transformadora. O tópico seguinte, intitulado *A educação como “transcendência positiva da auto-alienação do trabalho”* tem justamente esse propósito.⁸⁶ Sigamos uma vez mais o raciocínio do filósofo húngaro.

Superar o capital exige intervenções conscientes em todos os níveis da existência social humana. O sentido dessas intervenções deve ser dado pelo objetivo da reestruturação radical da forma da organização produtiva e reprodutiva, de modo a que se possa assim transcender definitivamente a alienação e o fetichismo inerentes ao sistema de exploração de trabalho excedente. Trata-se, pois, de arranjar uma nova lógica capaz de reger o metabolismo social, por meio da qual os antagonismos presentes na formação atualmente estabelecida possam ser jogados “na lata de lixo da história”. Para tanto, é necessário levar a efeito um conjunto de ações que sejam eminentemente *negativos* do atual estado de coisas, mas que não se limitem a essa negatividade, visto que, como diz Mészáros, “as formas de negação permanecem condicionadas pelo objeto da sua negação” (ibid., 215). A estratégia socialista precisa ser eminentemente *afirmativa* de uma ordem diferente. Nesse movimento, o que cabe à educação realizar? Explica o filósofo húngaro (ibid., 215):

é aqui que a educação – no sentido mais abrangente do termo, tal como foi examinado anteriormente – desempenha um importante papel. Inevitavelmente, os primeiros passos de uma grande transformação social na nossa época envolvem a necessidade de manter sob controle o estado político hostil que se opõe, e pela sua própria natureza deve se opor, a qualquer idéia de uma reestruturação mais ampla da sociedade. Nesse sentido, a *negação radical* de toda a estrutura de comando político do sistema estabelecido deve afirmar-se, na sua inevitável negatividade predominante, na *fase inicial* da transformação a que se vise. Mas, mesmo nessa fase, e na verdade antes da conquista do poder político, a negação necessária só é adequada para

⁸⁶ Novamente, um tema já antigo na reflexão de Mészáros.

o papel assumido se for orientada efetivamente pelo *alvo global* da transformação social visada, como uma *bússola* para toda a caminhada. Portanto, desde o início o papel da educação é de importância vital para romper com a internalização predominante nas escolhas políticas circunscritas à “legitimação constitucional democrática” do Estado capitalista que defende seus próprios interesses. Pois também essa “contra-internalização” (ou contraconsciência) exige a antecipação de uma visão geral, concreta e abrangente, de uma forma radicalmente diferente de gerir as funções globais de decisão da sociedade, que vai muito além da expropriação, há muito estabelecida, do poder de tomar todas as decisões fundamentais, assim como das suas imposições sem cerimônia aos indivíduos, por meio de políticas como uma forma de alienação por excelência na ordem existente.

Contudo, a tarefa histórica que temos de enfrentar é incomensuravelmente maior que a negação do capitalismo. O conceito *para além do capital* é inerentemente *concreto*. Ele tem em vista a realização de uma ordem social metabólica que *sustente concretamente a si própria*, sem nenhuma referência autojustificativa para os males do capitalismo. Deve ser assim porque a negação direta das várias manifestações de alienação é ainda condicional daquilo que ela nega e, portanto, permanece vulnerável em virtude dessa condicionalidade.

A tarefa da educação é, portanto, muito grande e importante. Ela precisa articular-se com todas as outras atividades sociais, políticas, culturais, que estejam também orientadas para enfrentar o sistema do capital. Deve contribuir para fazer vir à luz uma maneira de agir, de relacionar-se, de apropriar-se, de *internalizar* o mundo humano, que seja diferente da que é levada a cabo pelo atual sistema de exploração de trabalho excedente. Necessita fundamentalmente auxiliar nas práticas de *negação* da ordem estabelecida, bem como nas de *afirmação* da comunidade humana emancipada, fato que só será possível se a estratégia revolucionária de orientação de todas essas atividades transformadoras estiver guiada pelo “alvo global”, pela “visão geral,

concreta e abrangente” da nova forma de controle sociometabólico a ser estabelecida. É responsabilidade precípua, pois, da educação socialista, tomada “em seu sentido amplo”, auxiliar na elaboração desse *alvo global* e na sua implementação prática.

O papel da educação para a política radical é, como fica esclarecido, soberano. Ela participa em muitas esferas de crítica, sejam elas teóricas ou práticas – essas dimensões na verdade não estão separadas na práxis revolucionária –, da sociedade burguesa. A educação pode, pois, auxiliar na *construção da própria estratégia* de superação do sistema do capital, bem como na *realização material* das novas mediações não antagônicas de regulação do metabolismo social. A emancipação humana exige que tanto as condições reais de existência quanto a consciência dos sujeitos envolvidos nesse projeto sejam radicalmente modificadas. No processo de transformação socialista, diz Mészáros, os indivíduos sociais necessitam se recriar consciente e permanentemente. “Portanto, não é surpreendente que na concepção marxista a *efetiva transcendência da auto-alienação do trabalho* seja caracterizada como uma tarefa inevitavelmente educacional” (ibid., 217).

A *transcendência positiva da auto-alienação do trabalho*, isto é, a realização da nova forma histórica, da comunidade humana emancipada, depende, portanto, da universalização da educação – assim concebida, como contra-internalização, como contraconsciência, como parte essencial de uma práxis revolucionária –, bem como do trabalho “*altamente formativo em todos os sentidos e altamente revolucionário*” – isto é, como uma forma de mediação não antagônica e horizontalmente organizada de regulação do intercâmbio entre os homens e a natureza.

A universalização da atividade produtiva e da educação assim concebidas necessita ser orientada pelo objetivo de realizar a *igualdade substantiva*, que é, como dissemos anteriormente, a superação da igualdade formal levada a cabo pelo sistema do capital. Tais práticas devem, pois, contribuir para a *sustentabilidade*, definida mais uma vez por Mészáros (ibid., 220) como o

controle consciente do processo de reprodução metabólica social por parte de “produtores livremente associados”, em contraste com a insustentável e estruturalmente estabelecida conflitualidade/adversidade e a destrutividade fundamental da ordem reprodutiva do capital. É

inconcebível que se introduza esse controle consciente dos processos sociais – uma forma de controle, que por acaso também é a única forma factível de *autocontrole*: o requisito necessário para os “produtores serem associados livremente” – sem ativar plenamente os recursos da educação no sentido mais amplo do termo.

Daí a necessidade da instauração das novas *mediações não antagônicas de segunda ordem* em lugar das já cristalizadas mediações do capital, inerentemente antagônicas e essencialmente fetichistas. A educação deve, pois, participar da elaboração dessas mediações e dos valores adequados para a sua sustentação.

A educação *para além do capital* só pode se efetivar, enfim, se for concebida como um processo de *educação continuada* atrelada aos movimentos materiais que lutam pela transformação radical da ordem sociometabólica vigente. Em verdade, essa educação, como mediação específica, necessita estabelecer uma relação de reciprocidade dialética com todas as demais mediações político-sociais atuantes no sentido da revolução socialista. Nesse contexto, vale a pena ler mais uma vez o que estabelece, sobre tais questões, o filósofo húngaro (ibid., 223):

A transformação social emancipadora radical requerida é inconcebível sem uma concreta e ativa contribuição da educação no seu sentido amplo, tal como foi descrito neste texto. E vice-versa: a educação não pode funcionar suspensa no ar. Ela pode e deve ser articulada adequadamente e redefinida constantemente no seu inter-relacionamento dialético com as condições cambiantes e as necessidades da transformação social emancipadora e progressiva em curso. Ou ambas têm êxito e se sustentam, ou fracassam juntas.

A educação socialista é, pois, para Mészáros, como fica claramente demonstrado, uma parte extremamente importante da *política revolucionária*.⁸⁷

⁸⁷ Depois de havermos percorrido o percurso desde os textos mais antigos de Mészáros até aqui, pode parecer algo repetitiva esta exposição. Contudo, é bastante proveitoso que isso se dê desse modo. *A educação para além do capital* é, como vimos, um brilhante ensaio de *síntese* das concepções de Mészáros sobre a educação - e, quiçá, de sua obra como um todo -

Neste percurso para o entendimento da concepção de Mészáros acerca da educação revolucionária, devemos agora fazer um pequeno parêntese para que possamos mencionar um artigo onde o filósofo não trata desse tema, mas que enriquece sobremaneira a sua teoria política e,

desenvolvidas desde a década de 1960. A comparação deste com os escritos anteriores do autor pode lançar muitas luzes sobre o seu pensamento, como por exemplo, nas questões referentes aos elementos de continuidade e descontinuidade em sua teoria e a compreensão daquilo que apareceu de qualitativamente novo desde *A teoria da alienação em Marx* até aqui. Ademais, ler os textos dessa forma pode nos ajudar a superar certos equívocos interpretativos, como os que são apresentadas por Emir Sader no Prefácio de *A educação para além do capital*. Quem lê desavisadamente esse Prefácio pode ser levado a crer que as preocupações de Mészáros são as mesmas de Sader, a saber: como fortalecer a esfera pública em contraposição ao domínio do privado. Se não, vejamos: “No reino do capital, a educação é, ela mesma, uma mercadoria. Daí a crise do sistema público de ensino, pressionado pelas demandas do capital e pelo esmagamento dos cortes de recursos dos orçamentos públicos. Talvez nada exemplifique melhor o universo instaurado pelo neoliberalismo, em que ‘tudo se vende, tudo se compra’, ‘tudo tem preço’, do que a mercantilização da educação. Uma sociedade que impede a emancipação só pode transformar os espaços educacionais em *shoppings centers*, funcionais à sua lógica do consumo e do lucro. O enfraquecimento da educação pública, paralelo ao crescimento do sistema privado, deu-se ao mesmo tempo em que a socialização se deslocou da escola para a mídia, a publicidade e o consumo” (Cf. SADER, 2005, 16). Desnecessário dizer que os termos de referência e as preocupações de Mészáros são completamente outros. Em primeiro lugar, porque não é o neoliberalismo que mercantiliza tudo – inclusive a educação –, e sim, nesse contexto, o sistema do capital. Em segundo lugar, a questão realmente importante não é exatamente o “enfraquecimento da educação pública” em comparação com o crescimento do ensino privado. Ao colocar as questões desse modo, Sader tenta fazer-nos crer que a preocupação de Mészáros seria com um eventual fortalecimento do setor público em contraposição ao setor privado – seria, portanto, combater precipuamente o “neoliberalismo”. Evidentemente, Mészáros não é tão ingênuo assim e não mystifica dessa maneira o setor “público” (o Estado). Antes disso, está muito mais interessado em demonstrar como é *o sistema do capital* – e não somente o “neoliberalismo” –, *incluindo-se aí o próprio Estado*, que deve ser superado. A educação pode contribuir com esse propósito, desde que não se limite apenas ao âmbito *formal* de ensino – note-se, então, que não se trata de colocar a questão em termos de “público” e “privado” – e se volte para a formação das mediações materiais não antagonônicas de regulação do sociometabolismo humano. E isso só pode ser feito se a educação em questão for radicalmente *crítica*, isto é, articuladora teórico-prática de *negação e afirmação* no sentido da construção do socialismo – ponto importantíssimo que nem sequer é tocado neste curioso prefácio. A preocupação de Mészáros, portanto, é em firmar uma *educação revolucionária*, e não meramente “pública”. Ademais, em *Para além do capital*, o filósofo húngaro deixa bem claro que o objetivo dos socialistas é a *socialização do poder de decisão* sobre todos os âmbitos da atividade humana, e não a *estatização* das coisas. Em terceiro lugar, é um equívoco completo afirmar alguma coisa parecida com “a socialização se deslocou da escola para a mídia, a publicidade e o consumo”. Na verdade, a socialização – isto é, o aprendizado das relações, normas e valores sociais, a *internalização* do mundo humano, a apropriação ativa das produções histórico-culturais –, nunca poderia ter feito esse percurso porque ela é, na verdade, como a educação, “a própria vida”, ou seja, se confunde com a própria vida, seja na escola ou fora dela. O referido Prefácio, portanto, *desvia* o foco da nossa atenção para pontos que *não são* preocupações centrais de Mészáros. Constitui, enfim, o cômico – ou tragicômico! – registro de um caso de prefaciador que apresentou como se fossem do prefaciado idéias que na verdade não lhe pertenciam. (Acreditamos que *mystificação* seja um termo bastante apropriado para designar o sentido desse tipo de operação intelectual).

justamente por esse motivo, nos diz respeito diretamente, visto que tais formulações compõem o quadro conceitual mais amplo dentro do qual suas reflexões acerca da educação se integrarão. O artigo em questão, pouco conhecido, é *Bolívar e Chávez: o espírito da determinação radical*,⁸⁸ escrito em 2002, e que estabelece uma teorização importante sobre o problema da possibilidade e da necessidade da revolução socialista acontecer *em pontos periféricos* do sistema do capital, como a *América Latina*, por exemplo.

Nesse texto, Mészáros afirma a exigência de se retomar o *espírito da determinação radical*, isto é, um empenho firme dos povos dominados em retomar conscientemente as rédeas de seu destino nas mãos, com vistas à “instauração da desejada alternativa hegemônica à lei do capital cada vez mais aventureira e destrutiva” (2009, 108). A reflexão do filósofo húngaro tem como base a história das lutas sociais realizadas na América Latina contra as dominações imperialistas e contra a ordem do capital.

O primeiro personagem célebre considerado é o venezuelano Simon Bolívar, grande líder histórico dos processos de independência de vários países latino-americanos em relação ao domínio espanhol, que defendia a *igualdade* como sendo “a lei das leis”, o princípio fundamental que uma sociedade deveria adotar a fim de garantir a existência digna de todos os membros que a compõem. Mészáros sustenta a vital importância do resgate dessas lutas históricas para os socialistas, afirmando que todas as conquistas das gerações anteriores, em termos de luta e experiência social e política, devem ser criticamente incorporadas pelos movimentos atuais, a fim de que o rico arcabouço daí surgido possa contribuir para que se instaure a comunidade humana emancipada. Como diz o filósofo (2009, 95),

apenas a partir de uma apropriação significativa da tradição progressista que precedeu as tentativas em curso se poderão instaurar realizações radicais duradouras – sustentadas *cumulativa* e conscientemente – e seguir caminhando na mesma direção, apesar de todas as adversidades. [...]

Não podemos ter êxito se não construirmos conscientemente sobre a herança que eles nos

⁸⁸ O texto foi publicado no Brasil primeiramente na revista *Margem Esquerda*, nº 8, 2002. A versão de que aqui nos servimos é a que foi lançada em MÉSZÁROS, István. *A crise estrutural do capital*. São Paulo: Boitempo, 2009.

legaram algo como uma tarefa para o futuro redefinida no presente, de acordo com as circunstâncias vigentes.⁸⁹

Depois de fazer uma breve retomada das idéias de Bolívar e mencionar as lutas de José Martí - que seguiu em Cuba muitas das idéias do libertador venezuelano -, Mészáros chega até os nossos dias, passando a teorizar sobre a forma como o princípio da igualdade – que deve ser transformado agora, de acordo com as condições presentes, em imperativo de *igualdade substantiva* - pode se converter em princípio orientador de uma prática político-social voltada para o objetivo de construção de socialismo.⁹⁰

Até aqui, portanto, nada de novo em relação ao que o filósofo já havia desenvolvido em textos anteriores. Há um ponto do artigo, contudo, que devemos considerar original e importante para o entendimento da teoria política de Mészáros, a saber: a questão da possibilidade de uma revolução socialista em países da periferia do capitalismo. Afinal, é possível que uma transformação social de grande envergadura tenha início em uma região marginal do sistema ou deve-se esperar que esses processos radicais comecem em países hegemônicos da ordem mundial? O antigo discípulo de Lukács (2009, 102) esclarece que:

embora seja verdade que o socialismo como ordem reprodutiva social alternativa deva ser classificado como uma abordagem viável universal, abrangendo também as áreas capitalistas mais desenvolvidas do mundo, incluindo os Estados Unidos, *não podemos pensar nesse problema em termos de uma seqüência*

⁸⁹ Tal proposta é reafirmada em texto recente, onde o filósofo proclama: “en contraste con la perpetuación del capital firmemente enraizado y los intereses jerárquicos creados cumplidos, sólo una aproximación radicalmente socialista puede prometer algunas respuestas viables e históricamente sustentables a tan urgentes preguntas. *Esto significa una aproximación basada en un apasionado compromiso con los objetivos humanos de un futuro mejor y basada al mismo tiempo también en una evaluación crítica del pasado* [grifos nossos]. En otras palabras, los principios orientadores de una crítica no comprometida con el orden social reproductivo del capital debe ser combinada con las potencialidades creativas de la auto-crítica atendiendo no solo a las razones emanadas de los fracasos del pasado sino también a las tentaciones desviacionistas de la cotidianidad” (2010).

⁹⁰ Para Mészáros, é o líder político venezuelano Hugo Chávez Frías que, em nosso tempo histórico, tenta recuperar o espírito da determinação radical, manifestado anteriormente por Bolívar e Martí, através de uma “renovação criativa” do bolivarismo.

temporal, de acordo com a qual uma futura revolução social nos países de capitalismo avançado tenha de tomar a precedência sobre a possibilidade de mudança radical geral. Longe disso [grifo nosso]. Visto que, diante da inércia maciça gerada pelos interesses adquiridos do capital nos países capitalistas privilegiados, ao lado da cumplicidade consensual reformista dos sindicatos em seu desenvolvimento auto-satisfatório, é muito mais provável, num futuro não muito distante, que se verifique o rebentar de uma revolução social na América Latina e não nos Estados Unidos ou na Europa ocidental, com implicações de longo alcance para o resto do mundo.

Isso significa, pois, que devemos evitar uma certa tradição linear de pensamento que acredita que a revolução deve acontecer primeiro no país de capitalismo mais desenvolvido, e que aqueles que se encontram nos países periféricos devem esperar pelos acontecimentos nos países centrais – ou, ainda, desenvolver bastante o capitalismo nessas regiões marginais para só então começar a lutar pelo socialismo. O que Mészáros propõe, ao contrário, é que se pode – e se deve –, sim, efetivar lutas revolucionárias socialistas nas regiões periféricas do sistema.⁹¹

Tal ponto nos parece de fundamental importância dentro da teoria política do filósofo húngaro. Não poderíamos, acaso, especular sobre as conseqüências dessa proposta para a educação? Não seria, pois, uma tarefa fundamental da educação socialista, nos países periféricos, insuflar o ânimo e a convicção sobre a possibilidade da revolução nesses contextos específicos? E, quem sabe, também fomentar o sentimento de empatia para com todos aqueles que se encontram na mesma posição de marginalizados dentro do sistema mundial, bem como o ímpeto para

⁹¹ É evidente que pensar a revolução em locais como a América Latina exigiria, em primeiro lugar, compreender a especificidade de como o sistema do capital aí se estrutura, para somente em seguida se poder delinear uma estratégia política coerente e viável. As proposições de Mészáros nos ajudam nesse sentido, embora não resolvam, de antemão, todos os problemas concernentes à práxis revolucionária. Mesmo porque existem problemas cujas soluções dependem, justamente, de seu aparecimento e de seu seqüente enfrentamento no plano da práxis material. Queremos dizer, com isso, que as teorias revolucionárias não podem ser aplicadas mecanicamente em qualquer parte e que cabe a cada nação, país ou comunidade “inventar” o seu próprio processo revolucionário. A interlocução que os sujeitos de cada região particular precisam fazer com as teorias “universais” deve ser, pois, crítica e dialética.

assimilar criticamente a rica história de luta de todos esses povos. Essas nos parecem questões pertinentes para estimular um debate fecundo a respeito de uma educação transformadora nos locais periféricos do sistema com base na teoria de Mészáros.

Feito esse parêntese, voltemos novamente ao tema da educação de acordo com a linha investigativa que havíamos delineado. O texto que devemos consultar agora é *O socialismo no século XXI*, de 2007.⁹² Talvez se possa considerar esses escritos como o ápice da teorização de Mészáros sobre o papel revolucionário da educação. O que aí se desenvolve é uma ampla formulação estratégica com o propósito de orientar ações revolucionárias no sentido de superar o sistema do capital em crise estrutural e instaurar a alternativa hegemônica do trabalho emancipado. São discutidos, então, oito *princípios*, em torno dos quais se estrutura a teoria política do filósofo. Esses pontos não são elaborados de uma forma hierárquica, isto é, o filósofo não considera que alguns deles sejam mais importantes que os demais. Eles são, de fato, articulados de modo que cada um ilumine e dê sustentação aos outros. É importante observar bem como Mészáros (2007, 225) explica a *estrutura* desse ensaio e de sua teorização:

No presente capítulo, apenas se poderá indicar brevemente os principais objetivos e características da necessária transformação socialista, como *princípios orientadores* para a elaboração de estratégias viáveis para nosso futuro próximo e mais distante. A seqüência em que os tópicos particulares são aqui apresentados não pretende sugerir uma ordem de importância, à qual os tópicos subseqüentes devam subordinar-se. Pela própria natureza das questões em jogo, seria artificial e deturpador classificá-las dessa maneira. Pois as características que definem uma genuína transformação socialista constituem uma totalidade estreitamente integrada. Todas elas são, em certo sentido, *pontos arquimedianos* que sustentam a si mesmos e uns aos outros por meio de suas determinações recíprocas e implicações globais. Em outras palavras, *todas* elas têm igual importância, no sentido de que *nenhuma* deve ser negligenciada ou omitida no curso mais longo a

⁹² Este ensaio compõe o capítulo 9 de MÉSZÁROS, István. *O desafio e o fardo do tempo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2007.

partir da estratégia geral, seja qual for sua relevância *imediate* no início da jornada.

A *educação*, então, que será apresentada como um dos princípios orientadores, não é concebida como um ponto menor da teoria política de Mészáros. Ela é equivalente em importância aos demais princípios e mantém com eles uma relação de complementaridade dialética, sustentando e sendo sustentada por todos, iluminando-os e sendo por eles iluminada. Por algumas indicações feitas anteriormente, e por outras que serão desenvolvidas adiante, perceber-se-á que essa maneira de teorização, que mantém uma articulação horizontal e de complementaridade recíproca entre os conceitos, tem a ver com a própria forma da atitude crítica preconizada por Mészáros, bem como com a forma proposta pelo filósofo para a organização da comunidade humana emancipada, o socialismo. Examinemos, pois, os princípios orientadores da teoria política socialista da maneira como o autor de *O desafio e o fardo do tempo histórico* as apresenta.

O primeiro item diz respeito ao “imperativo de uma ordem alternativa historicamente sustentável”. O princípio da *sustentabilidade* é novamente retomado, de acordo com que o que já havia sido defendido em outras obras. Nada de novo é, aqui, de fato apresentado. Possivelmente por ser esse um tema recorrente da sua obra, o filósofo não aprofunda o que fora dito em ensaios anteriores. Apenas reafirma a proposta de que a *sustentabilidade* equivale ao tipo de organização da sociedade onde os sujeitos da produção controlam conscientemente seu intercâmbio com a natureza e superam assim, em definitivo, a forma *fetichista* de controle do metabolismo social humano efetuada pelo capital.

O segundo princípio é o da *participação*, “a progressiva transferência do poder de decisão aos ‘produtores associados’”, tema também já tratado por Mészáros, agora retomado e desenvolvido. Para o filósofo (ibid. 229), a participação é

o único meio pelo qual as grandes massas do povo podem adquirir um interesse duradouro em sua sociedade e, com isso, identificar-se com os objetivos e modalidades de reprodução das condições de sua existência social, determinadas não apenas a defendê-las contra todas as tentativas de restauração, mas também a expandir constantemente suas potencialidades positivas.

É a transferência do poder de decisão sobre o processo produtivo, *em todos os níveis*, para os trabalhadores, que poderá transformá-los nos *sujeitos do poder*. Participação em todos os níveis significa, pois, para Mészáros, superar “as falsas dicotomias que opõem a ‘pequena’ à ‘larga-escala’, ou a ‘local’ à ‘global’” (ibid., 230), em se tratando das dimensões de atuação e decisão por parte dos produtores associados.

Para podermos ir além da costumeira divisão entre os âmbitos “local” e “global” da existência política e social vigentes atualmente, Mészáros propõe que se compreenda a questão crucial da relação entre os *microcosmos* e o *macrocosmo* sociais. A ordem reprodutiva atualmente estabelecida, diz o filósofo, se afirma a partir de uma relação de conflitualidade/adversidade entre os microcosmos e o macrocosmo, entre as “partes” do sistema social e o seu “todo”, onde os primeiros devem necessariamente se subordinar ao último, a partir de uma forma *hierárquica* de determinação geral e a fim de que se possa assim realizar as exigências do capital. Já a “ordem sociorreprodutiva alternativa” - o socialismo -, por sua vez, como esclarece o filósofo (ibid., 231),

é inconcebível sem a a superação das *determinações conflituais/adversas recônditas* e autoritárias dos microcosmos herdados do capital. Isso só se torna possível pela instituição de um modo qualitativamente novo de intercâmbio reprodutivo, baseado nos interesses vitais plenamente compartilhados dos membros dos microcosmos sociais *não-conflituais/adversos* reestruturados. Só assim eles podem ser propriamente *coordenados* em uma forma correspondente de *macrocosmo não conflitual/adverso*.

Para atingir esse objetivo é que se faz necessário um tipo de *participação* onde os poderes de decisão, em todos os âmbitos, estejam de posse dos produtores associados. O que esta em jogo é, então, a realização de uma “coordenação genuína não-hierárquica” a respeito da atividade produtiva humana. Este é, segundo Mészáros, o grande “desafio que enfrentamos em nossas tentativas de assegurar o futuro” (ibid., 232).

O terceiro princípio mencionado no ensaio é o da *igualdade substantiva*, a “*condição absoluta* para a criação de uma ordem alternativa historicamente sustentável” (ibid., 236), portanto, para o

socialismo. Como já comentado na *Introdução à O poder da ideologia*, a igualdade substantiva é a superação da igualdade formal/jurídica preconizada pelo capital. Ela tem a ver não apenas com a igualdade de direitos, mas com “a igualdade de trabalhos e prazeres”, definida pela máxima “*de cada um conforme sua capacidade, a cada um conforme sua necessidade*”. Sem esse tipo de igualdade, diz Mészáros, não é possível que a ordem social alternativa se realize de forma sustentável a longo prazo. Para atingir tal propósito, é preciso realizar uma atividade social e política capaz de negar a atual ordem e afirmar, sem vacilação, a alternativa hegemônica do trabalho. A postura que coaduna negação e afirmação é, nesse contexto, fundamental. É só esse tipo de práxis que pode, pois, dar à luz a sociedade da igualdade substantiva. Afirma o filósofo húngaro, nesse sentido, que (ibid., 235):

A única ordem de reprodução socialista viável não é simplesmente a negação do modo cada vez mais destrutivo de controle sociometabólico destrutivo do capital. Ela não pode sustentar-se a longo prazo a menos que possa se articular simultaneamente como uma *alternativa positiva* às condições ora predominantes. A igualdade substantiva é, nesse caso, um traço *necessário* da definição positiva da ordem sociorreprodutiva alternativa. Pois é impossível eliminar a determinação *confitual/adversa* interna das células constitutivas de nosso macrocosmo social existente sem reestruturá-las sobre a base da igualdade substantiva.

A maneira como o filósofo desenvolve sua argumentação deixa bastante claro como todos os princípios de sua estratégia política mantêm uma relação de reciprocidade complementar. Nesse contexto, o autor de *O socialismo no século XXI* afirma ainda que a igualdade substantiva requer, para sua efetivação, a universalização do *trabalho* - que, no contexto da argumentação de Mészáros, deve ser entendido, como explicamos anteriormente, como *atividade produtiva não alienada*, como conjunto de mediações não antagônicas estabelecidas com o fim de regular o sociometabolismo de maneira sustentável a longo prazo - e da *repartição equitativa*, entre os produtores livremente associados, dos frutos desse trabalho. Somente assim se pode instaurar, na prática, a *democracia socialista*, a comunidade humana emancipada.

O quarto princípio é o do *planejamento* e diz respeito à

necessidade de “superar o abuso do tempo cometido pelo capital”. Mézáros (ibid., 237) argumenta, aqui, que o planejamento genuíno, que se embasa numa perspectiva de longo prazo, diferentemente da temporalidade de curto prazo do capital,

é um traço essencial do modo socialista de controle sociometabólico. Pois o nosso modo de controle deve ser viável não apenas no que se refere ao impacto imediato da atividade produtiva sobre as condições de reprodução individual e societária, mas também *indefinidamente*, tão distante no tempo quanto se pode e se deve entever no interesse de instituir e manter vivas as salvaguardas apropriadas.

Mézáros discorre, então, sobre o tempo “decapitado e em curto-circuito do capital”. Que significa isso? Esclarece o filósofo húngaro (ibid., 239):

A única modalidade de tempo diretamente significativa para o capital é o *tempo de trabalho necessário* e seus corolários operacionais, exigidos para assegurar e salvaguardar as condições de *contabilidade de tempo orientada para o lucro* e, com isso, a realização do capital em uma escala ampliada.

A exploração de trabalho excedente, o controle sobre o metabolismo social, a necessidade de lucro, acumulação, expansão, etc., todos esses imperativos fazem com que o capital articule os variados ritmos particulares das atividades sociais em uma única e exclusiva temporalidade reificada e homogênea adaptada a seus fins. Essa forma de tratar o tempo impede um planejamento no sentido genuíno do termo. Para que um planejamento real e efetivo rumo a uma organização social sustentável se dê, é preciso romper com a concepção de tempo do capital. Mézáros fala que é necessário um “conceito de tempo humanamente significativo” e qualitativamente diferente daquele que a ordem atual preconiza. O filósofo afirma, então, (ibid., 241) que

o planejamento em questão não pode ser visualizado sem sua correspondente dimensão de *tempo histórico*. A esse respeito, o conceito de

tempo exigido para se compreender o planejamento em seu significado apropriado – em oposição ao estreitamento técnico – não é o de um tempo *cósmico* abstrato e genérico, mas do *tempo humanamente significativo*. Pois, no curso da história, e especialmente ao longo do desdobramento da história humana, o conceito de tempo é significativamente alterado no sentido de que com o desenvolvimento dos seres humanos – e a concomitante “humanização da própria natureza” (Marx) – entra em cena uma dimensão de tempo radicalmente nova.

O fato de que a humanidade, ao contrário do mundo animal, é feita de *indivíduos* historicamente criados e, sob condições variáveis, que se desenvolvem historicamente, não pode ser divorciado da circunstância de que os indivíduos humanos, como opostos à sua espécie, têm um *tempo de vida* estritamente limitado. Por conseguinte, graças a um longo desenvolvimento histórico, o problema do tempo não se apresenta no contexto humano simplesmente como a necessidade de sobreviver desde o primeiro dia até a última hora do curto período de vida dos indivíduos particulares, mas também, ao mesmo tempo, como o desafio que lhes defronta diretamente da criação de uma *vida significativa*, no mais alto grau possível, como *sujeitos* reais de sua *própria atividade vital*. Em outras palavras, o desafio de *obter sentido* de sua própria vida como “autores” reais de seus próprios atos, em estreita conjunção com as potencialidades cada vez mais intensificadas de sua sociedade, da qual eles mesmos são parte integrante e ativamente contribuinte. Eis como a consciência individual e a consciência social podem realmente se reunir no interesse do avanço humano positivo.

O capital, a fim de se perpetuar na história, estabelece uma forma de tempo reificada, que organiza os processos que lhe compõe, de modo a fazer com que todos eles se movimentem no mesmo sentido da

extração do trabalho excedente.⁹³ Para a realização de uma organização

⁹³ A teorização de Mészáros acerca de como o capital domina e reifica o tempo da humanidade é bastante complexa e as limitações deste trabalho só nos permitem tocar de leve esse tema. Acreditamos, contudo, que duas passagens da obra do pensador húngaro talvez possam ajudar a clarificar o assunto. Na primeira delas, em outro ponto de *O desafio e o fardo do tempo histórico*, o filósofo afirma que: “Indivíduo nenhum e nenhuma forma concebível de sociedade hoje ou no futuro podem evitar as determinações objetivas e o correspondente fardo do tempo histórico, bem como a responsabilidade que necessariamente emerge de ambos. Em termos gerais, talvez a maior acusação contra nossa ordem social dada é que ela degrada o fardo inescapável do tempo histórico significativo – o tempo de vida tanto dos indivíduos como da humanidade – à tirania do imperativo do tempo reificado do capital, sem levar em conta as consequências. O modo historicamente único de reprodução sociometabólica do capital degrada o tempo porque a determinação objetiva mais fundamental de sua forma própria de intercâmbio humano é a condução irreprimível à contínua auto-expansão, definida pelas características intrínsecas a esse modo de intercâmbio societário como a necessária *expansão do capital*, alcançada na sociedade de troca apenas por meio da exploração do tempo de trabalho. O capital, portanto, deve tornar-se cego com relação a todas as dimensões do tempo diversas da dimensão relativa ao trabalho excedente explorado ao máximo e o correspondente tempo de trabalho” (ibid., 33). A segunda passagem é de uma conferência proferida no Brasil, em 2004, e afirma o seguinte: “Para se compreender a evidência desses limites absolutos [do capital], há que se considerar que: a) O *horizonte de tempo* do sistema é necessariamente de *curto prazo*, e não pode ser nada mais do que isso, tendo em vista as sucessivas pressões da concorrência e do monopólio e as resultantes formas de imposição da dominação e subordinação, com o intuito do ganho imediato. b) Esse horizonte de tempo possui também um caráter *post festum*, ou seja, só é capaz de adotar métodos corretivos após o dano ter sido cometido, e mesmo assim tais medidas corretivas só podem ser introduzidas de uma maneira muito limitada. c) Como resultado dessas duas determinações supramencionadas, o sistema se torna incompatível com qualquer tipo de *planejamento* que não seja no sentido mais míope possível do termo. Isso acontece com as gigantes e quase monopolísticas empresas transnacionais, pois mesmo as maiores corporações só podem instituir um limitado *planejamento post festum* em determinadas empresas (se chegam a tanto), mas são incapazes de controlar sozinhas os seus próprios *mercados globais*, exceto de maneira estritamente limitada e conflituosa. A importância dessa limitação sistêmica não pode ser exagerada, especialmente sob as circunstâncias históricas hoje observáveis, tendendo em direção a uma integração econômica global, aliada às contradições fatais, quando a necessidade de uma forma viável de *planejamento completo* seria inteiramente vital [...]” (2008 b, 133). Portanto, o capital subordina todas as atividades humanas, com suas diversificadas temporalidades, e as articula em torno de uma única forma de tempo: o tempo de trabalho necessário para a contínua expansão do capital. É o caráter *post festum* desta temporalidade que impede qualquer tipo de planejamento verdadeiramente digno deste nome. Para vencer esse *fardo* extremamente duro, os socialistas devem romper com o sistema do capital, instaurar uma forma de intercâmbio social organizada pelo *tempo humanamente significativo*, ou seja, aquele que permita aos indivíduos sociais a livre realização das suas potencialidades, por meio do estabelecimento de um planejamento genuíno, não mais *post festum*, isto é, não mais efetivado de forma a corrigir eventuais obstáculos somente *após* os problemas terem acontecido. Aí está, pois, todo o *desafio de nosso tempo histórico*. Como afirma Mészáros: “O desafio histórico [para os trabalhadores] é, pois, progredir na ordem sociometabólica alternativa, da vigência do tempo congelado do capital como *determinante alienador* para torná-lo livremente determinado pelos próprios indivíduos sociais que dedicam, de modo consciente à realização de seus objetivos escolhidos, seus recursos incomparavelmente mais ricos do *tempo disponível* que aquilo que se poderia extorquir deles por meio da tirania do tempo de trabalho necessário. Essa é uma diferença

social alternativa e sustentável, é preciso negar esse conjunto de determinações e afirmar um planejamento concebido com base numa concepção radicalmente diferente de tempo. O tempo que deve organizar as atividades rumo à comunidade humana emancipada é aquele que permitirá aos homens uma *vida significativa*. Isto quer dizer, como Mészáros explica, uma modalidade de existência onde os indivíduos sociais sejam os *sujeitos de sua própria atividade vital*, e não meramente os *meios reificados* para a realização dos *fins* do capital.

O quinto princípio estabelecido é o *crescimento qualitativo em utilização* dos produtos do trabalho. Essa proposta vem na esteira das teorizações de Mészáros sobre a *destrutividade* inerente à lógica do capital em crise estrutural. De acordo com o que vinha estabelecendo em suas obras anteriores, o filósofo afirma que, hoje, *reprodução do capital* e *produção destrutiva* são na verdade sinônimos, fato que encurta dramaticamente o tempo de vida útil dos produtos. A alternativa hegemônica do trabalho, que deve necessariamente negar esse estado de coisas, precisa afirmar uma forma de consumo diferente.

Como explica o autor de *O desafio e o fardo do tempo histórico* (ibid., 249),

a produtividade aliada ao crescimento *capitalista*, na forma da realidade ora dominante de *produção destrutiva*, é um adversário dos mais ameaçadores. Para transformar a potencialidade positiva de desenvolvimento produtivo em uma tão necessária realidade, que seja capaz de retificar muitas das desigualdades e injustiças gritantes de nossa sociedade existente, seria preciso adotar os *princípios reguladores* de uma ordem social *qualitativamente diferente*. Em outras palavras, o *potencial de produtividade* da humanidade, ora destrutivamente negado, teria de ser libertado de seu invólucro capitalista para se tornar *força produtiva* socialmente viável.

De acordo com essa necessidade, Mészáros propõe um outro tipo de “crescimento”, um crescimento “*positivamente sustentável no futuro a longo prazo*”. Como isso deve vir à tona? Rompendo-se com os

absolutamente vital. A adoção do tempo histórico é o único meio concebível e *correto* pelo qual o tempo pode ser transformado de *determinante tirânico* em componente autônoma e criativamente *determinado* do processo de reprodução” (2007, 257).

imperativos de tempo de curto prazo do capital, com seu fetichismo da quantidade, com seu modo destrutivo e perdulário de realizar a produção. Finalmente, com a efetivação do imperativo do *crescimento qualitativo em utilização dos produtos do trabalho* – ponto que complementa, por sua vez, a exigência da sustentabilidade, preconizada anteriormente. Na "nova forma histórica", os produtos não poderão ser confeccionados para serem destruídos num curto espaço de tempo, pois isso se choca com a finitude dos recursos que os seres humanos têm à sua disposição no planeta. Como afirma o filósofo húngaro (ibid., 258-9),

O desperdício sempre crescente – e, por suas implicações últimas, catastrófico – no sistema do capital é inseparável da maneira mais irresponsável como os bens e serviços produzidos são *utilizados*, a serviço da lucrativa expansão do capital. Perversamente, quanto menor a sua taxa de utilização, maior o escopo de substituição lucrativa, no espírito da equação já mencionada, absurda e no futuro totalmente intolerável, segundo a qual não se pode inferir, da perspectiva do capital, uma distinção significativa entre *consumo e destruição*. Pois a *destruição* totalmente desperdiçadora satisfaz a demanda requerida pelo capital auto-expansivo por um novo ciclo de produção lucrativo de maneira tão adequada quanto o consumo genuíno correspondente ao uso seria capaz. Entretanto, o momento da verdade chega quando o preço a pagar pela economia criminalmente irresponsável do capital é alto, no curso do desenvolvimento histórico. É esse o momento em que o imperativo de adotar uma *taxa de utilização* cada vez melhor e incomparavelmente mais responsável dos bens e serviços produzidos – e, com efeito, conscientemente produzidos com esse objetivo, em relação à necessidade e uso humano qualitativo – torna-se absolutamente vital. Pois *a única economia possível – significativamente economizadora* e com isso sustentável no futuro próximo e no mais distante – só pode ser o tipo de economia administrada de maneira racional, orientada para a *utilização otimizada* dos bens e serviços produzidos. Não pode haver *crescimento*

de um tipo sustentável além desses parâmetros de economia racional orientada pela necessidade humana genuína.

O sexto princípio elencado também já havia sido estabelecido em outros momentos da teorização de Mészáros: a *complementaridade entre as dimensões nacional e internacional* nas lutas pela emancipação humana. Isto é, o *internacionalismo positivo*, que deve estar de acordo com o *patriotismo* que defende os interesses legítimos dos trabalhadores das nações mais fragilizadas e oprimidas pelos países líderes do sistema do capital.

O filósofo húngaro propõe, então, a criação de formas de intercâmbio cooperativo positivo entre os trabalhadores das várias nações, as desenvolvidas e as subdesenvolvidas. Conforme suas palavras (ibid., 267):

Desde sua primeira formulação, a teoria marxista insistiu que uma nação que domina outras nações priva a si mesma de sua liberdade: uma máxima que Lenin nunca deixou de reiterar. Não é difícil ver por que isso se verifica. Pois qualquer forma de dominação interestatal pressupõe uma estrutura estritamente regulada de intercâmbio social em que o exercício do controle é expropriado por relativamente poucos. Um Estado nacional constituído de modo a ser capaz de dominar outras nacionalidades, as chamadas “regiões marginais” ou “periféricas”, pressupõe a cumplicidade de seu coletivo de cidadãos politicamente ativos no exercício da dominação, mistificando e enfraquecendo assim as massas trabalhadoras em sua aspiração à emancipação.

A identificação entre as classes oprimidas de *todos os países* do sistema do capital deve levar os trabalhadores das nações mais desenvolvidas a reconhecer e apoiar o patriotismo genuíno dos trabalhadores das menos avançadas, a fim de que assim se possa romper com as relações de subordinação interestatal estabelecidas ao longo da história.

É dessa maneira que o *internacionalismo* deve se articular com o *nacionalismo* legítimo entre os povos do mundo. Para tanto, negar o tipo de relação subordinada que existe hoje é fundamental. Nesse

contexto, desnecessário dizer que a estratégia para a superação do capital não pode ser apenas negativa e defensiva, e sim profundamente afirmativa e ofensiva. Daí, justamente, a proposta do *internacionalismo positivo*.

Para ilustrar a sua concepção acerca da complementaridade dialética que deve haver entre o nacional e o internacional na luta pela superação do sistema do capital em crise estrutural, Mészáros mais uma vez faz menção ao prócer cubano José Martí, para quem “*patria es humanidad*”, isto é, a humanidade é a nossa pátria. Essa concepção de pátria, diz o filósofo húngaro, se caracteriza por uma identificação consciente com os valores da *nossa comunidade* e também com os valores positivos dos habitantes *de outras comunidades* que estão na mesma posição de antagonismo estrutural em relação ao sistema do capital. Esse conceito específico de *pátria*, segundo o filósofo húngaro (ibid., 273),

é a única ordem social permanentemente sustentável que não pode ser dilacerada por antagonismos devastadores. Como tal, ela não é um ideal remoto, mas o *alvo, bússola e medida necessários* ao êxito da estratégia socialista de transformação, que visa a instituição do modo alternativo de controle socio-reprodutivo em que não pode haver lugar para discriminação nacional e as queixas concomitantes. Essa é a única ordem *internacional* viável, na mais profunda acepção do termo, em contraste com todas as tentativas de impor uma ordem internacional a partir de fora e de cima: fracassadas no passado e destinadas a fracassar no futuro. O que faz viável e sustentável é que a pátria de Martí, definida em direta ligação com a humanidade, emerge das *determinações interiores positivas* de suas partes constitutivas que harmonizam as inúmeras manifestações particulares de patriotismo genuíno com as suas condições globais de realização contínua. Essas duas dimensões são inseparáveis na estratégia socialista, como seu alvo geral necessário e sua bússola orientadora. Não pode haver intercâmbio global/internacional sustentável – essa, também, é uma necessidade absoluta de nosso tempo – sem a união positiva das grandes variedades de identificação patriótica das pessoas com as

condições de vida efetivas de sua comunidade. E vice-versa. Não pode haver patriotismo digno desse nome sem instituir e fortalecer com êxito a pátria global/internacional da humanidade, capaz de adaptação recíproca e harmonização cooperativa, a única que pode conferir as necessárias características definidoras positivas do próprio patriotismo. Nesse sentido, a complementaridade dialética do nacional e do internacional permanece um princípio orientador vital dos intercâmbios humanos no futuro próximo.

Mészáros explica ainda que o que torna urgente a necessidade do internacionalismo positivo em nossos dias é, justamente, a *crise estrutural do capital*, que afeta o sistema em todas as suas múltiplas dimensões e nações constituintes.

O sétimo ponto estabelecido por Mészáros em sua estratégia revolucionária é a *unificação das esferas da reprodução material e da política*. Este item – mais um que já havia sido discutido anteriormente – é intimamente articulado com o tema da *participação*.

A separação entre as esferas da política e da reprodução material é *estabelecida*, em nosso tempo histórico, *pelo capital*. Isso não significa que o Estado seja separado da economia. Mészáros explica que o sistema do capital é composto por uma série de mediações, dentre as quais se encontram os “microcosmos” (as unidades produtivas) e o Estado. Esse sistema mantém certamente a sua *unidade*. Mas essa é uma unidade *contraditória* na medida em que as decisões sobre a organização da vida material – ainda que tais decisões sejam os próprios imperativos do processo de reprodução ampliada do capital – são administradas por um pequeno número de pessoas (personificações do capital), enquanto que a execução prática dessas determinações é realizada pela grande massa da população. Quem decide, não faz; quem faz, não decide. Esse antagonismo acaba por se cristalizar e se institucionalizar em certas estruturas complexas, como, por exemplo, o parlamento e seus corolários institucionais.

Se isto é assim, não se pode conceber a revolução como um ato que acontece apenas no plano do Estado. Ela deve ser necessariamente um conjunto de práticas que rearticule as esferas de reprodução material e de decisão consciente, com ambas sendo desempenhadas pelos sujeitos da produção. Esse projeto exige, portanto, que as lutas históricas se desenvolvam para além do campo de atividade política institucional.

Mészáros mais uma vez se posiciona, assim, contra uma tendência de ação política que se dá com vistas a ocupar meramente o plano responsável pelas elaborações legislativas e jurídicas da sociedade. Pois não é o Estado que controla o capital. É o capital que controla o Estado e, com o auxílio deste, realiza o seu domínio sobre o metabolismo social. Nas palavras do filósofo (ibid., 286-7),

A dificuldade, intransponível dentro da estrutura parlamentar, é que uma vez que o capital detém *efetivamente* o controle de todos os aspectos vitais do metabolismo social, *ele pode arcar* com a definição da esfera constituída de modo separado, de legitimação política como uma questão estritamente *formal/jurídica*, excluindo assim, necessariamente, a possibilidade de ser desafiado de forma legítima na sua esfera *substantiva* de operação socioeconômica reprodutiva. Direta ou indiretamente, o capital controla *tudo*, inclusive o processo legislativo parlamentar, ainda que este último se suponha, em muitas teorias que hipostasiam de modo fictício a “igualdade democrática” de todas as forças políticas que participam do processo legislativo, plenamente independente do capital. Para visar uma relação muito diversa dos poderes de decisão em nossa sociedade, ora completamente dominados pelas forças do capital em todos os âmbitos, é necessário desafiar radicalmente o próprio capital como *controlador geral* da reprodução sociometabólica.

O capital é, então, uma força que controla o metabolismo da sociedade, incluindo-se aí o próprio Estado, que pode ser considerado como uma de suas vértebras. O capital é, em síntese, “uma *força extraparlamentar por excelência* cujo poder de controle sociometabólico não pode de maneira alguma ser restringido pelo parlamento” (ibid., 288). Dessa forma, o sistema não revela temor algum quanto a possibilidade de reformas políticas. A única maneira de contestar o seu poder é se a alternativa hegemônica do trabalho se articular, também ela, como *força extraparlamentar* e assumir assim as funções produtivas do sistema, bem como retomar o controle sobre os processos políticos de decisão correspondentes em todas as esferas. Somente assim podem se unificar essas esferas, uma condição essencial

para que ocorra o *fenecimento do Estado*, que não é outra coisa que não a re aquisição progressiva dos poderes de decisão pelos indivíduos sobre o seu processo sociometabólico.

Por tudo isso, diz Mészáros (ibid., 290-1):

o movimento em questão não pode ser simplesmente um partido político orientado a fim de assegurar concessões parlamentares, que via de regra acabam por anular-se mais cedo ou mais tarde pelos interesses extraparlamentares autovantajosos da ordem estabelecida vigente também do parlamento. O movimento socialista não pode obter êxito diante da hostilidade dessas forças a menos que seja rearticulado como um movimento revolucionário de *massa*, conscientemente ativo em *todas* as formas de luta social e política: local, nacional e global/internacional, utilizando plenamente as oportunidades parlamentares quando disponíveis, por mais limitadas que possam ser, sobretudo sem se esquivar de asseverar as demandas necessárias da desafiadora ação extraparlamentar.

O papel do movimento extraparlamentar é, primeiro, formular e defender, do ponto de vista do trabalho, os interesses estratégicos alternativos à dinâmica sociometabólica vigente. Em segundo lugar, desafiar, por meio de formas extraparlamentares de ação, os poderes abertos e ocultos do capital. “Somente por meio desses desenvolvimentos organizacionais que envolvem diretamente também as grandes massas do povo, pode-se divisar a realização da tarefa histórica de instituir a alternativa hegemônica do trabalho, no interesse da emancipação socialista oniabrangente” (ibid., 293).

O oitavo princípio orientador da teoria política de Mészáros é, finalmente, a *educação como o desenvolvimento contínuo da consciência socialista*. Aqui, mais uma vez se demonstra como o filósofo atribui, em sua obra, uma grande importância ao papel da educação para a transformação revolucionária do mundo. Nesse contexto, o autor de *O desafio e o fardo do tempo histórico* faz questão de novamente frisar que a educação que está propondo nada tem a ver com o que é tradicionalmente relacionado a esse conceito, isto é, a educação formal, “um período estritamente limitado da vida dos indivíduos”, e sim o desenvolvimento contínuo, permanente, da

consciência socialista da sociedade como um todo. Essa proposta se afasta assim, radicalmente, das práticas educacionais vigentes no capitalismo.

Nessa formação social, diz Mészáros, a educação se tornou, em todos os níveis, completamente absorvida pelo utilitarismo, pela racionalidade instrumental, e teve suas práticas organizadas pelo objetivo de produzir riqueza reificada. Dessa maneira, a educação, caminhando de mãos dadas com o desenvolvimento do sistema de exploração de trabalho excedente, apenas auxiliou na “doutrinação da esmagadora maioria das pessoas com os valores da ordem social do capital” (ibid., 294), fazendo-as crer na eternidade dessa ordem sociometabólica, na sua naturalidade e inalterabilidade. Com a absorção da educação pelo sistema, explica o filósofo húngaro (ibid., 294),

as condições reais da vida cotidiana foram plenamente dominadas pelo *ethos* capitalista, sujeitando os indivíduos – como uma questão de determinação estruturalmente assegurada – ao imperativo de ajustar suas aspirações de maneira conforme, ainda que não pudessem fugir à áspera situação da escravidão assalariada. Assim, o “capitalismo avançado” pôde seguramente ordenar seus negócios de modo a limitar o período de educação institucionalizada em uns poucos anos economicamente convenientes da vida dos indivíduos e mesmo fazê-lo de maneira discriminatória/elitista. As determinações estruturais objetivas da “normalidade” da vida capitalista realizaram com êxito o restante, a “educação” *contínua* das pessoas no espírito de tomar como dado o *ethos* social dominante, internalizando “consensualmente”, com isso, a proclamada inalterabilidade da *ordem natural* estabelecida.

A educação formal, reduzida a poucos anos no capitalismo, serve para preparar o pessoal especializado para desempenhar as tarefas políticas e econômicas que este tipo de sociedade exige. Mas, além disso, um outro tipo de “educação” se realiza, esta fora da escola, com a imersão dos sujeitos nas relações sociais capitalistas, que passam a ser internalizadas por eles, e que irão formar o *ethos* e os valores correspondente às exigências do sistema. A sociedade capitalista

“educa” permanentemente os seus indivíduos, seja por meio da educação formal, seja através das próprias relações sociais que aí se estabelecem. A educação assim praticada é uma das maiores contribuidoras para a *preservação acrítica* da ordem estabelecida.

A educação socialista deve ser, pois, radicalmente diferente. Ela necessita ser elaborada do ponto de vista da alternativa hegemônica do trabalho e se realizar através do enfrentamento crítico das determinações estruturais da ordem social do capital. Como explica Mézáros (ibid., 298),

o preceito ideal e o papel prático da educação no curso da transformação socialista consistem em sua intervenção efetiva continuada no processo social em andamento por meio da atividade dos indivíduos *sociais*, conscientes dos desafios que têm de confrontar *como indivíduos sociais*, de acordo com os valores exigidos e elaborados por eles para cumprir seus desafios. Isso é inconcebível sem o desenvolvimento da sua consciência moral. Mas a moralidade em questão não é uma imposição sobre os indivíduos particulares a partir de fora, muito menos de cima, em nome de um discurso moral destacado e abstrato de *tem de ser*, como a inscrição cinzelada no mármore em muitas igrejas inglesas: “Teme teu Deus e obedece teu Rei!”. Tampouco é o equivalente secular a esses comandos externos pseudo-religiosos impostos sobre os indivíduos em todas as sociedades governadas pelos imperativos do capital. Ao contrário, a moralidade da educação socialista se preocupa com a *mudança social* de longo alcance racionalmente concebida e recomendada. Seus preceitos se articulam com base na avaliação concreta das tarefas escolhidas e da parte exigida pelos indivíduos em sua determinação consciente de realizá-las. É desse modo que a educação socialista pode definir-se como o *desenvolvimento contínuo da consciência socialista* que não se separa e interage contiguamente com a transformação histórica geral em andamento em qualquer momento dado. Em outras palavras, as características definidoras da educação socialista emergem e interagem profundamente com todos

os princípios orientadores relevantes do desenvolvimento socialista discutidos neste capítulo [isto é, no ensaio *O socialismo no século XXI*].

A educação que assim se articula ajuda a combater a *falsa consciência e o fetichismo* que se originam das relações sociais do capital.⁹⁴ Também rompe com o individualismo vigente na ordem burguesa, pois toma os sujeitos como *indivíduos sociais*, isto é, seres que só se constituem como indivíduos a partir de sua *relação* com os demais. Nas palavras de Mészáros (ibid., 3010), a educação socialista concerne

aos indivíduos cuja autodefinição como indivíduos – em contraste com o discurso genérico abstrato da filosofia tradicional sobre a individualidade isolada auto-referenciada – não pode sequer ser imaginada sem a relação mais estreita com seu meio social real e com a situação histórica específica claramente identificável de que seus desafios humanos inescapavelmente emergem.

A educação dos indivíduos sociais deve ser, segundo Mészáros, a *auto-educação* permanente para uma sociedade sustentável e emancipada, situada além das determinações fetichistas do capital. Somente aí pode surgir o “indivíduo social rico”, no sentido que Marx estabelece nos seus *Manuscritos econômico-filosóficos*. Como afirma o autor de *O socialismo no século XXI* (ibid., 301):

Só é possível assumir a responsabilidade social não como o *tem de ser* moralista e abstrato do discurso filosófico tradicional, que defende algum “ideal” externo “a quem os indivíduos devem se

⁹⁴ Como já esclarecido anteriormente, o conceito de *falsa consciência* utilizado pelo filósofo não se confunde com o de *ideologia*. Em *O desafio e o fardo...*, Mészáros relaciona a *falsa consciência* a um tipo de representação que “personifica as coisas e reifica as pessoas” (esse modo de representação deve ser combatido, justamente, pela educação e pela práxis política revolucionária.). Já o conceito de *ideologia* é diferente: quer dizer, como explicamos antes, uma “consciência prática” que, em sua racionalidade, articula interesses de classe de modo a produzir “indicadores práticos” e “estímulos mobilizadores” para a ação. Em síntese, a *falsa consciência* é uma das formas que assume a *ideologia* a partir de certas condições objetivas específicas.

conformar”, mas como a força real *que se integra* à situação histórica e social efetiva, com base na concepção da própria educação como um *órgão social* estrategicamente vital, isto é, como a prática social inseparável do *desenvolvimento contínuo da consciência socialista*. E isso, por sua vez, só é plausível pela *postura radicalmente diferente com relação à mudança* no interior da estrutura da ordem hegemônica alternativa.

Por tudo isso, compreende-se claramente porquê a educação socialista não deve se limitar ao seu âmbito meramente formal/institucional. Ela necessita se constituir, na verdade, como um conjunto de ações articuladas com outras no plano mais amplo da sociedade. Precisa se estabelecer em conformidade com o imperativo da superação do capital. Somente assim a educação se torna revolucionária, quando se converte em postura crítica teórico-prática, coadunada às demais de igual sentido, para fins de transformação radical da ordem burguesa. Esse envolvimento ativo dos indivíduos sociais nas mudanças societárias é que pode ser identificado, segundo Mészáros, como *interação social* no melhor sentido do termo.

É fundamental, então, a articulação da educação com as ações políticas, e vice-versa. Mészáros afirma que o “pensamento radical não pode ser bem-sucedido em seu preceito de mudar a consciência social sem uma *articulação organizacional adequada*” (ibid., 313). Ou seja, para que a consciência crítica radical seja generalizada e se torne eficaz no propósito de auxiliar a transformação social, a educação socialista não pode se limitar aos bancos escolares e acadêmicos, e sim se dirigir para os vários movimentos políticos e sociais que buscam confrontar as determinações do capital. O filósofo húngaro explica que não foi por outra razão que Marx e Engels aderiram ao movimento social de seu tempo e, a partir dessa inserção, escreveram o *Manifesto Comunista*, a fim de contribuir, a partir dessas formulações críticas, para “a necessária intervenção organizada inflexível no progressivo processo histórico global” (ibid., 313).

Mészáros lança mão ainda de uma passagem lapidar dos autores d'A *Ideologia Alemã* para fundamentar a necessidade da articulação da educação – que deve generalizar a consciência crítica radical de massa – com o movimento revolucionário da sociedade:

Tanto para a criação em massa dessa consciência comunista quanto para o êxito da própria causa

faz-se necessária uma transformação massiva dos homens, o que só se pode realizar por um movimento prático, por uma *revolução*; que a revolução, portanto, é necessária não apenas porque a classe dominante não pode ser derrubada de nenhuma outra forma, mas também porque somente com uma revolução a classe *que derruba* detém o poder de desembaraçar-se de toda a antiga imundície e de se tornar capaz de uma nova fundação da sociedade. (MARX e ENGELS, apud Mészáros, *ibid.*, 313)

As práticas educacionais críticas radicais devem se articular no interior da práxis revolucionária, de modo a contribuir assim para a superação do *ethos* social herdado da ordem reprodutiva do capital. Nesse movimento, a educação deixa de ser mera atividade que reproduz as práticas e relações da sociedade burguesa e se converte num processo de *auto-educação* radical dos indivíduos sociais no sentido da afirmação da comunidade humana emancipada. Leiamos mais uma vez o que escreve o filósofo húngaro (*ibid.*, 314) a esse respeito:

Somente nesse processo podem os indivíduos sociais tornar-se simultaneamente educadores e educados. Essa é a única maneira concebível de superar a dicotomia conservadora de todas as concepções elitistas que dividem a sociedade em seletos “educadores” misteriosamente superiores e o resto da sociedade consignada à sua posição permanentemente subordinada de “educados”, como realçado por Marx.

A educação é, portanto, uma mediação, que deve compor, com outros tipos de mediações, uma força material prática capaz de tomar das mãos do capital o controle consciente sobre o sociometabolismo humano. Nas palavras, mais uma vez, de Mészáros (*ibid.*, 315),

Os expedientes mediadores efetivamente disponíveis – as *mediações*⁹⁵ práticas

⁹⁵ Exatamente neste ponto de sua passagem, Mészáros coloca a seguinte nota de rodapé que julgamos por bem transcrever também aqui: “Em termos filosóficos, a categoria de *mediação* adquire uma importância particularmente grande no período histórico de transição à nova ordem social” (*ibid.*, 315).

identificáveis entre o presente e o futuro sustentável – são os únicos modos e meios pelos quais os *princípios orientadores gerais* da transformação socialista podem tornar-se *forças operadoras* e acentuar de maneira crescente as potencialidades e realizações positivas percebidas, bem como reduzir o poder dos componentes negativos herdados.

Como dissemos acima, *O socialismo no século XXI* é possivelmente o texto que constitui o ápice da teorização mészárianas sobre a educação. Pensamos que é um ensaio importante não só por aquilo que traz em seu conteúdo, mas também na *forma*: os conceitos são pontos arquimedianos que horizontalmente se auto-sustentam.⁹⁶ Um texto, portanto, que rompe em sua própria estrutura interior com um certo modo hierárquico tradicional de organização conceitual. Tal como dito anteriormente, o capital é uma forma de controle do metabolismo social que se organiza hierarquicamente sobre a atividade produtiva. Em contrapartida, o sujeito social da revolução precisa ser *crítico* desse modo de relação social, isto é, deve *negar* a maneira de se articular do capital por meio da *afirmação* de uma nova relação qualitativamente diferente. Portanto, no processo de enfrentamento da ordem, não pode espelhar a maneira de se estruturar dessa mesma ordem. Acreditamos, pois, que o ensaio *O socialismo no século XXI* é, em sua forma, a materialização coerente dessa proposta numa expressão textual, teórica. Tal deve ser, também, a forma do movimento prático que supera o sistema do capital.

Por fim, vale a pena mencionar a mais recente obra de Mézszáros,⁹⁷ que *reafirma* e *reforça* algumas das questões fundamentais

⁹⁶ Ainda que o conceito de *igualdade substantiva* seja considerado por Mézszáros, não exatamente o mais importante, mas como ocupando uma espécie de “posição-chave” entre os demais, como se constituísse o princípio de organização formal da teoria do filósofo húngaro. Em um pequeno ensaio de 2008, intitulado *Princípios orientadores da estratégia socialista* (Margem Esquerda – ensaios marxistas nº 11. São Paulo, Boitempo, 2008 c, p. 57-69), Mézszáros afirma que “a igualdade substantiva ocupa a posição de *primus inter pares* [isto é, *primeiro entre iguais*] na complexa relação de reciprocidade dialética [entre os princípios orientadores da estratégia socialista], que não é apenas *compatível* com a correlação dialética historicamente exposta e reciprocamente enriquecedora em pauta, mas também *exigida* por esta. Os outros princípios categoriais orientadores não são *menos importantes* ou *mais negligenciáveis*, porém *mais específicos* e presos a um contexto, se comparados com a igualdade substantiva.” (2008 b, 63)

⁹⁷ É preciso mencionar que entre *O desafio e o fardo do tempo histórico*, lançado em 2007, e *A atualidade histórica da ofensiva socialista*, trazido à luz em 2010, Mézszáros nos brindou ainda,

de sua teoria política para o revolucionamento do sistema do capital estabelecidas desde alguns de seus primeiros escritos.

O que é que deve ser, pois, a práxis revolucionária no contexto do século XXI? Pelo que e como devemos lutar? Quais princípios devem orientar a luta pela *emancipação humana* em nosso tempo histórico? Quais coordenadas devem balizar nossas ações políticas? Em *A atualidade histórica da ofensiva socialista – uma alternativa ao sistema parlamentar*,⁹⁸ Mészáros nos proporciona uma valiosa *síntese* sobre suas concepções a respeito de tais problemas. Trata-se de uma defesa intransigente e sem concessões da tese de que os socialistas e os trabalhadores só podem ter sucesso, no seu intuito de superar a ordem do capital, se se constituírem fundamentalmente como *movimento extraparlamentar* imbuído do objetivo precípuo de retomar conscientemente as rédeas dos processos que regulam o metabolismo social humano. Qual a base dessa idéia?

O filósofo inicia seu ensaio definindo aquilo que chama de *caráter alienado* da política institucional em nossas sociedades, isto é, o divórcio radical que existe entre o parlamento e as grandes massas, e a conseqüente impossibilidade – fruto de tal divisão - de que estas se associem, livre e autonomamente, e decidam por si mesmas acerca dos rumos de sua atividade laboral.

A política tradicional, aquela que se circunscreve ao âmbito da instituição parlamentar, possui limites muitíssimo estreitos. Mészáros explica que decretos legislativos ou reformas políticas de qualquer tipo não podem proporcionar aos trabalhadores aquilo que é essencial: a capacidade de assumirem os poderes sobre o processo reprodutivo de sua vida material. Em nosso mundo, como já explicado, essa regência é exercida pelo *capital*. É este que, em sua dinâmica, toma o Estado – e, por conseguinte, o parlamento - como meio para resolver temporariamente suas crises esporádicas. Não é o Estado – frisemos mais uma vez - que controla o capital e a produção humana. É o próprio sistema de produção de mercadorias que organiza e domina o complexo

em 2009, com o magnífico ensaio *Estrutura social e formas de consciência: a determinação social do método*. Em virtude da natureza deste livro – que trata, dentre outras coisas, de questões metodológicas muito específicas – preferimos analisar seu conteúdo no *apêndice* de nosso trabalho.

⁹⁸ MÉSZÁROS, István. *A atualidade histórica da ofensiva socialista – uma alternativa ao sistema parlamentar*. São Paulo: Boitempo, 2010 b. Este livro consiste numa republicação do capítulo 18 de *Para além do capital – rumo a uma teoria da transição*. Limitaremos-nos aqui a comentar as formulações contidas na sua *Introdução*, de cerca de 40 páginas, que é o que há de original na publicação em relação às obras anteriores de Mészáros.

de atividades sociais, políticas, econômicas e culturais dentro do qual nos inserimos. O capital é, pois, essencialmente, uma força *extraparlamentar* de atuação, e é somente dessa maneira que ele pode ser confrontado e vencido.

A *política socialista*, então, para Mészáros, não pode ser confundida com as ações exercidas nos marcos parlamentares. Diz respeito, na verdade, a algo muito mais amplo: a perspectiva de os “produtores livremente associados” exercerem conscientemente o comando do metabolismo social. Esse é o ponto central da questão política para os trabalhadores, segundo o filósofo húngaro. No sistema do capital, esses sujeitos estão apartados de tal possibilidade. A superação dessa contradição é o objetivo supremo da práxis revolucionária a ser levada a cabo por todos aqueles que buscam a emancipação humana.

Aí está, portanto, a *raiz* do problema que nos atinge a todos: a práxis humana e suas determinações históricas. Em virtude disto, da forma específica como se estruturam hoje as atividades que estão na base da nossa sociabilidade, a necessidade de se transcender a via institucional de atuação é premente, pois, como diz Mészáros, “sem o estabelecimento de uma alternativa radical ao sistema parlamentar não pode haver esperança de desembaraçar o movimento socialista de sua atual situação, à mercê das personificações do capital que existem em suas próprias fileiras” (2010 b, 15). O problema a ser atacado é exatamente o da separação entre *política* – a decisão consciente dos “produtores livremente associados” – e a *esfera reprodutiva material* da sociedade. E isso só pode ser feito se se vai além da política “tradicional”, visto que o que está em jogo é, justamente, não a mera ocupação e posse do Estado – que não pode, por definição, se tornar instrumento de controle do capital –, mas a regulação livre e consciente da produção por parte dos sujeitos que a realizam. Mészáros, então, (ibid., 39-40) argumenta que

nenhuma mudança significativa é viável sem que se volte a essa questão, tanto por meio de políticas capazes de *desafiar o poder* e os modos de ação *extraparlamentares do capital* como na esfera da *reprodução material*. Portanto, o único desafio que poderia, de modo sustentável, afetar o poder do capital seria aquele que assumisse as funções de produção decisivas do sistema e, ao mesmo tempo, adquirisse o controle sobre todas as esferas correspondentes da tomada de decisão política,

em vez de ser irremediavelmente condicionado pela prisão circular da ação política institucionalmente legitimada pela legislação parlamentar.

O que deve ser, então, a *alternativa socialista*? Leiamos mais uma vez o que afirma o filósofo húngaro (ibid., 24):

O estabelecimento de uma forma socialista de tomada de decisão, em conformidade com os princípios da inalienabilidade do poder de determinar as regras (*isto é, a “soberania” do trabalho não como uma classe particular, mas como condição universal da sociedade*) e da delegação de papéis e funções sob condições específicas, bem definidas, com distribuição flexível e supervisão adequada, exigiria invadir e uma radical reestruturação de todos os domínios materiais antagônicos do capital. Um processo que realmente deve ir muito além do princípio de soberania popular inalienável de Rousseau e seu corolário delegatário. Ou seja, em uma ordem socialista, o processo “legislativo” deveria ser fundido ao próprio processo de produção de tal modo que a necessária *divisão horizontal do trabalho* fosse adequadamente complementada em todos os níveis, do local ao global, por um sistema de *coordenação* autodeterminada do trabalho.

Fundir o processo de *legislar* – decidir, estabelecer conscientemente as regras, etc. - ao de *produzir* – fazer, executar, realizar –, de uma maneira em que os próprios produtores se autodeterminem e se organizem de forma horizontal, tal deve ser o objetivo principal dos socialistas. É por essa razão que a nossa práxis não pode se limitar ao campo do parlamento. Devemos, justamente, superar a fissura estabelecida pelo sistema do capital entre o político (institucional) e a esfera produtiva. Para se confrontar a ação extraparlamentar do capital – aquela que, bem entendido, controla o metabolismo social humano e que utiliza, para esse fim, o Estado – é preciso que nos constituamos, também, como força extraparlamentar. Como isso deve ser feito?

Para que tal projeto se efetive, o *poder de decisão*, sobre todos os âmbitos da atividade social humana, deve ser cada vez mais

transposto para os trabalhadores. A *participação* ampla e consciente dos “produtores livremente associados” é uma exigência decisiva nesse processo. Como Mészáros (ibid., 16) esclarece,

A alternativa necessária ao sistema parlamentar está em íntima relação com a questão da verdadeira *participação*, definida como *autogestão plenamente autônoma da sociedade pelos produtores livremente associados em todos os domínios* [grifo nosso], muito além das restritas mediações (obviamente ainda necessárias durante algum tempo) do Estado político moderno.

E é somente a verdadeira participação numa forma autogestionária de sociedade que pode promover o *fenecimento do Estado*, ponto defendido pelos socialistas desde os primórdios de seus embates políticos no século XIX. Ressalte-se que Mészáros não descarta a “oportunidade parlamentar”, mas subordina essa prática à exigência de se formar uma força de combate *extraparlamentar* capaz de arrancar das mãos do capital o poder de decisão sobre a atividade produtiva e transferi-lo cada vez mais aos trabalhadores. Esse movimento, genuinamente *revolucionário*, deve estar apto a “formular e defender organizacionalmente os interesses estratégicos do trabalho como alternativa sociometabólica historicamente viável”, bem como “enfrentar conscientemente e negar vigorosamente” (ibid., 44) as determinações estruturais da ordem de reprodução material do capital, superando assim, definitivamente, seu poder, que hoje prevalece no parlamento e fora dele. Nesse processo, as exigências *parciais* podem ser reivindicadas, desde que, evidentemente, estejam articuladas com as *exigências sistêmicas mais amplas* do projeto revolucionário como tal: a superação da relação-capital em si.

Note-se, finalmente, como tal proposta redefine toda uma série de ações que hoje se encontra cristalizada na prática política da esquerda, que de uns anos para cá tem se mostrado preocupada, sobretudo, em atingir maioria no parlamento, formar alianças espúrias que lhe garantam a “governabilidade”, administrar com “responsabilidade” as crises do capital e instituir, quando muito, paliativos para os males radicais da classe trabalhadora. Contra isso, o que devemos fazer? Não nos iludir quanto às possibilidades do parlamento e da democracia burguesa, compor uma força de atuação política que vá além desses limites, formar novas mediações

extraparlamentares de combate, organizar os trabalhadores, transferir a eles cada vez mais o poder de decisão sobre a atividade produtiva – os processos sociometabólicos da humanidade –, fomentar intransigentemente a verdadeira participação, promover o fenecimento do Estado por meio de uma luta que articule o local e o global, o nacional e internacional. Tais são as preciosas recomendações que Mészáros fornece aos revolucionários do presente. Diante de todas essas tarefas, que envolvem sobremaneira a *atividade consciente* dos envolvidos no processo, a educação tem uma tarefa imprescindível.

5 COMO A PEDRA DE UMA FUNDA: UM HOMEM DE ATITUDE FIRME, VIGOROSA E CERTEIRA

Así es mi vida,
 piedra,
 como tú. Como tú,
 piedra pequeña;
 como tú,
 piedra ligera;
 como tú,
 canto que ruedas
 por las calzadas
 y por las veredas; (...)
 como tú, que no has servido
 para ser ni piedra
 de una lonja,
 ni piedra de una audiencia,
 ni piedra de un palacio,
 ni piedra de una iglesia;
 como tú,
 piedra aventurera;
 como tú,
 que tal vez estás hecha
 sólo para una honda,
 piedra pequeña y ligera...

León Felipe

Ao longo da história, as classes exploradas têm demonstrado uma capacidade notável para estabelecer formas materiais organizadas de resistência contra a opressão e luta pela sua emancipação. Nesse contexto, surgem, de tempos em tempos, produções no campo da cultura que procuram dar voz a esses movimentos, a fim de que melhor possam enfrentar e romper com a ordem sociometabólica antagonista dentro da qual se inserem. Essas formulações estão, pois, ligadas por fios subterrâneos ao terreno histórico que as produz, às classes em disputa, aos múltiplos grupos sociais em conflito, aos desejos alimentados, às expectativas cultivadas, aos impulsos de libertação conservados e mantidos, ora velada, ora abertamente.

Os filósofos, pensadores, cientistas, artistas, que são alguns dos que tentam sintetizar esses desejos, expectativas, representações e

práticas, não são pessoas que contemplam *de fora* a realidade, como alguém que salta de uma carruagem⁹⁹ e a observa percorrer seu curso rumo à linha do horizonte. Eles possuem ligações orgânicas, dialeticamente recíprocas e complexamente mediadas com essa realidade que por eles é pensada, sentida e retratada. Estão dentro da carruagem, portanto: vivem o processo, estão atrelados a ele.

Podemos concluir então que, no momento mesmo em que determinados indivíduos estão realizando seu projeto de interpretação do mundo social que os cerca, coisas muito importantes se passam, concomitantemente, com tais sujeitos: eles agem ininterruptamente dentro desse mesmo mundo, se posicionam, amam, odeiam, desejam, relacionam-se, preocupam-se, identificam-se afetivamente, compartilham sonhos, anseios, objetivos, ideologias, utopias. São seres que sofrem junto, que procuram expressar e sistematizar as aspirações não somente suas, mas do grupo humano em relação ao qual mantêm empatia. Por causa disso, seus escritos estarão indelevelmente marcados, em muitos sentidos, por essa realidade na qual estão imersos.

A esse respeito, peguemos, a título de exemplo, as teorias socialistas de Marx e Engels no século XIX: de quantas pessoas é o sentimento presente em tais formulações? Quantas morreram, sofreram, lutaram, se organizaram, debateram, reivindicaram, labutaram, suaram, choraram, para que os filósofos alemães, inseridos ativamente naquela conjuntura histórica concreta, reunissem todas essas experiências e produzissem suas obras, com determinada forma, com características específicas, resumindo os interesses e expectativas de toda uma coletividade?

Diante disso, acreditamos que não podemos nos furtar ao esforço de também tentar, neste trabalho, resgatar algo desse processo. Daí, portanto, as reflexões que compõem o presente capítulo – apesar de que elas só possam, simplesmente, ser aqui, no máximo, *esboçadas*, e não aprofundadas à exaustão.

A teoria da *revolução permanente*, surgida a partir das lutas dos trabalhadores do século XIX, teve sua primeira expressão sistemática realizada por Marx e Engels, em 1850, na *Mensagem da direção central à Liga dos Comunistas*. Ela resume todo um enorme conjunto de experiências históricas levadas a cabo pela “classe com cadeias

⁹⁹ Servimo-nos aqui da alegoria utilizada por Michael Löwy (2000) em seu relativamente conhecido ensaio *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*.

radicais”.¹⁰⁰ A proposta central dessa moção era, justamente, a de *tornar a revolução permanente*. Os filósofos alemães defendiam, dentre outras coisas, a *tomada de poder pelo proletariado*, sendo que o caráter desse movimento deveria se constituir como essencialmente *auto-emancipatório*. A tarefa da Liga dos Comunistas, nesse contexto, consistiria em lutar pela organização do partido proletário de massas, no interior do qual ela, a Liga, exerceria o papel de fração mais consciente e mais ativa. Em sua luta revolucionária auto-libertadora, os proletários necessitariam constituir o seu próprio poder em oposição ao poder burguês, pela formação dos *conselhos operários*. Em outras palavras, eles precisariam estabelecer seus próprios governos, ao lado das instituições políticas oficiais, a fim de fazer com que estas perdessem o apoio das massas e os burgueses se sentissem vigiados e ameaçados por outras autoridades. Para que esses conselhos pudessem exercer o seu poder, seria necessário que os proletários estivessem *armados* e se organizassem como guarda autônoma, na qual os chefes, eleitos pela massa, estariam sob as ordens dos conselhos revolucionários. Os próprios trabalhadores deveriam, assim, como escreveram Marx e Engels (1982, 182),

fazer o máximo pela sua vitória final, esclarecendo-se sobre os seus interesses de classe, tomando o quanto antes a sua posição de partido autônoma, não se deixando um só instante induzir em erro pelas frases hipócritas dos pequenos-burgueses democratas quanto à organização independente do partido do proletariado. O seu grito de batalha tem de ser: *a revolução em permanência* [grifo nosso].

Em nossos dias, a proposta da revolução permanente é retomada com vigor, como mostramos, pela obra de István Mészáros. Em *Para além do capital*, por exemplo, o filósofo húngaro (2002, 726) defende que a superação do sistema do capital só é possível por meio de

uma “revolução social” constantemente renovada (ou “revolução permanente”) dos produtores associados que deve “subordinar todos os

¹⁰⁰ A respeito desse tema, acreditamos que é deveras útil ler o interessante estudo de Löwy (2002 b), intitulado *A teoria da revolução no jovem Marx*, sua tese de doutorado elaborada sob a orientação de Lucien Goldmann na década de 1960.

elementos da sociedade a ela”. Ao mesmo tempo deve criar, a partir do sistema orgânico herdado, mas progressivamente reestruturado, “os órgãos de que ainda carece” – para ser capaz de se tornar seu próprio tipo qualitativamente diferente de totalidade orgânica e irreversível. Um novo sistema orgânico irreversível para o passado retrógrado, mas criativamente aberto para com o futuro.

O projeto da *ofensiva socialista* é, então, a defesa intransigente de uma revolução *permanente*, que supere a relação de exploração do trabalho pelo capital e transforme radicalmente toda a dinâmica do metabolismo social. Dessa maneira, Mészáros retoma as formulações de Marx e Engels feitas no século XIX, modificadas em certos aspectos para adequar sua forma às condições históricas atuais.

Ora, talvez uma das características mais interessantes, em se tratando das produções culturais humanas - como são as teorias sociais e políticas e mesmo as criações no campo da arte - é o fato de elas servirem para fomentar a reflexão crítica em uma época bastante afastada do seu contexto histórico de origem, mas onde os dilemas coletivos aí presentes guardem algum grau de semelhança. É como se, apesar de o tempo passar e de algumas das condições materiais de existência se modificarem, pudéssemos sentir, em virtude da permanência de determinadas contradições, o eco das vozes de outrora clamando em nossa direção. É como se, enfim, um sopro do ar frio que envolveu aos que nos precederam afagasse de leve o nosso rosto.¹⁰¹

Neste contexto, portanto, em que examinamos alguns dos principais antagonismos sociais existentes em nossa “era de transição”, importa, pois, tecer ainda algumas palavras sobre como a vastamente complexa e mediada macro-estrutura de relacionamento social de nosso tempo pode ter sido plasmada no pensamento de Mészáros. Isso é necessário, enfim, para podermos compreender um pouco melhor como uma teoria como a da revolução permanente, depois de parecer haver sido relegada à lata de lixo da história, retorna agora com uma configuração tão ou mais radical que a original.

Por que, então, um conjunto de conceitos desse tipo pôde voltar ao nosso cenário histórico? Quais as razões – históricas e individuais - de um ilustre pensador, como o autor de *Para além do capital*, haver se

¹⁰¹ A alegoria, desta vez, é devida a Walter Benjamin (2005).

interessado por tais assuntos? De onde vem, afinal, esse filósofo? Quem é István Mészáros?

*

Hermanos de las tierras desoladas
aquí tenéis como un montón de espadas
mi corazón dispuesto a la batalla.

Pablo Neruda

“I. Mészáros é um homenzarrão de alma doce, maneiras delicadas e inteligência vibrante. Ama o desconhecido: homens e cenários” (2009 b, 137). Tal foi a impressão deixada pelo filósofo húngaro aos organizadores da Revista Ensaio, quando de uma entrevista sua realizada no Brasil, em 1984, para José Chasin, Ester Vaisman, Carlos Eduardo Berriel, Narciso Rodrigues, Ivo Tonet e Sérgio Lessa. É uma pena que este seja um dos raros materiais de que dispomos em português em que são relatados fatos de relevo a respeito da vida do autor de *Para além do capital*.

Por informações colhidas aqui e ali, em entrevistas e mesmo em seus livros, sabemos que nasceu em Budapeste, no dia 19 de dezembro de 1930, e teve uma infância bastante difícil, em condições muito pobres. Seu avô paterno foi um mineiro que “morreu tragicamente na mina de carvão onde trabalhava, em acidente causado pela negligência criminosa dos proprietários e gerentes com os equipamentos de segurança” (2006 b). Esse acontecimento foi profundamente impactante na vida do filósofo e na de sua família.

Aos oito anos de idade, conheceu a ventura e o encanto através da obra do poeta húngaro Attila József, que viria a ser o seu “professor notável”, e também o “companheiro desde então, todos os dias”, do filósofo (2008 d, 54). A poesia de József e de outros escritores magiares, bem como o ambiente cultural de Budapeste, marcaram Mészáros tremendamente. O próprio filósofo comenta que, nessa cidade, “o desenvolvimento cultural - especialmente no que se refere às relações estreitas entre a literatura criativa e o pensamento social e político - era muito especial, talvez único” (2006 b). Isso se deve, em parte, ao fato de que os principais poetas da literatura húngara de então – tais como

Sándor Petofi, Endre Ady e o já mencionado József - eram também grandes pensadores da sociedade e da política. Como nos informa Mészáros: “A literatura na Hungria, por tradição, sempre foi muito politizada, talvez, em função da ausência de um pensamento político enquanto tal. Os problemas políticos e as contradições da sociedade acabaram por ficar na mão dos escritores” (2009 b, 146).¹⁰²

Foi uma grande vantagem formativa, para um jovenzinho já ávido de leituras, entrar em contato com uma literatura de preocupações tão amplas: “Nos seus apaixonados escritos líricos, tanto quanto em suas reflexões teóricas, eles trataram dos mais desafiadores temas da sociedade na sua perspectiva histórica, oferecendo soluções revolucionárias, elevada e abrangentemente perspicazes, capazes de

¹⁰² Não é muito fácil encontrar em português informações precisas e detalhadas sobre a história da Hungria, mas acreditamos que talvez seja possível formar minimamente uma idéia do que era esse envolvimento entre os literatos e a política de que fala Mészáros, bem como do clima político-cultural vigente no país magiar durante as primeiras décadas do século passado, com a seguinte passagem extraída de Michael Löwy: “Podem-se resumir estas breves observações sobre a *intelligentsia* radicalizada na Hungria nos seguintes termos: a formação social húngara, enquanto articulação específica do capitalismo e de estruturas semi-feudais, resultante de um desenvolvimento desigual e combinado, apresenta múltiplas semelhanças com a formação russa. Em ambos os casos, a sociedade está prenhe de uma revolução de caráter combinado, democrático e proletário, ao mesmo tempo. Nos dois casos, a ausência de uma burguesia democrático-revolucionária e o peso específico do proletariado tendem a rejeitar a *intelligentsia* sublevada no campo do movimento operário, o qual entretanto, na Hungria, por seu caráter profundamente reformista, não pode desempenhar o papel de pólo de atração. A ala ‘vermelha’ da intelectualidade, representada por Ady, Szabo, e a corrente por eles influenciada, que é ao mesmo tempo jacobino-democrática e anticapitalista (próxima às tendências europeias neo-românticas), aspira confusamente a uma mudança total da sociedade húngara; a ausência da força social revolucionária, burguesa ou proletária, faz dela uma camada isolada ‘flutuante’ (*freischwebende*). Até 1917, quanto mais radicalmente opostos estavam estes pensadores, escritores, filósofos, etc., ao *status quo* feudal e burguês, mais o seu isolamento e impotência diante da estabilidade do sistema conduziu a um sentimento de desespero, a uma visão trágica do mundo. *Esta visão trágica se distingue da visão alemã de princípio do século por seu caráter mais radical, pela ausência de resignação, por uma potencialidade revolucionária real* [grifo nosso]. Potencialidade intensificada por um princípio de proletarianização dos intelectuais [...]. A dupla aspiração antifeudal e antiburguesa da intelectualidade húngara revolucionária encontrará uma resposta histórica e uma síntese concreta com a Revolução Húngara de 1918-1919, quando o proletariado, dirigido por sua vanguarda comunista, aparece na cena sócio-política como sujeito da dupla revolução, democrática e socialista. O Partido Comunista funde em seu programa de ‘revolução ininterrupta’ ou ‘permanente’ os dois aspectos, o jacobino e o anticapitalista, latentes intuitivamente (Ady) ou como contradição não resolvida (Szabo) junto à *intelligentsia* ‘vermelha’. A adesão massiva dos intelectuais, influenciados por Ady e Szabo, ao Partido Comunista da Hungria e à República dos Conselhos será a saída lógica e coerente de sua crise ideológica. Com o aparecimento do Partido Comunista e do proletariado revolucionário como força social massiva, seu desespero amargo e angustiado se transforma em explosão fulgurante, em esperança imensa, apaixonada e messiânica” (1979, 91-2). Esse ambiente político-cultural influenciou não somente Mészáros, mas também, evidentemente, seu grande mestre Lukács.

resistir ao teste do tempo” (2006 b).

Os anos de formação de Mészáros foram vividos no Liceu Clássico. Aos doze anos, teve a primeira experiência de trabalho, que deveria realizar para ajudar com os gastos do lar, onde morava com as duas irmãs e a mãe – esta uma enfermeira que, no tempo da crise de 1929-33, viu-se obrigada a mudar de profissão para operária metalúrgica. Nesse período, como o jovem Mészáros não tinha ainda a idade mínima permitida por lei para trabalhar, falsificou a carteira de trabalho, fato que lhe permitiu, paradoxalmente, ganhar um salário maior que o da sua própria mãe.¹⁰³

Trabalhou, então, em fábricas de aviões, de tratores, têxteis, tipografias, e até no “departamento de manutenção de uma ferrovia elétrica, que demandava o trabalho mais pesado de todos”. Comentando sobre o quanto pôde aprender em tais ocasiões, Mészáros (ibid.) afirma que

a solidariedade compartilhada entre as pessoas nesses diferentes locais de trabalho foi uma experiência comovente e compensadora. Uma compensação necessária para as privações e dificuldades que os trabalhadores, entre os quais, eu mesmo, por algum tempo, tiveram de enfrentar. [...]

O que aprendi em minha variada experiência laboral facilitou meu comprometimento com a visão de uma ordem mundial muito diferente, que precisamos ter como alternativa à nossa presente sociedade. Não aprendi sobre as condições de vida da classe trabalhadora por meio dos livros, eu as vivi diretamente e de muitas formas. [...] Esses “fatos da vida” foram tão óbvios que era impossível ignorá-los ou esquecê-los. Pelo contrário, eles se tornaram orientações sobre meu modo de pensar todas as questões maiores. Percebi cedo que o mundo social, organizado com

¹⁰³ Esse também foi um acontecimento que lhe causou profundo impacto. Mészáros pôde dizer, mais tarde, sobre o quanto isso foi marcante para seu aprendizado a respeito do tipo de sociedade discriminatória em que vivia: “*não aprendi nos livros* [grifo nosso] a total insustentabilidade da desigualdade feminina - sobre a qual discuti no capítulo 5 de ‘Para além do capital’. Era suficiente comparar o meu pagamento, de um trabalhador muito jovem, com o da minha mãe, que recebia menos apesar de realizar um trabalho muito mais qualificado” (ibid.).

base nas desigualdades que presenciei diretamente, não poderia ser justificável nem sustentável. [...] Essa é a maneira pela qual uma experiência formadora mais ou menos difícil se torna, para melhor ou pior, uma parte orgânica do próprio modo de pensar e escrever [de uma pessoa].

Em 1945 – portanto, aos quinze anos de idade -, começou o seu “cuidadoso e não sistematizado” estudo de alguns dos textos de Marx, Engels, Kant e Hegel. No ano seguinte, essa leitura sofreu uma “mudança qualitativa”, após o jovem leitor encontrar numa livraria uma coletânea com ensaios críticos de Lukács sobre literatura, sociedade e política. Mészáros conta que esses textos causaram-lhe uma grande impressão por tocarem diretamente em seus anseios mais íntimos, tanto intelectuais como existenciais. Pelas palavras citadas a seguir (ibid.), podemos compreender algumas das razões desse espanto:

Eles representaram uma revelação para mim, porque nunca tinha lido antes uma análise de textos literários - totalmente contextualizados e iluminados pelas suas relevantes conexões históricas e filosóficas - como foram apresentados graficamente nesses escritos. Além disso, a principal mensagem desse volume, insistindo com paixão na responsabilidade dos intelectuais, tocou-me diretamente. Após o término da leitura desses ensaios de crítica político-literária, comprei todos os livros de Lukács disponíveis em húngaro e me dediquei a um intenso estudo, não apenas das suas análises estéticas e filosóficas, mas também do amplo material literário e teórico ao qual ele se referia em sua discussão crítica. Foi assim que decidi que Lukács seria o intelectual militante com quem eu gostaria de estudar e trabalhar no futuro.

Aos dezoito anos, em 1949, graças ao fato de haver se formado com notas máximas, ganhou uma bolsa de estudos na Universidade de Budapeste, onde pôde conhecer o seu tão admirado filósofo György Lukács. No ano seguinte, escreveu um ensaio a respeito de um clássico da literatura húngara: *Csongor és Tünde* (1830), de Mihály Vörösmarty, graças ao qual veio a receber, em 1951, o prêmio Attila Józseff. Sobre

tal episódio, Jinkings nos informa que: “A leitura desse estudo fez ainda Lukács nomear Mészáros seu assistente no Instituto de Estética da Universidade de Budapeste” (ibid.). Mais tarde, nessa mesma universidade, Mészáros iria graduar-se *com honras* em Filosofia. É digno de nota, também, que, entre os anos de 1950 e 1956, foi membro da Associação de Escritores Húngaros, onde participou ativamente de importantes debates culturais e literários da época.

Em 1951, “com a recomendação de Lukács”, Mészáros tornou-se membro do Partido Comunista, pois este constituía o espaço mais propício naquele contexto ao debate sobre a política cultural. Além disso, era uma profunda convicção de seu antigo mestre que “o único meio de intervir de modo eficaz e positivo [na realidade histórica] era através da mediação do Partido” (2009 b, 147).

Mészáros foi assistente, pois, de Lukács entre 1951 e 1956, quando resolveu emigrar de seu país natal, em virtude das dificuldades aí existentes, geradas pelos conflitos políticos, que afetavam a ele e a seu querido amigo e professor. Sobre tal período de sua vida, o filósofo (2009, 132) relata o seguinte:

Sempre nos olhamos nos olhos – é por isso que eu queria estudar com ele. Então, aconteceu uma ocasião em que ele estava sendo feroz e abertamente atacado em público. Eu não agüentei aquilo e o defendi; e isso o levou a uma série de complicações. [...] A razão pela qual deixei o país foi precisamente porque estava convencido de que o que acontecia era uma variedade de problemas fundamentais que o sistema não poderia resolver. Eu tentei formular e examinar esses problemas em meus livros, desde então. Em particular em *A teoria da alienação em Marx* e *Para além do capital*.

Da Hungria, Mészáros foi para a Itália, onde trabalhou na Universidade de Turim. A partir de 1959, seu destino foi a Grã-Bretanha, onde lecionou em vários lugares: no Bedford College da Universidade de Londres (1959-1961), na Universidade de Saint Andrews, na Escócia (1961-1966), e na Universidade de Sussex, em Brighton, na Inglaterra (1966-1971). Em 1971, trabalhou na Universidade Nacional Autônoma do México, e, em 1972, foi nomeado professor de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade de York, em Toronto, no Canadá. Em janeiro de 1977, retornou à Universidade de

Sussex, onde veio a receber o título de Professor Emérito de Filosofia em 1991. Afastou-se das atividades docentes em 1995 e atualmente vive na cidade de Rochester, próxima a Londres.

A consciência desses fatos é importante para nós em mais de um sentido. Acreditamos que, por mais limitadas e escassas que sejam tais informações - principalmente por se tratar da vida de um filósofo do quilate de Mészáros, que como vimos teve uma vida riquíssima em experiências intelectuais, culturais, existenciais e políticas -, elas podem nos dar algumas luzes a respeito da constituição da teoria do pensador húngaro.

Por exemplo: a experiência de haver nascido e vivido no seio de um família da classe trabalhadora, com uma história peculiar de dificuldades e tormentos, mas onde, ao que tudo indica, se privilegiava a formação escolar, o estudo, a prática da leitura, a arte - tudo isso não só como fonte de conhecimento, mas também de ânimo, de consolo, de energia e de ímpeto de resistência¹⁰⁴ para uma alma que não quer simplesmente se entregar às pressões da adversidade, e por isso arrisca, apesar dos obstáculos, *se afirmar* -, pode bem ter servido para que Mészáros, mais tarde, se interessasse pelo tema da *alienação* e se aproximasse de autores - tanto na literatura, como na filosofia e na teoria social - que envidaram seus esforços na direção da crítica radical dos fundamentos materiais desse fenômeno.

Não só, evidentemente, os episódios vividos no âmbito familiar foram importantes, mas sobretudo a vivência prática do trabalho, a atividade política e cultural já na vida adulta, a experiência adquirida tanto em países capitalistas como pós-capitalistas, essas coisas todas acabaram por dar os toques particulares de seu pensamento: um pensamento voltado a compreender as causas da alienação e os meios para superá-la; a não ilusão quanto aos países do Leste europeu haverem logrado chegar à “nova forma histórica”; a consciência de que o que importa é mudar a forma de regulação do intercâmbio dos homens entre si e entre estes e a natureza; a proposta da negação das mediações materiais estabelecidas e a conseqüente afirmação de outras, superiores; o projeto que estabelece a necessidade de se transcender a via parlamentar propriamente dita para se poder tomar das mãos do capital o controle sobre a atividade produtiva. A convicção de que a história é um processo aberto e de que, portanto, os homens e as mulheres não estão

¹⁰⁴ Lembremos de um poema de Drummond escrito durante a Segunda Guerra Mundial: “Mas um livro, por baixo do colchão,/ era súbito um beijo, uma carícia,/ uma paz sobre o corpo se alastrando [...]” (2007, 203).

eternamente condenados a uma vida bárbara e degradante. A dispensa do otimismo ingênuo e a esperança, apesar de todas as dificuldades, na capacidade coletiva de se libertar do jugo extremamente duro do capital.¹⁰⁵ Enfim, todo um conjunto de problemas, categorias, conceitos, termos de referência, etc. surgidos a partir da complexa e ricamente mediada relação do indivíduo com seu tempo histórico. E, além disso, nesse contexto, também todas as *conclusões* obtidas acerca da possibilidade humana de emancipação. Como podemos observar, por exemplo, nesta singela passagem da entrevista realizada com Ivana Jinkings (2006 b):

Minha atuação na fábrica de aviões de carga foi apenas a primeira das muitas que exerci, por exemplo, na fundição de aço em uma fábrica de tratores, em duas diferentes funções em fábricas têxteis (uma delas em um galpão gigantesco e ensurdecedor, com duzentas máquinas em operação) [...] Ao mesmo tempo, a solidariedade compartilhada entre as pessoas nesses diferentes locais de trabalho foi uma experiência comovente e compensadora. [...] Sempre que escrevo sobre a necessidade vital de solidariedade em qualquer sociedade viável do futuro, sem a qual a sobrevivência da espécie humana é inconcebível, eu o faço com a certeza de que a solidariedade não é um postulado idealizado, mas um poderoso princípio prático que guia e enriquece as relações humanas ainda hoje. [...] Não aprendi sobre as condições de vida da classe trabalhadora por meio dos livros, eu as vivi diretamente e de muitas formas.

E foram essas mesmas experiências fundamentais, marcadas a ferro e fogo em sua personalidade, que levaram o filósofo a, quando questionado sobre “*como construir uma alternativa de esquerda?*”, responder sem hesitação: “*Com o ‘coração animado’ e uma firme determinação*” (ibid.). Esse ânimo no coração e essa determinação firme em auxiliar na construção de uma humanidade emancipada, cultivados

¹⁰⁵ Lembramos aqui de uma palestra - realizada em agosto de 2009, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul - na qual pessoalmente assistimos o filósofo, depois de expor aspectos de sua leitura sobre o mundo contemporâneo, afirmar, mais ou menos nestas palavras, que “diante de tudo isso, não sou otimista, *mas tenho esperanças*”.

por Mészáros, levaram os organizadores da Revista Ensaio a afirmar sobre ele, depois de haverem constatado a grande inteligência e delicadeza do “homenzarrão de alma doce”: “Só uma coisa rompe com o encanto dessa dimensão íntima, e a rompe precisamente para a confirmar: a aversão, o ódio permanente por tudo que derive da dominação do capital, em qualquer de suas formas, ou seja, a barbárie capitalista e a barbárie stalinista” (2009 b, 137).

Não temos, com tais palavras, a pretensão de estarmos desnudando por completo a complexa relação que existe entre Mészáros e seu tempo, a maneira específica como a contraditória dinâmica social em que viveu foi por ele incorporada ativamente e cristalizada em sua personalidade, moldando dessa forma suas motivações e anseios mais íntimos. Em verdade, não dispomos nem de muitas informações para tanto, nem das “condições objetivas” adequadas para um estudo desse calibre. Pretendemos, meramente, chamar a atenção para alguns fatos e levantar questões que poderão, quiçá, ter utilidade para os que, em pesquisas futuras, se dedicarem a conhecer mais e melhor o pensamento deste insigne filósofo húngaro.

Por exemplo: ao nos depararmos com a gigantesca tentativa de síntese teórica realizada por Mészáros em *Para além do capital*, não poderíamos nos perguntar, por exemplo, sobre o peso que teve nessa construção o fato de ele ter vivido na Hungria, um país europeu “marginal”, periférico em relação ao sistema, daqueles dias? Comentando sobre a influência da posição *marginal*¹⁰⁶ de alguns filósofos sobre a construção das suas filosofias particulares, o próprio Mészáros (2006, 71) escreveu, em *A teoria da alienação em Marx*, o seguinte:

As generalizações filosóficas exigem sempre uma certa *distância* ou (“posição marginal”) do filósofo em relação à situação concreta sobre a qual baseia suas generalizações. Isso se deu, evidentemente, na história da filosofia de Sócrates

¹⁰⁶ Aqui, Mészáros não está falando a respeito da *posição de classe*, mas da posição, digamos assim, “sócio-cultural-espacial” de um filósofo em relação ao seu contexto histórico específico. Marx, por exemplo, explica o filósofo húngaro, era “duplamente marginal”. Primeiro, por ser alemão num tempo em que a Alemanha era uma região menos desenvolvida econômica e politicamente que outros países do capitalismo mundial. Segundo, por ser de uma família judia, o que naquela época implicava em diversos tipos de discriminação. Para Mészáros, essa condição de dupla marginalidade experimentada por Marx interferiu diretamente na maneira de pensar do filósofo alemão e, conseqüentemente, no modo como acabou por realizar sua grande obra de síntese teórica.

a Giordano Bruno, que foram liquidados por serem marginais radicais. Porém mesmo mais tarde, os “marginais” desempenharam um papel extraordinário no desenvolvimento da filosofia: os escoceses em relação à Inglaterra economicamente muito mais adiantada; os filósofos da atrasada Nápoles (de Vico a Benedetto Croce) em relação à Itália do Norte, mais adiantada do ponto de vista do capitalismo; e exemplos semelhantes podem ser encontrados também em outros países. Um grande número de filósofos pertence a essa categoria de marginais, de Rousseau e Kiekegaard até Wittgenstein e Lukács, em nossos dias.

Ora, sabe-se que o ponto de vista que se adota para a observação de um determinado fenômeno condiciona o “horizonte intelectual” do observador em questão. Tal perspectiva, assim definida, irá responder por uma certa maneira especial de colocar as questões, de elaborar categorias de análise, de interpretar o material coletado, de concluir a respeito do objeto que se está estudando, etc. Nesse caso, além do ponto de vista da “alternativa hegemônica do trabalho”, que Mészáros adota criticamente, o quanto pesou no resultado do seu monumental trabalho de síntese o fato de ele haver vivido num país marginal como a Hungria? Quais as possibilidades intelectuais e sensíveis que essa posição específica facultou ao filósofo? São questões que, certamente, aguardam ainda uma investigação adequada para que possam vir à luz as devidas respostas.

Outra questão sobre a qual se pode especular é a seguinte: Mészáros viu a Segunda Guerra Mundial, a queda do nazi-fascismo, o nascimento e a morte de muitas revoluções, a Guerra Fria e suas múltiplas conseqüências, a emergência da crise estrutural do sistema do capital - expressa em inúmeros acontecimentos sociais, econômicos, políticos e culturais -, a derrubada do muro de Berlim, o fim da União Soviética - dentre outros eventos históricos mundialmente relevantes. Viu também a ascendência de novos e variados movimentos de luta ao redor do planeta inteiro. Dentre estes, o mais destacado talvez tenha sido o *movimento altermundista*, o “movimento dos movimentos”¹⁰⁷, que tem se expressado nos Fóruns Sociais, regionais ou mundiais, nas grandes manifestações contra as guerras imperialistas, contra

¹⁰⁷ Para retomar a bela expressão de Löwy e Besancenot (2009).

organismos internacionais de todo tipo, OMC, FMI, G-8, etc., um movimento que tem formado, enfim, uma ampla rede descentralizada, múltipla, diversa e heterogênea, envolvendo sindicatos operários, movimentos camponeses, ONGs, organizações indígenas, movimentos de mulheres, associações ecológicas, intelectuais e jovens ativistas por todo o globo.

Ora, nestes últimos anos, um dos pontos ao qual Mészáros tem retornado constantemente é, justamente, o que diz respeito ao “sujeito social da revolução”, que deve, na sua luta radical pela crítica da ordem estabelecida do capital, se organizar e agir de um modo já *diferente* dessa forma de controle sociometabólico. Nesse sentido, parece-nos mesmo que Mészáros chegou a formalizar na estrutura conceitual de sua teoria política o modo de articulação prática desses movimentos sociais. Com base nisso, poderíamos, pois, dizer que a teoria de Mészáros é a expressão no plano teórico desses processos materiais, que nos últimos anos temos visto se realizar? Esta é mais uma questão para a qual, no momento, não podemos fornecer a resposta, e sim apenas delinear-la, a fim de que sejam submetidas ao crivo daqueles pesquisadores que, no futuro, puderem se interessar em verificar a sua pertinência.

De nossa parte, o que seríamos capazes de afirmar com segurança sobre Mészáros é que ele não se dirige a *todas* as pessoas. Também não procura expressar o ponto de vista de *todos*. Não busca uma teoria universal, acabada, fechada, pronta para ser aceita e acatada cegamente em qualquer local e em qualquer tempo. Não pretende a elaboração de uma concepção de mundo que explique *abstratamente* a totalidade do processo de vida de homens e mulheres, de modo indistinto, na contemporaneidade. Seu projeto é mais modesto: entender *como* é possível aos trabalhadores libertarem-se dos grilhões postos pelo capital. Quer, sobretudo, pensar a formação social e econômica atualmente estabelecida em seu processo de *mudança*, de *transformação*, numa palavra, a possibilidade de sua *superação*. Aqueles que também compartilham tal projeto tenderão naturalmente a valorizar a importância das teorizações levadas a cabo pelo autor de *Para além do capital*.

6 CONCLUSÃO: POR UMA EDUCAÇÃO QUE NOS LEVE A UMA VIDA PLENAMENTE VIVIDA

En la lucha de clases
todas las armas son buenas:

Piedras
Noches
Poemas

Paulo Leminski

O ponto-chave que orienta toda teorização de Mészáros sobre a educação é já firmemente estabelecido e plenamente visível em seus primeiros escritos: a realização da *transcendência positiva da auto-alienação do trabalho*. Desde *A teoria da alienação em Marx* até seus textos mais recentes - especialmente *A educação para além do capital* e *O socialismo no século XXI* -, é este o princípio de organização e síntese de sua reflexão a respeito das maneiras que os homens devem empregar para se educar se quiserem realmente se emancipar do jugo alienante do capital.

A crítica radical da alienação do trabalho é o elemento decisivo para se entender não apenas a proposta de “*contra-interiorização*” da realidade histórico-social, que precisa se dar em ambientes formais e informais de aprendizagem, mas de sua teoria social e política em sua totalidade. Sem compreender isso, qualquer empreendimento que vise elucidar criticamente as proposições do filósofo húngaro sobre as formas – atuais e vindouras - de mediar o sociometabolismo humano fica tremendamente prejudicado.

A educação é importante para um projeto político-social alternativo porque a superação da alienação só pode ser feita por meio de uma *atividade autoconsciente*. Esta é, pois, a condição para passarmos de uma situação onde nos encontramos completamente fragmentados, cindidos, diminuídos, submissos às nossas próprias criações materiais e estranhos em relação aos nossos semelhantes, para uma outra, na qual poderemos nos desenvolver ao máximo e nos tornarmos ricos no sentido qualitativo da palavra: sujeitos que sentem intimamente a carência de uma multiplicidade de manifestações humanas de vida.

Mészáros assume completamente a tese marxiana de que os homens não estão separados das circunstâncias que os rodeiam.¹⁰⁸ Não há, na história, homem em si, nem circunstância em si. Não existe, de fato, um abismo entre esses dois termos, e sim uma unidade dialética, onde os indivíduos sociais transformam a realidade e a si mesmos a partir de um mesmo movimento, que é mediado sempre pela atividade consciente. Nesse contexto, se entendemos que a educação não é simplesmente uma relação de ensino e de aprendizagem que se dá no âmbito da sala de aula, mas uma forma prática de apropriação ativa do mundo que ocorre em todos os momentos da nossa vida, podemos concluir que a educação que os socialistas buscam se confunde com a própria práxis transformadora (ou *revolução permanente*). Pois o que está em jogo, para a emancipação humana, é, justamente, a modificação radical de como agimos e nos relacionamos no mundo hoje controlado pelo capital. Em outras palavras: é o próprio modo como hoje nós *interiorizamos* as coisas – modo este hierarquicamente estruturado, “de cima para baixo” –, em todas as esferas da vida, que deve ser mudado. Nesse sentido específico, é correto afirmar, com Mészáros, que a atividade revolucionária é uma tarefa educacional.

A educação para a superação da alienação é uma educação, portanto, que se insere conscientemente na *luta de classes*. Nesse meio, ela se desenvolve a partir da adoção crítica de um ponto de vista adequado, isto é, estruturalmente antagônico em relação ao sistema do capital. Essa nova práxis compreende tal perspectiva, os interesses que lhe são inerentes, articula-os em torno de uma ideologia capaz de proporcionar os devidos “estímulos mobilizadores” para as ações sócio-políticas da “classe com cadeias radicais” rumo à sua emancipação. É uma educação que está, pois, consciente de que só uma *revolução* pode libertar os trabalhadores da prisão configurada pelos processos alienados e alienantes de produção e reprodução do capital.

A ciência trabalhada por tal educação, calcada na ideologia e no ponto de vista específicos aos antagonistas estruturais do capital, é a que se dedica à “exposição da *atividade prática*, do *processo prático de desenvolvimento* dos homens” (MARX, apud Mészáros, 2008, 103), isto é, que busca conscientizar sobre como os “homens reais e ativos” fazem a si mesmos e ao seu mundo exterior a partir das condições transmitidas pelas gerações que lhes precederam. A educação *estética* socialista, por sua vez, é a que combate o esfacelamento da sensibilidade levado a

¹⁰⁸ Conforme assinalam as famosas *Teses sobre Feuerbach* (1978 b).

efeito pelas relações alienadas do capital e que cria os “órgãos do consumo estético” exigidos para uma sociedade emancipada.

Nesse contexto, todas as *mistificações* sobre as relações dos homens com os produtos do seu trabalho, onde estes lhes aparecem como auto-constituídos e dotados de propriedades humanas, devem ser combatidas. A educação socialista é, por definição, uma educação *desmistificadora* dos processos atualmente estabelecidos de controle sociometabólico, realizados de acordo com as exigências do capital. É, pois, numa palavra, crítica radical dos fetiches de um sistema que vive de produzir fetiches.

*

Miren cómo sonríen los presidentes
cuando le hacen promesas al inocente.
Miren cómo le ofrecen al Sindicato
este mundo y el otro los candidatos.
Miren cómo redoblan los juramentos,
pero después del voto doble tormento. (...)
Miren cómo relumbran carabineros
para hacerle premios a los obreros.
Miren cómo se visten cabo y sargento
para teñir de rojo los pavimentos. (...)
Miren cómo le muestran una escopeta
para quitarle al pobre su marraqueta.
Miren cómo sonríen, angelicales,
miren como se olvidan que son mortales.

Violeta Parra

Se as traduções de que dispomos estiverem coerentes com o original e se o escrutínio que realizamos tiver sido minimamente bem feito, podemos identificar alguns elementos de *descontinuidade* no pensamento de Mészáros ao longo do seu percurso intelectual. Por exemplo, o conceito de *consciência de classe necessária* deu lugar ao de *consciência de massa socialista* – possivelmente pelo fato de o primeiro conceito estar *condicionado pelo objeto de sua negação* e o segundo, ao contrário, ser *afirmativo* de uma nova realidade (mas sem dispensar,

evidentemente, a negatividade).¹⁰⁹ Além disso, a crise estrutural do *capitalismo* foi substituída, finalmente, pela crise estrutural do *sistema do capital*.

Talvez possamos afirmar, com base nesse raciocínio, que essas novidades, que aparecem nos escritos do filósofo húngaro, articuladas de forma *sui generis* àqueles elementos de continuidade que permeiam seu pensamento desde *A teoria da alienação em Marx*, configuram aquilo que há de *específico* em sua teoria da educação: isto é, uma educação *para além do capital* – e não apenas do capitalismo, como são as reflexões educacionais majoritárias no campo teórico da esquerda.

Como mostramos antes, desde a década de 1960 até nossos dias, a reflexão de Mészáros nunca perde de vista a questão das *mediações*.¹¹⁰ Essa teorização avança, pois, em profundidade com o passar dos anos. O filósofo define que, em nossa sociedade, o sistema de *mediações de primeira ordem da atividade produtiva* é controlado hierarquicamente pelo sistema de *mediações de segunda ordem do capital*. A essência desse processo está no fato de o capital entrar em relação de antagonismo com os sujeitos da atividade produtiva, subjugando-os e extraindo deles muito mais do que aquilo que precisariam para suprir suas carências: o *trabalho excedente*.

É plenamente adequado, portanto, definir o capital como um *sistema de mediações*. Dentro dessa complexa estrutura, uma das suas partes constituintes mais importantes é o *Estado*. É por meio, dentre outras coisas, do Estado, que o capital se auto-organiza, afasta temporariamente as suas crises, seus limites relativos, etc., sejam eles internos ou externos. Em síntese: o capital controla o metabolismo social humano e usa, para tal fim, como *meio*, essa estrutura específica que constitui o Estado. É completamente equivocado, pois, de acordo

¹⁰⁹ Possivelmente, o mesmo deve ocorrer também com o conceito de *ponto de vista do trabalho*. Parece-nos que há algumas sutis modificações a respeito desse tema ao longo da evolução teórica de Mészáros, embora não saibamos afirmar com precisão o local exato onde a “ruptura na continuidade” se dê. Nossa impressão é de que a noção de *ponto de vista do trabalho*, por estar ainda determinada pelo objeto de sua negação – o trabalho como constituinte do sistema do capital –, é substituído depois pelo “ponto de vista da humanidade social”, “ponto de vista do novo materialismo” (ambos os termos são de Marx), “ponto de vista da alternativa hegemônica do trabalho”. Talvez isso signifique que o ponto de vista adotado não pode se constituir apenas tendo-se como referência o objeto de sua negação, mas, ao contrário, precisa ser afirmativo da “nova forma histórica”. Além de uma investigação detalhada sobre essa questão específica, a solução deste problema requer, ainda, uma precisão maior sobre a terminologia empregada pelo filósofo húngaro, cuja tradução para o português, como comentamos anteriormente, pode ter sido acometida de imprecisões.

¹¹⁰ É difícil, de fato, ressaltar suficientemente a importância do conceito de *mediação* dentro de sua teoria social e política.

com a teoria de Mészáros, acreditar que o Estado pode controlar o capital. O que ocorre é exatamente *o contrário: o capital se serve do Estado para momentaneamente harmonizar os seus microcosmos*. Ao longo de sua história, verifica-se que o sistema utilizou, de fato, de maneira cada vez mais crescente, esse meio para deslocar as suas contradições, e até mesmo aquilo que se costuma chamar de *neoliberalismo* só pôde ser implementado por intermédio de maciças e profundas ações estatais.

Em virtude de sua própria dinâmica interna, o capital, enquanto sistema de mediações de segunda ordem que controla e subjuga as mediações primárias da atividade produtiva, passou por um longo processo histórico de ascendência até chegar ao ponto de se tornar hegemônico por todo o globo. Durante sua ascensão, podia solucionar suas crises iminentes por meio de um processo expansivo, impondo sua forma de sociabilidade a novos povos e nações. Contudo, uma vez conquistado o planeta inteiro, encontrou limitações acerbadas para sua expansão (para, portanto, deslocar suas contradições).

Nesse momento, o sistema teve desenvolvidas por completo certas tendências que já trazia em seu bojo, e que, assim realizadas, passaram a comprometer sua própria viabilidade. O capital se chocou, desse modo, com os seus *limites absolutos*, isto é, limites que não podem ser transcendidos se não se modifica radicalmente a estrutura de relações sociais que lhes dão sustentação. Entrou, pois, numa *era de transição*, na qual começou a adotar determinados tipos de remédios que são amargos até para si mesmo.

É exatamente aí que tem início aquilo que Mészáros chama de *crise estrutural do sistema do capital*, um período histórico onde a única maneira encontrada pela ordem sociometabólica vigente para continuar existindo é fomentar uma forma de produção essencialmente *destrutiva*, isto é, tendo a destrutividade como “motor” da dinâmica social. A destrutividade do capital se expressa sob vários aspectos: na precarização do trabalho, na degradação ambiental, na *obsolescência planejada* – mercadorias produzidas propositalmente para, num curtíssimo espaço de tempo, se tornarem obsoletas, a fim de que outras mercadorias sejam fabricadas para substituí-las – no “complexo militar-industrial”, setor chave da economia mundial atual, onde as mercadorias – artefatos bélicos, etc. – se destroem imediatamente no ato mesmo do seu consumo, e nas próprias guerras onde todos esses aparatos são convocados a atuar.

Ora, é exatamente a crise estrutural do sistema do capital, em razão de sua imensa e cada vez mais abrangente destrutividade – que

invade até mesmo as relações sociais mais comezinhas –, que confronta a humanidade com a necessidade de elaborar uma *alternativa* radical ao atual estado de coisas.

Para Mészáros, essa alternativa tem nome: *socialismo*. E isso depende, justamente, da criação de novas formas de *mediações materiais*, que superem de uma vez por todas o sistema de mediações do capital e permitam à humanidade regular de um modo consciente e não antagônico o seu sociometabolismo. A *ofensiva socialista* de que o filósofo fala é a estratégia para, transcendendo-se a ação política tradicional situada dentro dos limites do parlamento - e do Estado como um todo -, levar a efeito tais mediações materiais com a correspondente forma de *consciência* e de *valores* que o movimento alternativo requer.

O projeto socialista exige, portanto, que nos orientemos a partir de um quadro estratégico adequado de atuação nacional e internacional, com vistas a irmos *para além do capital*: para além das mistificações ideológicas que querem nos manter paralisados e entorpecidos com mais e mais consumo, para além das mediações práticas antagônicas e destrutivas que controlam hierarquicamente o metabolismo social humano. Este é o padrão para definir um projeto qualitativamente diferente, verdadeiramente alternativo (e não a maior posse, por parte dos trabalhadores, das múltiplas formas de expressão do capital – por exemplo: mercadorias ou dinheiro).

A educação *para além do capital* é a que, pois, concebendo-se como mediação indispensável, se integra conscientemente nesse projeto *de transição* que deverá fazer vir à luz uma sociedade capaz de proporcionar *tempo disponível* para a realização de todas as potencialidades humanas.¹¹¹

¹¹¹ Em um estudo lançado recentemente, Justino de Sousa Júnior (2010) se propôs a estabelecer uma reflexão crítica sobre a educação com o auxílio da teoria de, dentre outros autores, István Mészáros. Infelizmente, no entanto, parece ter tido uma compreensão algo ambígua a respeito de alguns pontos das formulações do filósofo húngaro, além do que deixou de fora elementos importantes da reflexão deste autor. Em primeiro lugar, usa como referência termos como Estado “fraco” e “forte”, para pensar a específica mediação estatal no contexto de crise estrutural do capital, e parece atribuir a Mészáros uma teorização semelhante. Se não, vejamos: “Acontece que em face da dinâmica mundializada do capital, segundo a estrutura que apresenta, os Estados se mostram relativamente fracos. Essa é a compreensão de Mészáros, para quem o alcance do controle político dos Estados-nacionais necessariamente se mostra limitado diante da mundialização do capital” (2010, 189). Acontece que, na verdade, Mészáros não só não postula que o Estado é “relativamente fraco” diante da “mundialização do capital” como também não usa essa terminologia. O sistema do capital, em seu movimento de ascendência histórica, lançou mão cada vez mais dessa mediação específica – o Estado – para harmonizar o movimento centrífugo das unidades produtivas – os “microcosmos” do capital. O que ocorre é que, no contexto da crise estrutural do capital, o Estado tem cada vez mais

dificuldades para efetivar essa harmonização, sendo levado de roldão pela produção destrutiva inerente à dinâmica do sistema. Mas isso não quer dizer que ele seja “fraco”. A instituição estatal norte-americana, por exemplo, tem tido tremendas dificuldades, nos últimos anos, para debelar as crises econômicas naquele país, mas isso não significa que aí o Estado seja “fraco” (Além do mais, a *crise estrutural da política*, apontada por Mészáros, que leva os Estados do centro do sistema a cada vez mais *intensificarem suas tendências autoritárias* “não apenas no âmbito internacional, mas também *no interior dos países imperialistas dominantes* [grifo nosso], a fim de subjugar toda resistência provável [à dominação do capital]” (2007, 361) demonstra cabalmente que não há nada de “fraco” nessa mediação específica do sistema). Em segundo lugar, e em consequência dos conceitos que adota, Sousa Júnior advoga, para que se possa viabilizar uma alternativa à ordem atual, um “fortalecimento do Estado” que é completamente estranho à teoria de Mészáros. Vejamos o que afirma o autor brasileiro: “Além dessa transformação política, o Estado precisaria estar assente sobre transformações econômicas que pudessem redirecionar o sentido da vida social contra a exploração e o movimento autodestrutivo do metabolismo do capital. Essas transformações poderiam significar um fortalecimento político e econômico do Estado frente ao mercado mundial, o que é uma condição *sine qua non* para qualquer possível reconstrução da escola num sentido democrático e igualitário” (2010, 194). Se Sousa Júnior acredita nisso, não pode se basear em Mészáros para fundamentar tal proposta. Para o filósofo húngaro, o Estado pode e deve ser usado dentro de um projeto alternativo radical de sociedade, mas não é no sentido de seu “fortalecimento”, e sim no de sua completa reestruturação a fim de que se possa cada vez mais transferir o *poder de decisão* sobre os processos sociometabólicos aos produtores associados. Mas isso – frise-se bem – deve ser realizado concomitantemente à formação das “mediações materiais extraparlamentares”, estruturadas horizontalmente e de modo não-antagônico, capazes de regular conscientemente a atividade produtiva. (Tal medida revolucionária pode mesmo ser implementada *antes* da tomada do Estado propriamente dita, de acordo com as reflexões estabelecidas pelo filósofo húngaro – feitas já desde 1977 e retomadas em *Para além do capital* - de que, se não eliminados os antagonismos da divisão hierárquica estrutural do trabalho antes da tomada do Estado, este fato poderá levar à produção de uma ditadura *sobre* o proletariado, tal como ocorreu nas sociedades pós-revolucionárias do século XX. Em outras palavras, a tomada do Estado deve estar fundada em uma *revolução social* radical e consequente.) Tal ponto para Mészáros é fundamental, pois evita, justamente, o surgimento das *ditaduras sobre o proletariado*, como as que vimos no decorrer do século passado. Outra questão: Sousa Júnior critica de forma abstrata a “divisão social do trabalho” (ibid., 190), mas esquece de dizer que o elemento problemático do capital é que essa divisão aí ocorre de forma *hierárquica*, e que a emancipação humana – pelo menos da forma como Mészáros a concebe – não dispensa uma certa divisão de tarefas, que deve ser realizada de modo *horizontal* e conscientemente decidida pelos produtores associados. Isto não é, para o filósofo húngaro, contraditório com a sustentabilidade e com o livre desenvolvimento das múltiplas potencialidades dos indivíduos. Finalmente, Sousa Júnior parece não explorar adequadamente a concepção “ampliada” de Mészáros de que a educação não se dá somente na escola, mas fundamentalmente fora dela, nos âmbitos informais de interiorização do mundo (salvo engano, há em seu texto uma única menção tímida ao assunto, feita numa nota de rodapé na penúltima página do livro).

*

Vai o feijão, vai o café
 Vai o amor daquela mulher
 Mesmo não tendo dinheiro
 Mesmo perdendo a razão
 Me resta ainda o direito de ser
 Consciente da situação

Josias Sobrinho

Citações de Marx, Engels, Lenin, ou de quem quer que seja, não podem constituir o ponto de partida para uma educação transformadora. Em verdade, esse ponto de partida deve ser buscado na crítica das mediações materiais antagônicas que compõem o sistema do capital – as “condições realmente dadas”, de que o filósofo húngaro fala, bem como as suas “conceituações tendenciosas” (2009 c, 261). Acreditamos que, de acordo com a teoria de Mészáros, sem tocar tais problemas, não há a mínima possibilidade para se delinear nem mesmo um esboço primário de uma proposta alternativa de educação capaz de auxiliar o projeto da emancipação humana. Somente com o desvelo dessas questões se torna possível elaborar uma estratégia política – que envolverá, pois, a educação - para o enfrentamento e superação da ordem sociometabólica vigente.¹¹² Compreendendo-se, por exemplo, que o capital é uma forma

¹¹² Estratégia esta, como esclarecemos anteriormente, definida em oito pontos arquimedianos: o primeiro deles, o imperativo de trazer à luz uma ordem alternativa historicamente *sustentável*, a fim de superar o enorme desperdício de recursos naturais e humanos levados a cabo pela lógica capitalista do lucro; o segundo, promover a real *participação* dos “produtores associados”, com a conseqüente transferência progressiva do poder de decisão a estes, com vistas a transformá-los em *sujeitos do poder* de uma forma de atividade produtiva estruturada de maneira *não-hierárquica*; o terceiro princípio, o da *igualdade substantiva*, ilustrada historicamente na máxima socialista “de cada um conforme sua capacidade, a cada um conforme sua necessidade”, proposta lançada para substituir a igualdade meramente *formal* vigente no sistema do capital; o quarto princípio é o do *planejamento*, que deve ser realizado pelos produtores associados, no intuito de fazer vir à tona um modo de existência social que não agrida as condições materiais de existência e que torne possível a reprodução do gênero humano sobre o planeta numa perspectiva de *longo prazo*; o quinto princípio é do *crecimento qualitativo em utilização* dos produtos do trabalho, para que se possa combater a *destruição* totalmente perdulária que satisfaz as demandas do capital auto-expansivo; o sexto princípio diz respeito à *complementaridade entre os âmbitos nacional e internacional nas lutas pela emancipação humana*; o sétimo princípio refere-se à *unificação das esferas da reprodução material e da política*, que foram separadas pelo capital durante seu movimento auto-constitutivo; o oitavo e último princípio envolve, pois, a *educação*, formal e não formal, como

de controle *hierarquicamente estabelecida* sobre o trabalho, pode-se conseqüentemente negar essa estrutura e afirmar uma *nova forma – articulada horizontalmente* e calcada na *igualdade substantiva* - de organização da atividade produtiva.

A educação é, assim, parte de um projeto político-social - mediação coadunada com outras mediações - que deve progressivamente *negar* a sociabilidade cristalizada e *afirmar* uma alternativa viável em relação a ela. É esse movimento que constitui a crítica radical, a práxis revolucionária rumo à comunidade humana emancipada, a sociedade regulada pelos produtores livremente associados.¹¹³

É importante ressaltar essas questões, pois Mészáros volta a elas constantemente. É a *crítica teórico-prática* da ordem do capital que deve constituir a *forma* da educação transformadora. Não se pode ter equívocos quanto a isso. Sabemos, por exemplo, de algumas correntes de interpretação que propõem o “trabalho” como “princípio educativo” de uma educação emancipadora. Não vamos afirmar aqui que isso não possa ser tentado como alternativa às práticas estéreis atualmente estabelecidas no capitalismo - com divisão entre matérias e conteúdos, separação de teoria com a prática, etc. -, que só reproduzem a ordem vigente. Mas se esse “trabalho” for implementado e mantido de uma forma *hierarquicamente estruturada*, então não cumprirá com sua intenção revolucionária. Nesse sentido, se tivéssemos que estipular um “princípio orientador” para a educação socialista, talvez pudéssemos dizer que este deveria ser a *crítica radical do sistema do capital*, ou, para retomar as palavras de Mészáros, a *transcendência positiva da auto-alienação do trabalho* - e não meramente o “trabalho” tomado de maneira abstrata.

O mesmo vale para as linhas interpretativas que estabelecem que a tarefa precípua da educação é transmitir o “conhecimento universal” para as classes trabalhadoras. Talvez se possa, de fato, considerar isso algo desejável – parece-nos mesmo muito melhor que a proposta de desenvolvimento de “competências” para a pessoa se inserir acriticamente na dinâmica do mercado -, mas se esse “conhecimento universal” for trabalhado, como dissemos, da forma como se estabelece

alavanca para produzir o *desenvolvimento contínuo da consciência e dos valores socialistas* necessários para a realização da comunidade humana emancipada, uma educação que se converta, em última instância, em *auto-educação permanente* para uma sociedade que supere definitivamente as determinações *fetichistas* do sistema produtor de mercadorias.

¹¹³ Mais um ponto da obra de Mészáros que é difícil frisar suficientemente: seu conceito de *crítica*.

a dinâmica do capital – hierarquicamente estruturada, fetichista, alienante –, esta lógica de relações sociais será somente reproduzida, ao invés de superada.

Ora, Mészáros não autoriza nenhuma proposta de educação calcada meramente no ensino de “conhecimentos”, sejam estes de que ordem forem. O que ele propõe é o *ser consciente*, a *consciência de massa socialista*, e, ainda, uma “ideologia emancipadora”, “crítica”, o que não se faz exatamente com a difusão de “conhecimentos”, mas por meio de *uma prática adequada*. Não se pode, aqui, correr o risco de se cair num projeto “iluminista” de educação, revestido com uma terminologia marxista idealisticamente articulada. Erudição pode até ser algo desejável e útil para uma educação transformadora, mas ela *por si só* não é sinônimo de crítica, nem mesmo de consciência socialista. É perfeitamente possível haver, por exemplo, um sujeito qualquer repleto de “conhecimentos universais” - digamos que saiba as obras completas de Shakespeare (se é que se pode de fato considerar tal conteúdo como “universal”...) – e que *não seja consciente nem crítico* no sentido de negar a ordem do capital e afirmar a nova forma histórica. Uma educação transformadora é, em verdade, muito mais uma questão de *ideologia crítica* do que de “conhecimentos universais” – embora, evidentemente, uma coisa não exclua a outra.

A proposta de Mészáros é, parece-nos, mais radical e coerente, pois se orienta, justamente, pela *crítica* – ressaltemos mais uma vez: conjugação de *negação e afirmação* – do sistema de exploração de trabalho excedente hierarquicamente estruturado que constitui o capital. Exige, pois, uma ampla e profunda modificação de práticas e relações materiais – ou seja, dos *sistemas de mediações* atualmente estabelecidos -, que deve se dar com base no objetivo de transferir o *poder de decisão* sobre os processos sociometabólicos da humanidade para os produtores associados. Por isso, a reflexão sobre educação não pode se realizar meramente tendo-se em vista os ambientes *formais* de ensino, mas sim, sobretudo, as esferas *informais* de apropriação dos produtos históricos. Nessas duas “frentes de batalha”, ela necessita se estabelecer como prática que é, assim como a revolução, *permanente e auto-determinada*.

Nesse sentido, acreditamos poder dizer que a *teoria socialista da educação* deve ser concebida primeiramente como *teoria política*, isto é, como teoria da transformação revolucionária do mundo. É a crítica das mediações de segunda ordem do sistema do capital que nos dá, pois, a chave para a formulação de um projeto consistente de educação para um período histórico de transição, como o que vivemos atualmente.

*

Mais honra o meu estilo aquele que aprende como
superar o mestre.

Walt Whitman

Essas reflexões nos ajudam a aclarar mais a questão da *especificidade* da educação transformadora no pensamento de Mészáros, mencionada mais acima. O trabalho é um processo ininterrupto pelo qual os seres humanos *se apropriam* do mundo objetivo e *se objetivam* nessa mesma realidade. Em momentos históricos idos, a apropriação e a transmissão de conhecimentos se confundiam mesmo com a própria dinâmica do trabalho, isto é, não se separavam dele. Foi em virtude de determinadas circunstâncias históricas concretas que uma certa prática de “aquisição de conhecimentos” se apartou da atividade produtiva e se “cristalizou” como “educação”, como pedagogia, etc.

Numa sociedade emancipada, contudo, é razoável crer que essas duas formas de atividade não estejam mais desvinculadas entre si. Quando Mészáros fala, portanto, que “a educação é a própria vida”, está querendo propor, com isso, que nós não podemos mais conceber a educação como algo “à parte” de todos os outros âmbitos da atividade social, e que o que se nos impõe é a necessidade de rearticularmos essas esferas todas que a sociedade dividida em classes separou. Nesse sentido “ampliado”, a educação se confunde com a vida – porque o trabalho se confunde com a vida - e, mais, com a própria práxis revolucionária – isto é, com a práxis coletiva auto-consciente que supera a separação entre a economia e a política, entre a atividade produtiva e a decisão sobre os seus rumos.

Mas essa proposta que mescla a educação com a própria vida, e também com a práxis revolucionária, em Mészáros, é apenas um lado da moeda, o lado, por assim dizer, “geral” da educação. Há, também, nesse meio, um elemento específico, que fica claro em muitos pontos da obra do filósofo húngaro: a proposta da generalização de um *pensamento crítico*, como esclarecemos antes. Mas, crítico de que? Crítico *do capital* – e não somente do capitalismo -, e este ponto faz a diferença toda.

Isto deve ficar claro, a nosso ver, para que os educadores revolucionários não alimentem ilusoriamente a idéia da especificidade

da educação como “transmissão de conhecimentos” – mesmo porque, a rigor, a transmissão de conhecimentos pode ocorrer em praticamente qualquer âmbito da atividade social humana. Por exemplo: um sujeito que passe algumas horas pesquisando por conta própria na internet pode adquirir mais conhecimentos do que num semestre inteiro de faculdade, feito muitas vezes num ambiente hostil, maçante e enfadonho.

Não queremos dizer com isso – frisemos mais uma vez este ponto – que a transmissão de conhecimentos não possa, ou não deva, se dar num processo educacional transformador, nem que não haja uma diferença de saberes e de papéis que num primeiro momento se verificaria na relação entre professor e aluno. Afirmamos, isto sim, que tal coisa *pode ocorrer de início*, mas a prática envolvida precisa se orientar, *progressiva e permanentemente*, rumo a uma situação em que se minimize essa distância e, além disso, na qual o educando se torne cada vez mais autônomo frente ao educador, numa relação que, também, cada vez mais, seja vivida pelos sujeitos participantes de uma forma *horizontal*.

Tal prática é fundamental para a generalização do pensamento crítico – porque este, precisamente, não pode vir à luz a não ser se estiver, justamente, acompanhado por um conjunto de práticas e relações sociais correspondentes. Se o controle hierárquico da atividade vital é uma condição para a existência do capital, esse tipo de situação deve ser quebrado também por meio da atividade educacional. O pensamento crítico – do capital! -, enquanto negação de uma dada realidade e afirmação de uma nova, não pode ser “transmitido” do alto por quem quer que seja. Ele só pode ser construído em conjunto por meio de práticas conseqüentemente adotadas, no interior das quais, “educadores” e “educandos” perdem gradativamente – não de forma linear, mas no sentido da *Aufhebung* hegeliana – a condição de pólos opostos entre si. A especificidade do educador socialista, em resumo, é que ele trabalha por generalizar o pensamento crítico, mas o faz não “de cima”, e sim por meio de uma relação prática adequada – não só em ambientes formais, mas sobretudo informais - e fundamentalmente articulada com um projeto político mais amplo, com um sentido coerente, no qual pode ocorrer, sim, a “transmissão” de algum conhecimento.

*

Quereis saber
 como eu me faço
 ou de mim como eu me quero?
 é fácil:
 cultivo em mim os meus contrários
 e a síntese dos termos cultivo,
 sabendo que o canto é quando
 e a palavra é onde,
 e que ela o ultrapassa
 mais que o complementa.

Affonso Romano de Sant'Anna

É o projeto de crítica radical da sociedade do capital, como mencionamos, que nos impõe a necessidade de concebermos a educação dentro de uma perspectiva mais ampla, não só restrita às instituições formais, mas na qual todas as atividades sociais de interiorização do mundo passam para o centro das preocupações.

Como Marx demonstrou, os homens fazem a sua própria história a partir das condições legadas pelas gerações passadas. Constituem-se como tais através da sua práxis, das relações que estabelecem com os outros homens e com a natureza no seu movimento de vir-a-ser. Apropriam-se do mundo, incorporam-no às suas práticas sociais, modificam-no e criam uma nova realidade, interna e externamente, onde são impressas características humanas. Nesse contexto, ao longo da sua formação histórica, a humanidade, em razão de circunstâncias muito específicas, acabou por produzir um determinado conjunto de mediações de segunda ordem, essencialmente antagônico, que passou a controlar e a organizar os processos primários por meio dos quais o “real” era apropriado e transformado. O *capital* se tornou, assim, o responsável pela conformação da interiorização humana, e é tal estrutura, justamente, que tem de ser transcendida.

As formas de apropriação do mundo que o capital controla não se dão somente na escola ou na universidade, mas na vida como um todo. Por causa disso, a educação revolucionária não pode visar apenas os ambientes formais de ensino, mas sim se voltar para todas as outras atividades em que a interiorização (ou internalização) ocorre, a fim de produzir uma *contra-interiorização* radical. Não mais hierárquica,

fetichista, perdulária, destrutiva, e sim sustentável, cooperativa, consciente, emancipada, numa palavra, *socialista*. Por tal razão, uma educação alternativa só pode ser bem fundamentada se estiver amparada por uma *teoria política* concretamente produzida para fins específicos de confrontação de um sistema determinado de relacionamento social. Isto deve estar claro para os sujeitos envolvidos com atividades formais de ensino, pois eles necessitam ser capazes de fazer com que a sua instituição específica se abra para toda a sociedade, a fim de poder se articular com os movimentos materiais que visam superar a ordem do capital rumo à “nova forma histórica”.

A teoria de Mészáros é, portanto, uma defesa intransigente e sem concessões de que as instituições de ensino e seus participantes – educadores, educandos, trabalhadores da educação, comunidade escolar – entrem numa relação dialética com os processos políticos e sociais que, em nosso tempo, visam à construção do futuro emancipado da humanidade. Isto não significa, contudo, que tal teoria não diga algo digno de poder ser utilizado para orientar ações dentro do âmbito da escola ou da universidade. Por exemplo: se a atividade organizada pelo sistema fetichista de exploração de trabalho excedente é estruturada *hierarquicamente*, a prática superadora de tal conjunto de relações precisa se ordenar de modo diverso. Isso pode ocorrer tanto no que toca à própria estrutura institucional como no interior da sala de aula: um movimento progressivo de transcendência da forma da interiorização que se dá de acordo com a lógica do capital, para uma outra, não fetichista, horizontal, cooperativa, auto-determinada. É esse novo tipo de prática social que, implementado de modo adequado, torna possível a generalização do pensamento crítico do capital e a formação da consciência de massa socialista de que fala Mészáros.

A respeito dessas questões, vale dizer ainda que, apesar de ser um pouco mais raro no conjunto de sua obra, o tema da ação dos professores em sala de aula não é estranho ao pensamento do autor de *A educação para além do capital*. Nesse sentido, é útil mencionar duas de suas entrevistas recentes. Na primeira delas, ao receber o questionamento, “qual papel cabe ao professor da escola formal?”, o filósofo (2009 d) respondeu:

O grande desafio de nosso tempo é o de como ampliar as margens do pensamento crítico - tarefa para a qual tanto a educação formal quanto a não formal podem contribuir substantivamente. As pessoas que participam das instituições

educacionais formais podem dar sua importante contribuição de duas formas distintas, mas interligadas. Em primeiro lugar, podem fazer com que seus alunos estejam atentos para o papel vital da consciência crítica, remetendo os temas maiores da crise de nossa ordem social, contra a tendência dominante de evasão institucionalizada. Sem mencionar a autocomplacência pretensiosa do tipo Pangloss [*preceptor do jovem Cândido em Cândido e o Otimismo, de Voltaire (1694-1778), caracterizado por visão ingenuamente otimista dos homens e das coisas*], pregando que “vivemos no melhor de todos os mundos possíveis”.

Em segundo lugar, podem trabalhar com diversas outras pessoas que têm as mesmas preocupações, incluindo aqueles da mídia que se recusam a aceitar o papel apologetico a eles destinado, criando formas alternativas e estruturas auto-sustentáveis de educação. Devemos nos lembrar que nas fases iniciais do desenvolvimento do movimento trabalhista havia muitas experiências educacionais gerenciadas - com a finalidade de seu próprio desenvolvimento político e intelectual - pelos seus participantes. Uma das principais figuras do movimento socialista, Rosa Luxemburgo, foi professora de economia política em uma dessas escolas informais, de criação e sustentação autônomas.

As pessoas que atuam no campo da educação formal não podem desempenhar plenamente seu papel emancipador caso se mantenham isoladas desse potencial - viável na prática e socialmente necessário - de desenvolvimento educacional alternativo. Mas o que elas podem atingir juntas é de grande importância.

Na segunda entrevista, quando perguntado sobre “Como podem os professores universitários contribuir para o processo de ir para além do capital?”, Mészáros (2009 e, 537-8) assinalou:

Os professores universitários têm uma importante tarefa no sentido de desenvolver a consciência

sobre o que está agora em risco em nosso período histórico de crise sem precedente. Eles podem fazer isso se assumirem seu papel de *intelectuais críticos*, no sentido mais amplo do termo. Infelizmente, os termos “crítico” e “teoria crítica” não são somente freqüentemente mal usados, mas utilizados de uma forma bastante enviesada, seu uso é também “abusado” para propósitos apologéticos. Isso é feito quando se fala sobre a necessidade de engajamento crítico com as questões da atualidade, mas com a fala envolta em várias camadas de jargão acadêmico a tal ponto que, como resultado, até mesmo as próprias questões tornam-se irreconhecíveis e totalmente inadequadas para o objetivo de implementar qualquer mudança. Ao invés de intervir da forma exigida, a aparência de uma crítica academicamente respeitável – que afirma ver pelo menos três lados de uma moeda em particular – isenta as pessoas envolvidas de qualquer oposição real às questões debatidas. Assim, ao invés de crítica efetiva, temos uma curiosa forma de *acomodação* aos interesses subjacentes escusos. Tal “crítica” é, de certo ponto, uma parte integral da ideologia dominante e é generosamente promovida nesse sentido. [...]

Professores universitários podem fazer muito melhor do que isso. Eles deveriam não ter receio de acusações – tendenciosamente feitas contra eles pelos defensores da ordem estabelecida – pois, ao insistir na *relevância prática* das questões que eles levantam, eles são promotores de uma ideologia, enquanto a própria ideologia dominante firmemente arraigada se situa “acima da ideologia”. Essas são manobras bem estabelecidas do *status quo*, feitas para desarmar os adversários potenciais não por argumentos, mas por meio de uma desqualificação falaciosa e prevista. O que deve ser claramente e fortemente expresso pelos professores universitários genuinamente críticos é (1) que não é possível produzir mudança *juntando aqui e acolá* a ordem cultural e social dada, como já demonstrado de forma conclusiva pelo completo fracasso do passado reformista, já que a

crise estrutural profunda de nosso tempo exige uma *transformação abrangente sem paralelos*; e (2) que as próprias questões tornem a intervenção prática defendida, em um sentido *substantivo* e não somente convenientemente *formal*, extremamente *urgente*. Pois em nosso tempo não estamos somente testemunhando o mais irresponsável ataque à natureza feito pela ordem metabólica social indefensável do capital, mas também o surgimento e busca de guerras genocidas como tentativa absurda de superar a crise estrutural do sistema.

E, finalmente, quando perguntado acerca de qual o papel dos educadores sociais comprometidos com a transformação dos processos sociais que regem atualmente o metabolismo da humanidade, o filósofo húngaro (ibid., 538-9) asseverou:

O compromisso dos educadores com os movimentos sociais e seu dedicado trabalho em ajudar a aumentar a influência desses movimentos em nossa sociedade podem ter um papel importante positivo hoje. Já que estamos sujeitos à crise estrutural do modo do capital de reprodução metabólica em geral, as instituições tradicionais que tomam as decisões políticas, como regra, fracassam em atender a esse desafio. Ao contrário, eles tendem à inércia das determinações quase automáticas do sistema, completamente em sintonia com os interesses escusos dominantes, independentemente de quão desastrosas as conseqüências possam ser. Movimentos sociais, a exemplo do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), oferecem a perspectiva da alternativa positiva possível nesse aspecto no domínio da atividade. [...]

É, portanto, muito importante colaborar com as pessoas que têm um papel militante em movimentos sociais como o MST, para fortalecer sua posição e estender a influência de sua atividade na sociedade como um todo. Há também tarefas educacionais vitais que devem ser diretamente feitas nesse sentido, de tal forma a

estabilizar e reforçar as comunidades do MST específicas e fazer de seu funcionamento normal – incluindo o desenvolvimento intelectual e humano das gerações mais jovens – um funcionamento sustentável e positivamente satisfatório. Neste sentido, educadores que se comprometem a trabalhar com grande dedicação em tais movimentos são realmente parte de uma iniciativa que certamente contribui, em tempo devido, para uma mudança histórica significativa.¹¹⁴

¹¹⁴ Apesar de, na obra de Mészáros, como dissemos, não serem muito numerosas as referências positivas às práticas educativas formais – sejam elas no âmbito da escola ou da universidade – as passagens acima citadas mostram que o filósofo húngaro não está alheio ao tema e não desconsidera sua importância. Acreditamos que são justamente tais reflexões que permitem que estimulemos um profícuo diálogo e intercâmbio crítico entre as suas proposições e as teorias de outros pensadores situados do lado emancipador da luta de classes. Um destes, segundo nosso entendimento, seria o psicólogo marxista soviético Lev Semionovitch Vigotski, que teorizou amplamente, nas décadas de 1920 e 1930, sobre a aprendizagem e o desenvolvimento psicológico, centrando sua análise, dentre outras coisas, sobre o tema da *internalização*. Em um de seus textos mais instigantes, *Psicologia concreta do homem* - um manuscrito de 1929 - Vigotski defendeu a tese de que as relações que constituem as funções psicológicas complexas – ou *superiores*, isto é, aquelas que os seres humanos controlam conscientemente - são *internalizações* das *relações reais*, estabelecidas entre pessoas em sociedade. É por essa razão que toda função psicológica complexa aparece em cena, no indivíduo, *duas vezes*, em dois planos – primeiro, social; depois, psicológico: “primeiro entre as pessoas como categoria interpsicológica, depois – dentro da criança” (2000, 26). A passagem “de fora para dentro”, isto é, a *internalização* – ou *interiorização* -, da relação social, por ser um *movimento ativo*, transforma o processo, *sintetiza-o*. Nesse contexto, continua o psicólogo soviético: “paráfrase de Marx: a natureza *psicológica* da pessoa é o conjunto das relações sociais, *transferidas para dentro e que se tornaram funções da personalidade e formas da sua estrutura*” (ibid., 27). As operações psicológicas são sempre originadas, então, a partir da influência social sobre o indivíduo, com ajuda de mediações, e se estabelecem primeiramente na forma de *relação entre duas pessoas*. A forma dessas operações é, por assim dizer, *a união de duas pessoas em uma pessoa*, ou, noutras palavras, a atividade de *sintetização interna* (psicológica) de uma relação externa (social). Daí Vigotski estabelecer que: “A sócio-gênese é a chave para a conduta superior” (ibid., 31). Em um outro escrito, igualmente instigante e esclarecedor, o célebre psicólogo marxista desenvolveu mais ainda tais idéias. Trata-se do 4 ° capítulo de *A formação social da mente*, intitulado de *Internalização das funções psicológicas superiores*. Nessa obra, o autor aprofunda, detalha e esclarece, justamente, o que consiste o processo de *internalização*. Leiaamos, pois, uma passagem lapidar da teorização do genial psicólogo marxista: “Um bom exemplo desse processo [de *internalização*] pode ser encontrado no desenvolvimento do gesto de apontar. Inicialmente, este gesto não é nada mais do que uma tentativa sem sucesso de pegar alguma coisa, um movimento dirigido para um certo objeto, que desencadeia a atividade de aproximação. A criança tenta pegar um objeto colocado além de seu alcance; suas mãos, esticadas em direção àquele objeto, permanecem paradas no ar. Seus dedos fazem movimentos que lembram o pegar. Nesse estágio inicial, o apontar é representado pelo movimento da criança, movimento este que faz parecer que a criança está apontando um objeto – nada mais que isso. Quando a mãe vem em ajuda da criança, e nota que o seu movimento indica alguma coisa, a situação muda fundamentalmente. O apontar torna-se um gesto para os outros. A tentativa mal-sucedida

da criança engendra uma reação, não do objeto que ela procura, *mas de uma outra pessoa*. Conseqüentemente, o significado primário daquele movimento mal-sucedido de pegar é estabelecido por outros. Somente mais tarde, quando a criança pode associar o seu movimento à situação objetiva como um todo, é que ela, de fato, começa a compreender esse movimento como um gesto de apontar. Nesse momento, ocorre uma mudança naquela função do movimento: de um movimento orientado pelo objeto, torna-se um movimento dirigido para uma outra pessoa, um meio de estabelecer relações. *O movimento de pegar transforma-se no ato de apontar*. Como conseqüência dessa mudança, o próprio movimento é, então, fisicamente simplificado, e o que resulta é a forma de apontar que podemos chamar de um verdadeiro gesto. De fato, ele só se torna um gesto verdadeiro após manifestar objetivamente para os outros todas as funções do apontar, e ser entendido também pelos outros como tal gesto. Suas funções e significado são criados a princípio, por uma situação objetiva, e depois pelas pessoas que circundam a criança” (1990, 63-4). Portanto, um determinado gesto é, de início, “bruto”, sem significado, um movimento que se pode chamar de “*em si*”. Em seguida, uma pessoa “madura”, isto é, que possui as funções psicológicas superiores desenvolvidas, que já internalizou signos e controla conscientemente seu comportamento, atribui um significado ao movimento da criança. O ato se torna, então, *para outro*. Finalmente, a criança internaliza o significado e passa ela mesma a, toda vez que deseja realizar tal ação, controlá-la voluntariamente. É o momento em que o ato é *para si*. Temos, então, que: *em si, para outro, para si* consiste no esquema geral do processo de internalização e de construção das funções psicológicas superiores, da unidade consciente entre pensamento e ação. A internalização é, portanto, um processo de reconstrução psicológica da atividade social tendo por base as operações com mediadores especiais, os *signos*. Os signos, existentes primeiro no plano da relação interpessoal, são radicalmente modificados e reconstruídos interiormente. Ainda em *A formação social da mente*, Vigotski delinea raciocínios sobre as conseqüências e implicações de suas pesquisas para a *prática pedagógica* – especificamente nos capítulos 7 e 8, sobre o brinquedo e a escrita, respectivamente. O mesmo se dá em outros lugares, quando o psicólogo marxista teoriza sobre a *zona de desenvolvimento proximal* e a importância do papel da imitação na aprendizagem. Cabe aqui a questão: seria possível que tais idéias, assimiladas criticamente, enriquecessem o arcabouço mézármano na tentativa de formulação de uma teoria da educação transformadora radical e verdadeiramente consistente? Infelizmente, não dispomos de espaço para desenvolvermos maiores reflexões sobre esses importantes assuntos. De qualquer forma, vale a pena mencionar ainda que, em um de seus estudos mais importantes, o clássico *A construção do pensamento e da linguagem* (2001), Vigotski demonstra detalhadamente como se dá a internalização em relação a essas duas fundamentais funções psicológicas humanas. A fala, diz ele, é, num primeiro momento, social. Em seguida, passa por um estágio intermediário, a chamada *linguagem egocêntrica*. Só depois é que ela se torna linguagem interior. Enquanto a fala não é internalizada ela não serve de instrumento do pensamento. O instrumento que a criança utiliza são *os outros*, fazendo apelos verbais a estes para que lhe satisfaçam as necessidades. A esta fala, o psicólogo marxista chama de *discurso socializado*. Depois de interiorizada a linguagem, a criança se torna capaz de apelar para si mesma na resolução de um problema. O discurso agora é *interior*. Desse modo, a linguagem adquire uma *função planejadora*. É como se a criança estabelecesse, interiormente, um diálogo consigo mesma em busca da solução de um desafio. A comunicação, bem como as ações em geral, que antes eram algo “desorganizado”, tornam-se comunicadas a partir do interior, a partir do pensamento tornado *verbal*. Para finalizar, devemos dizer ainda que, segundo Vigotski afirma no 5º volume de suas *Obras escogidas* (1997), o esquema geral desses processos de internalização, de aprendizagem e de desenvolvimento psicológico vale também para as assim chamadas *pessoas com necessidades educativas especiais*, fato que acarreta suas devidas implicações no plano pedagógico (esta breve menção à *educação especial* é para lembrar que esse ramo específico da atividade educativa também deve merecer atenção por parte dos educadores revolucionários).

*

Há homens que lutam um dia, e são bons.
 Há outros que lutam um ano, e são melhores.
 Há aqueles que lutam muitos anos, e são muito bons.
 Mas há os que lutam por toda a vida: estes são os imprescindíveis.

Bertolt Brecht

Tais foram, pois, os resultados a que chegamos a partir da pesquisa sobre o conceito de educação em István Mészáros, construído em íntima relação com sua teoria social e política. Devido às limitações de nossa capacidade crítica e investigativa, entregamos ao público um trabalho certamente repleto de lacunas. Seguimos, contudo, o conselho de Paul Baran: “é melhor tratar imperfeitamente o que é importante do que atingir habilidade extrema no trato de questões irrelevantes” (1984, 51).

Apesar disso, cremos que os elementos aqui tratados a respeito das formulações teóricas do ilustre pensador húngaro podem ter alguma valia para as lutas pela emancipação humana no século XXI. Serão essas idéias ouvidas? Conseguirão novamente os trabalhadores perceber que “é só porque estão de joelhos que os grandes lhes parecem grandes”, e então compor uma força material, organizada e coesa, a fim de se levantar e confrontar a estrutura de relacionamento social que lhes aprisiona e oprime? Sem cair em desvarios ingênuos sobre facilidades ou pretensas “inevitabilidades” do caminho, guardamos somente uma profunda *esperança* nessa possibilidade e assumimos de corpo e alma a *aposta* conseqüente.

Queremos fazer, por fim, uma última reflexão acerca de nosso objeto de estudo: por tudo o que foi exposto até agora sobre o pensamento de Mészáros, de que maneira seria possível resumir, em breves palavras, sua concepção sobre a educação transformadora, radicalmente crítica, urgentemente necessária para a definitiva superação da ordem do capital rumo à comunidade dos homens e mulheres emancipados? Cremos, pois, que existam algumas passagens de sua extensa obra - de textos seus menos conhecidos - que se adequam

a um propósito sintetizador de maneira bastante eficaz.

A primeira delas é de um artigo escrito em homenagem a Paul Sweezy, trazido à luz logo após o falecimento deste grande intelectual marxista. Mészáros afirma, de forma contundente, que esse excepcional economista norte-americano havia levado, sem sobra de dúvida, “uma vida plenamente vivida: uma vida dedicada até o fim ao serviço do nosso futuro socialista” (2004). Há que se ressaltar bem aqui o profundo significado que o filósofo húngaro está atribuindo a tais palavras: uma vida na qual nos recusamos a perder aquilo que nos define como humanos - a possibilidade de nos auto-determinarmos conscientemente - e em que lutamos para afirmar essa causa que transcende a nossa restrita e limitada individualidade – a completa emancipação das classes trabalhadoras -, é uma vida que, nas circunstâncias atuais, é *plena* – e, portanto, *digna de ser vivida*. Não há que se preocupar, portanto, em se isolar da comunidade humana, em *ter* mais, em tomar o outro como concorrente ou como meio para a realização dos nossos fins individuais, em competir desmesuradamente, em adquirir muitas posses e luxos, em ocupar posições sociais e status desprovidos de maior significação quando comparados com o potencial para a realização de *uma totalidade de manifestações humanas de vida*. Uma vida plenamente vivida, certamente, se assenta sobre princípios éticos, políticos e existenciais bem diversos.

Nesse sentido, a passagem supra-citada sobre Sweezy é perfeitamente complementada com um comentário realizado acerca da célebre figura intelectual e política de Jean-Paul Sartre, sobre o seu irrestrito *engajamento* em relação aos assuntos humanos, atitude esta que lhe permitia desafiar, “com orgulho e dignidade imensos, toda e qualquer instituição que se interpusesse entre ele e a realização dos valores que prezava” (1991, 15). Como afirma Mészáros (*ibid.*, 16),

É esse *engajamento apaixonado com os assuntos do mundo conhecido* [grifo nosso], o “Finito” (ao contrário da perseguição ilusória da “imortalidade” literária), que atua como poderoso catalisador no presente, e como uma medida do feito que vincula o presente ao futuro. Não o futuro remoto, sobre o qual o indivíduo vivo não tem qualquer espécie de controle, mas o futuro imediato, aquele que está a nosso alcance e que, por isso, modela e estrutura nossa vida presente. Fora de tal engajamento com a própria, ainda que sofrida, temporalidade, o que existe é apenas o

mundo da evasão e da ilusão. “Esta é a medida que propomos ao escritor: enquanto seus livros despertarem irritação, mal-estar, vergonha, ódio, amor, mesmo que nada mais seja que uma sombra, ele viverá. Depois disso, o dilúvio. Defendemos uma ética e uma arte do finito”, diz Sartre. E, em todos os sentidos, ele vive de acordo com essa sua medida.

Parece-nos evidente que Mészáros não se restringiria em recomendar tal atitude somente aos planos da ética e da literatura, e sim, sobretudo, aos da política e da educação. Pois é esse mesmo *engajamento* – homólogo à “vida plenamente vivida” de Sweezy - que pode servir como matriz para algumas características que se fazem cada vez mais imprescindíveis aos revolucionários do presente, principalmente em um contexto de tremenda crise social como o que vivemos. E as primeiras dessas características talvez fossem o “conjunto de crenças firmemente mantidas” aliadas a “um *ego* muito forte”, que, conforme Mészáros assinala, permitiam a Sartre desafiar tão corajosamente a ordem estabelecida de seu tempo. Segundo as palavras do filósofo húngaro (*ibid.*, 18),

Não há dúvida de que Sartre possui ambas as coisas. A articulação da obra de toda sua vida caracteriza-se por um orgulho e uma dignidade imensos. Pois quê poderia ele ter realizado com humildade dentro de um ambiente hostil? “É preciso um orgulho insano para escrever – só é possível permitir-se ser modesto depois de se haver enterrado o orgulho em sua obra”, escreve Sartre.

Esse mesmo orgulho e essa mesma dignidade - por sua vez, causadores e produtos do seu engajamento radical, que levava o filósofo francês a “levantar questões a respeito de tudo” e a “desafiar a humanidade como um todo”, sendo essa a matéria e o substrato, na sua visão, de uma escrita, de uma arte e de uma postura existencial verdadeiramente críticas - devemos, os revolucionários do século XXI, aprender a ter. A consequência de tal decisão – ou *projeto fundamental* - é comentada magnificamente por Mészáros (*ibid.*, 18-9) da seguinte maneira:

Não é uma decisão nada fácil assumir a carga desse desafio, e fazê-lo conscientemente, como é o caso de Sartre. Uma vez, porém, que o projeto fundamental do escritor se define nesses termos, ele não pode esquivar-se à magnitude de sua tarefa sem perder a própria integridade (ou autenticidade). Aconteça o que acontecer, tem de articular as preocupações de sua época como um todo e não afastar-se delas.

Sua visão do *todo* traz consigo a lembrança permanente de sua própria responsabilidade por isso *tudo*. Mesmo que se queira absolvê-lo dessa responsabilidade, ele deve, questionando *todas as coisas*, afirmar e reafirmar seu direito inalienável de assumir a carga da *responsabilidade total*. Por “sua época como um todo” e “pela humanidade como um todo”. Eis porque não pode deixar de ser *intransigente* numa era dominada pela evasão e pelo subterfúgio, pela acomodação e pela fuga; em suma, pela auto-segurança institucional reificada, ao invés de enfrentar e atracar-se com as contradições que, em sua irresolução crônica, faz antever finalmente a perspectiva de um suicídio coletivo. E uma vez que essa verdade desagradável não consegue penetrar ouvidos ensurdecidos pelo ruído autocomplacente da acomodação confortável, a não ser mediante o grito mais alto possível da voz da intransigência, a intransigência moral e intelectual não acomodada (que não se deve confundir com a busca facciosa de um estreito interesse pessoal) torna-se a virtude fundamental da época, um *sine qua non* da realização significativa.

A mesma intransigência intelectual e moral, junto com o orgulho desafiador, a dignidade potencializadora de energias, o engajamento radical com os assuntos humanos e com a causa generalizada da emancipação, todas estas qualidades devem se constituir em parâmetros para orientar a política e a educação revolucionárias no século XXI. O bom educador socialista, certamente, é aquele que inspira tais virtudes.

7 APÊNDICE - COMO RASTROS PELO MAR: COMENTÁRIOS ACERCA DO MÉTODO DESTA PESQUISA

Caminante, son tus huellas
el camino, y nada más;
caminante, no hay camino,
se hace camino al andar.
Al andar se hace camino,
y al volver la vista atrás
se ve la senda que nunca
se ha de volver a pisar.
Caminante, no hay camino,
sino estelas en la mar.

Antonio Machado

Em seu longo estudo sobre a relação dialética entre a história e as teorias que daí emergem a fim de tentar interpretar essa mesma história,¹¹⁵ István Mészáros estabelece que os métodos têm, necessariamente, um *fundamento social*. Mas essa fundamentação não se dá em nível de conteúdo, e sim no âmbito da estrutura (ou *forma*) da sociedade, que se expressa sempre na estrutura (ou *forma*) do método utilizado. Na breve passagem que transcrevemos a seguir, o filósofo húngaro (2009 c, 9) explica sua tese, centrando a análise no caso específico das determinações levadas a efeito pelo sistema de controle sociometabólico do capital:

Como sabemos, a *formação social* dominada pelo poder do capital estende-se ao longo de um amplo período social cujo fim ainda não está à vista. Contudo, *além das mudanças materiais de vasto alcance que caracterizam a fisionomia intelectual das fases específicas do desenvolvimento do sistema capitalista, há também algumas grandes continuidades.*

São estas últimas, em específico, que circunscrevem os grandes parâmetros

¹¹⁵ Trata-se do livro *Estrutura social e formas de consciência: a determinação social do método*, de 2009.

metodológicos, de acordo com as circunstâncias da era do capital como um todo, com características identificáveis de forma nítida. [...]

[Desse modo,] compreende-se que as fases particulares do desenvolvimento socioeconômico são marcadas por significativas inovações teóricas e metodológicas, de acordo com as circunstâncias em modificação. *É importante salientar, porém, que todas essas mudanças metodológicas e transformações teóricas têm de se acomodar em relação aos limites restritivos da moldura estrutural comum que define a época em sua totalidade* [grifos nossos].

Para Mészáros, portanto, as *formas* dos métodos são estruturalmente homólogas às *formas* das sociedades das quais eles são expressão. Em nossa formação social atual, por exemplo, segundo o filósofo, podemos verificar plenamente como isso se dá: o sistema do capital se modifica com o tempo (“mudanças materiais de vasto alcance”), em virtude de suas próprias contradições internas. Contudo, apresenta algumas continuidades em sua estrutura, e são estas que, justamente, “circunscrevem os grandes parâmetros metodológicos” das produções teórico-sociais significativas do período histórico em que nos situamos.

Mészáros (ibid., 10) afirma, ainda, para complementar sua reflexão, que

os parâmetros metodológicos fundamentais das épocas históricas são circunscritos pelos *limites estruturais últimos* de sua força dominante de controle sociometabólico e, como tal, são definidos segundo as potencialidades (e, evidentemente, também de acordo com as limitações) inerentes ao modo dominante de atividade produtiva e à correspondente distribuição do produto social total.

Assim, são os limites estruturais do *sistema de controle estabelecido sobre o metabolismo social* que se expressam nas principais características metodológicas - e nas teorias - que surgem numa conjuntura histórica concreta.

Nesse contexto, o filósofo húngaro faz questão de ressaltar que

a determinação social do método não acontece de maneira unilateral, nem mecânica. Trata-se, em verdade, de uma *ação recíproca* entre as práticas sociais e as suas formas de representação. Conforme suas palavras (ibid., 11),

a complexa dinâmica do desenvolvimento histórico só pode ser propriamente compreendida com base em uma *reciprocidade dialética*. É precisamente assim que Marx caracterizava, já em uma de suas primeiras obras, *A ideologia alemã* – numa vigorosa crítica da abordagem idealista que na época predominava nos debates filosóficos –, sua visão da “*ação recíproca*”, que está em evidência entre os diversos fatores e forças que constituem o complexo social total.¹¹⁶

A determinação social do método também não consiste numa *imposição* aos intelectuais das determinações realizadas pelo sistema do capital. O que ocorre, de fato, é que os acadêmicos, cientistas e filósofos, vivendo sua vida inteira enredados nas relações sociais capitalistas, acabam formando o seu aparato cognitivo e sensível por meio da *internalização* dessas mesmas relações, fato que resulta na elaboração de uma *ideologia* que irá permanecer na base do modo como os pesquisadores investigam e teorizam sobre o seu “objeto” histórico específico.¹¹⁷

¹¹⁶ Vale a pena mencionar a passagem citada por Mészáros, onde Marx e Engels estabelecem a reciprocidade entre a sociedade e suas formas de consciência. O trecho destacado é o seguinte: “Essa concepção da história [isto é, a concepção materialista] consiste, portanto, em desenvolver o processo real de produção a partir da produção material da vida imediata e em conceber a forma de intercâmbio conectada a esse modo de produção e por ele engendrada, quer dizer, a sociedade civil em seus diferentes estágios como o fundamento de toda a história, tanto a apresentando em sua ação como Estado como explicando a partir dela o conjunto das diferentes criações teóricas e formas da consciência – religião, filosofia, moral, etc. etc. - e em seguir o seu processo de nascimento a partir dessas criações, o que então torna possível, naturalmente, que a coisa seja apresentada em sua totalidade (*assim como a ação recíproca entre esses diferentes aspectos*) [grifo nosso]” (MARX e ENGELS, apud Mészáros, ibid., 11).

¹¹⁷ Sobre o modo como se dá a internalização das relações sociais que formam o aparato cognitivo e sensível dos pesquisadores, Mészáros dá a seguinte explicação: “A determinação social do método não significa – e não pode significar – que a posição metodológica e ideológica correspondente ao ponto de vista do capital seja *imposta* aos pensadores em questão [isto é, aos teóricos que representam os interesses capitalistas], incluindo as figuras mais destacadas da economia política burguesa e da filosofia. Eles próprios *incorporam-na* ativamente *como sua*, ao longo da articulação – e do processo criativo dessa articulação – da posição que integra os *interesses* fundamentais, bem como os valores, de uma ordem socio-reprodutiva com a qual se identificam. Eles são *participantes conscientes* numa

Para Mészáros, então, os parâmetros metodológicos das épocas históricas particulares são determinados pelos *limites estruturais últimos* da sua força de controle sociometabólico dominante, “em conformidade com o tipo prevalecente de atividade produtiva e a correspondente modalidade de distribuição. Qualquer tentativa teórica de escapar dessas determinações, na equivocada busca de ‘metateorias’ evasivas, pode apenas prejudicar o empreendimento filosófico” (ibid., 17). Isso significa que não se pode discutir o método sem compreender a estrutura *real* da qual ele é uma reprodução *ideal*. Em outras palavras, elaborar o conjunto de categorias intelectuais que permitem mediar e apreender concretamente um determinado “objeto” exige que se discuta, concomitantemente, a formação social – o conjunto de suas mediações práticas específicas constituintes – de onde o próprio método deverá se originar. Como afirma o autor de *Estrutura social e formas de consciência*, “uma concepção apropriada da *mediação* em qualquer campo de análise é impensável sem uma apreensão *abrangente* do campo de estudo em questão, quer pensemos na ‘metaética’ ou na metodologia em geral” (ibid., 17).

Claro está, portanto, que a discussão do método exige o delineamento das mediações que permitem a apreensão teórica de um ser concreto determinado. Tais mediações intelectuais (*abstrações*), por sua vez, nesse processo, não podem ser concebidas fora da sua relação com as mediações práticas que definem a sociedade específica a ser estudada e que lhes servem de fundamento real. É nesse sentido que Mészáros (ibid., 277) afirma que

Com relação ao método, a *mediação* é a categoria mais importante tanto teórica como prática em nossa época de transição histórica. Não pode haver surpresa nisso. Teórica porque em vista da magnitude do desafio que temos de enfrentar, nada pode ser conquistado com êxito sem uma concepção *intelectualmente coerente* e verdadeiramente *abrangente* da mediação. E, na prática, porque é impensável instituir na ordem

empreitada que sempre envolve o conflito e o confronto com os defensores de conjuntos de valores potencialmente rivais – ainda que os interesses sociais correspondentes não sejam (ou não possam ser, em virtude da imaturidade histórica das forças sociais relevantes) inteiramente explicitados por seus adversários -, pois mesmo a *ideologia dominante* mais arraigada jamais pode ser *absolutamente dominante*. Em outras palavras, não é possível que ela seja tão completamente dominante a ponto de poder ignorar inteiramente uma posição alternativa que tenha ao menos o potencial de adquirir um grande alcance (ibid., 12).”

social estabelecida as mudanças qualitativas exigidas sem adotar as formas apropriadas de *mediação prática* que podem fazer historicamente viável no futuro nosso iniludível modo de reprodução sociometabólica – como seres *mediados* por si próprios da natureza que devem assegurar até no mais longo prazo suas condições de existência numa interação plenamente adequada com a natureza.

Assim, se o método constitui um conjunto de mediações intelectuais fundado historicamente, o ponto de partida para sua elaboração deve ser, justamente, a análise crítica das *mediações reais* estabelecidas pelos homens para a efetivação do seu processo de reprodução sociometabólica. Como estabelece, mais uma vez, Mészáros (ibid., 261),

Qualquer solução apontando na direção da alternativa hegemônica historicamente sustentável do trabalho, vislumbrada através do inevitável período de transição, deve partir das condições *realmente dadas* da ordem sociometabólica dominante, com suas premissas e seus imperativos práticos frequentemente ocultos mas impostos de modo fetichista. Uma abordagem metodológica válida da teoria de transição exigida nesse sentido é viável apenas se satisfizer duas condições necessárias: (1) a clara definição de seu ponto de partida em relação às determinações *objetivas* do arcabouço estrutural *efetivamente dado* da sociedade, com suas contradições realmente existentes e antagonismos inextirpáveis (o que implica, de maneira evidente, a crítica de suas conceituações tendenciosas e, especialmente na fase descendente do desenvolvimento do sistema, a distorção cada vez mais apologética do estado de coisas historicamente dado a partir da perspectiva privilegiada, serviente a si mesma, do capital); (2) a indicação dos traços gerais da *alternativa hegemônica do trabalho sustentável a longo prazo* à ordem estabelecida.

Se partirmos, como preconiza o filósofo, das condições

materiais dadas, e objetivando a “alternativa hegemônica do trabalho sustentável a longo prazo”, devemos fazer, então, uma diferenciação. Para se compreender as “determinações *objetivas* do arcabouço estrutural *efetivamente dado* da sociedade”, é preciso entendê-las como um conjunto de distintas – embora concretamente articuladas – mediações de *primeira* e de *segunda ordem* e a forma específica de relação que ocorre entre ambas essas instâncias. É isto o que está na base da *reorientação do método* levada a cabo por Marx. Como explica Mészáros (ibid., 192),

O ponto de partida necessário nesse aspecto, para a reorientação do método herdado do passado, é *submeter a uma crítica radical a modalidade estabelecida de mediação de reprodução social sob o domínio do capital* [grifo nosso]. Esse ponto pode ser resumido a partir da diferença fundamental entre *mediações de primeira e de segunda ordem*. Estas, como as conhecemos, são *mediações irremediavelmente antagônicas*, constituindo um sistema de controle sociometabólico que precisa ser superado em sua totalidade, como um “sistema perversamente orgânico”, e substituído por sua *alternativa hegemônica*, constituída e consolidada, novamente, como um *sistema orgânico* historicamente viável e totalmente cooperativo.

Isto quer dizer que o método que Marx elaborou para suas pesquisas é *qualitativamente diferente* do método que herdou dos economistas políticos, seus antecessores. O autor de *O capital* promoveu, como explica Mészáros, uma *reorientação* do método baseada não somente na crítica dos procedimentos teóricos levados a cabo por seus adversários intelectuais burgueses, mas também numa profunda análise das mediações *reais* das quais aquelas categorias eram a expressão. É por isso que discutir *método*, enquanto um determinado conjunto de *mediações teóricas* – ou de *abstrações* –, exige o debate sobre as relações *práticas* que mediam o processo de reprodução sociometabólica estabelecido entre os homens e a natureza. O ponto de partida de Marx foi, portanto, a crítica radical da modalidade de mediações *reais* estabelecidas com o fim de atender às exigências do sistema do capital.

Deve-se entender, então, o seguinte: de acordo com Marx, como

esclarece Mészáros, existem mediações que são constituintes inelimináveis da existência humana por sobre a terra. Essas *mediações de primeira ordem* são necessárias para todas as formas viáveis de reprodução social e existirão enquanto as sociedades humanas habitarem a superfície do globo - ainda que venham a possuir, por causa das condições históricas, configurações diversas.

Na esteira do filósofo alemão, Mészáros (ibid., 192) define assim a essência de tais mediações de primeira ordem:

1. a regulação necessária, mais ou menos espontânea, da atividade biológica reprodutiva e o tamanho da população sustentável, em conjunção com os recursos disponíveis;
2. a regulação do processo de trabalho por meio do qual o necessário intercâmbio da comunidade com a natureza possa produzir os bens necessários para a satisfação humana, como também as ferramentas de trabalho, empreendimentos produtivos e conhecimento apropriados pelos quais o próprio processo reprodutivo possa ser mantido e aprimorado;
3. o estabelecimento de relações de troca adequadas sob as quais as necessidades historicamente cambiantes dos seres humanos possam ser interligadas com o propósito de otimizar os recursos naturais e produtivos disponíveis – incluindo os culturalmente produtivos;
4. a organização, a coordenação e o controle da multiplicidade de atividades por meio das quais as exigências materiais e culturais do processo de reprodução sociometabólico bem-sucedido de comunidades humanas progressivamente mais complexas possam ser asseguradas e protegidas;
5. a alocação racional dos recursos materiais e humanos disponíveis, lutando contra a tirania da escassez por meio da utilização econômica (no sentido de economizar) dos modos e meios de reprodução da sociedade dada, na

medida do viável sobre a base de um nível de produtividade alcançável e dentro dos limites das estruturas socioeconômicas estabelecidas;

6. e a promulgação e a administração de regras e regulamentos da sociedade dada como um todo, em conjunção com outras funções e determinações primárias mediadoras.

Tais mediações, que compõem a assim chamada *atividade produtiva* humana e respondem primariamente pelo intercâmbio do metabolismo dos homens entre si e dentre estes e a natureza, estão presentes, necessariamente, em todo tipo de formação social. Contudo, o que define uma sociedade específica não são essas mediações de primeira ordem e sim o arranjo específico que os seres humanos dão a elas, em cada época, em conjunção com as *mediações de segunda ordem* (estas, sim, criadas historicamente, e variáveis, portanto, conforme o contexto em que se inserem).

Mészáros explica ainda que, na era em que vivemos, as mediações de segunda ordem do capital dominam e subordinam hierarquicamente as mediações de primeira ordem da atividade produtiva, compondo, assim, uma situação *fetichista* em que o trabalho passa a ser completamente controlado, a fim de satisfazer às exigências de reprodução do capital.

O sistema do capital é constituído, enfim, por um conjunto específico de mediações de segunda ordem, que é resumido pelo filósofo húngaro (ibid., 193) com as seguintes palavras:

1. a família nuclear articulada como o “microcosmo” da sociedade, o qual, além de seu papel na reprodução da espécie, participa em todas as relações reprodutivas do “macrocosmo” social, incluindo a mediação necessária das leis do Estado para todos os indivíduos e, assim, diretamente necessária também para a reprodução do Estado;
2. os meios de produção alienados e suas “personificações” por meio das quais o capital adquire “vontade férrea” e consciência rígida, estritamente demandado a impor sobre todos a conformidade com relação às exigências objetivas desumanizantes da ordem

sociometabólica dada;

3. o dinheiro assumindo uma multiplicidade de formas mistificantes e progressivamente mais dominantes no curso do desenvolvimento histórico, chegando ao domínio total do sistema monetário internacional dos dias de hoje;
4. objetivos de produção fetichistas, submetendo de uma forma ou de outra a satisfação de necessidades humanas (e a provisão correspondente de valores de uso) aos imperativos cegos da expansão e acumulação do capital;
5. trabalho estruturalmente divorciado da possibilidade de controle, seja nas sociedades capitalistas, nas quais deve funcionar como trabalho assalariado coagido e explorado pela compulsão econômica, seja sob o controle pós-capitalista do capital sobre a força de trabalho politicamente dominada;
6. variedades de formação de Estado do capital em seus terrenos globais, nos quais podem confrontar-se uns contra os outros (por vezes com os mais violentos meios, deixando a humanidade à beira da autodestruição), como Estados nacionais orientados a si mesmos;
7. e o descontrolado *mercado mundial* em cuja estrutura os participantes, protegidos por seus respectivos Estados nacionais por meio das relações de poder dominantes, devem se acomodar às precárias condições de coexistência econômica enquanto se empenham em obter a mais alta vantagem praticável para si ao ludibriar suas contrapartes concorrentes, aqui lançando inevitavelmente as sementes de mais conflitos destrutivos.

Essa sobredeterminação específica das mediações de segunda ordem em relação às mediações de primeira ordem se dá, diz o filósofo

húngaro, desde o momento em que o capital se tornou o modo de controle dominante do metabolismo social da humanidade.

Segundo Mészáros, as mediações que compõem o capital não sofreram modificações essenciais desde então, mas adquiriram novas determinações, a partir do momento em que esse sistema entrou em *crise estrutural*, que acabaram por dar uma nova configuração à sua lógica. É preciso, pois, nesse contexto, esclarecer quais são as mediações específicas do capital em crise estrutural. O filósofo (ibid., 250-1) assim as resume, numa passagem que, ainda que longa, merece ser transcrita na íntegra:

Enquanto é perfeitamente correto frisar que a lógica interna do desenvolvimento expansionista do capital é inseparável da necessidade de impô-la ao mundo todo, há também algumas *differentia specifica* que devem ser sublinhadas em relação às tendências atuais.

Primeiro, ao contrário do presente, a forma original de invasão do capital nas partes mais remotas do mundo não surgiu das grandes pressões internas das transformações *monopolistas* e *semimonopolistas* da economia dos países imperialistas dominantes em uma escala maior.

Segundo, mesmo em comparação com o início do século XX, o imperialismo de nosso tempo é significativamente diferente da forma que provocara a explosão maciça da Primeira Guerra Mundial em 1914. Não apenas porque a ocupação político-militar dos antigos territórios coloniais após a Primeira Guerra Mundial provou ser totalmente instável, como também contestada interna e externamente, e teve de ser seguida por uma descolonização no pós-Segunda Guerra Mundial, assim como por uma variedade algo distinta da dominação “neoliberalista”. Ainda mais significativo nesse âmbito foi o fato de que os Estados Unidos tornaram-se a potência dominante da nova variedade de imperialismo, e em nosso tempo age – mesmo sob a forma da deflagração de grandes guerras, do Vietnã ao Oriente Médio – como protetor do imperialismo

hegemônico global. Desse modo, os Estados Unidos não estão inclinados a tolerar rivais em suas aventuras imperialistas – não importando o quão problemático esse tipo de monopólio esteja fadado a se tornar em um futuro não tão distante – em contraste até mesmo com o projeto de Hitler de, no passado, compartilhar a dominação global como Japão.¹¹⁸

O terceiro e mais importante ponto a ser destacado é o de que as forças político-econômicas que se beneficiam primariamente da dominação “globalizante” do mundo são as gigantescas corporações *transnacionais* – com frequência nomeadas, de modo errôneo, a seu próprio serviço como “*multinacionais*” – agindo com o total apoio de seus Estados nacionais. Novamente, as companhias dos Estados Unidos lideram esses novos desenvolvimentos imperialistas. Nesse contexto, é também relevante que a determinação econômica da globalização em andamento no plano monetário seja caracterizada pelas forças especulativas e parasitárias, assim como perigosamente instáveis mesmo em um prazo de tempo relativamente curto, do capital financeiro e de forma alguma sem a cumplicidade do Estado capitalista. [...]

Outro problema de grande importância nesse contexto, sublinhando a necessidade de qualificação da análise das determinações sistêmicas seminais que enfrentam uma grande mudança da fase ascendente para a descendente do desenvolvimento do capital, é a total perversão da categoria de consumo. A importância dessa questão para o processo de reprodução social em sua totalidade não pode ser destacada em demasia. *Sua forma mais extrema emerge sob o impacto direto da modalidade de produção mais pernicioso e potencialmente destrutiva da segunda metade do século XX* [grifos nossos].¹¹⁹

¹¹⁸ Sobre as concepções do filósofo húngaro acerca do tema *imperialismo*, vale a pena ver também o ensaio *O século XXI: socialismo ou barbárie?* (2003).

¹¹⁹ As características da crise estrutural do sistema do capital que Mézáros estabelece,

Diante disso, é preciso dar o devido destaque ao fato de que todas as mediações do capital mencionadas acima são profundamente *antagônicas*, e a possibilidade de sua superação, tanto teórica como prática, exige que se tenha definido, pelo menos em suas linhas gerais, uma certa estratégia social e política orientada para a realização de um conjunto de novas mediações sociometabólicas, onde tais antagonismos estejam definitivamente eliminados. A mediação procurada pelos socialistas deve ser, portanto, *não-antagônica*. E o que vem a ser uma mediação não-antagônica? O filósofo húngaro (ibid., 302) assim as explica:

Nas relações interpessoais dos indivíduos sociais, mediação não antagônica significa seu envolvimento cooperativo genuíno na atividade com o propósito conscientemente escolhido de resolver alguns problemas, ou de fato resolver algumas disputas que possam surgir de suas relações. O que torna o contraste desse tipo de intercâmbio conscientemente regulado muito claro, em comparação com a modalidade de mediações antagônicas agora dominantes, é que a solução projetada para os próprios problemas que devem ser encarados no interior da estrutura de um sistema de mediações não antagônicas não pode se solidificar e perpetuar na forma de *interesses parciais estruturalmente consolidados*. No curso histórico em andamento, de constituição da nova modalidade de mediações não antagônicas, os interesses parciais herdados devem ser radicalmente suplantados por meio da ação *cooperativa* sustentada, assegurando ao mesmo tempo as condições objetivas e subjetivas para impedir sua reconstituição.

A ação cooperativa sustentada deve ser, então, a forma das mediações não-antagônicas que devem substituir as mediações antagônicas do capital. Esses elementos, definidos de tal maneira, também entram na medida da reorientação do método, e são constituintes fundamentais da estratégia de abordagem investigativa que

sinteticamente, em *Estrutura social e formas de consciência*, naturalmente, englobam as teorizações já realizadas em *Para além do capital*.

a pesquisa calcada na teoria de Marx deve adotar.

Dito isto, deve-se entender que criticar as mediações reais e intelectuais que realizam os imperativos do capital é apenas o primeiro ponto. O segundo, mas não menos importante, é identificar as formas de mediação material que deverão estar presentes na “nova forma histórica”, a comunidade humana emancipada. É preciso, então, nesse sentido, delinear com clareza – pelo menos, algumas concepções básicas - de como serão as mediações não-antagônicas do modo de produção comunal. Com base na leitura dos *Grundrisse*, Mészáros (ibid., 198) as enumera da seguinte maneira:

1. a determinação da atividade vital dos sujeitos trabalhadores como um vínculo necessário e individualmente significativo na *produção diretamente geral* e sua correspondente *participação direta* no mundo de produtos disponíveis;
2. a determinação do próprio produto social como inerentemente comunal e geral desde o início, em relação às *necessidades* e *propósitos comunais*, baseando-se na cota especial que os indivíduos particulares adquirem na produção comunal em andamento;
3. a participação plena dos membros da sociedade também no *consumo comunal propriamente dito*; uma circunstância que acaba por tornar-se deveras importante, em vista da inter-relação dialética entre produção e consumo, sobre cuja base está caracterizada de modo adequado sob o sistema comunal como definitivo “consumo *produtivo*”;
4. a *organização* planejada do trabalho (ao invés de sua divisão alienante, determinada pelos imperativos autoafirmativos do valor de troca na sociedade mercantilizada) de tal modo que a atividade produtiva dos sujeitos particulares do trabalho seja mediada de uma forma não reificada-objetificada, por meio da troca de mercadorias, mas por meio das *condições intrinsecamente sociais do próprio*

modo de produção dado, no interior do qual os indivíduos são ativos.

Essas colocações deixam claras qual deve ser a essência das novas mediações de controle sociometabólico que precisarão vir à tona para a superação dos antagonismos do capital. Com base nessas categorias, como ficou estabelecido, deverá imperar a *atividade produtiva autodeterminada* entre os indivíduos sociais.

Por que é importante definir tais coisas? Porque, como afirma Mészáros (ibid., 213),

o princípio orientador fundamental da concepção marxiana de ciência [grifo nosso] se converte em como *assumir o controle* sobre todos os aspectos do processo de reprodução social, desde aqueles diretamente envolvidos nas condições materiais básicas de existência da humanidade até as mais mediadas atividades artísticas teóricas e criativas da vida dos indivíduos sociais.

Aí está a razão: tal objetivo – o controle consciente da atividade produtiva por parte dos “produtores livremente associados” – é o princípio que deve, necessariamente, orientar a concepção marxiana de ciência, assim como o próprio fazer científico, isto é, o modo como se há de proceder para a apropriação teórica de um determinado ser concreto.

Revela-se, neste ponto da argumentação de Mészáros, um dos principais elementos constituintes da sua concepção acerca da reorientação marxiana do método: a questão do *ponto de vista socialmente determinado do pesquisador*. A crítica das mediações antagônicas de segunda ordem do capital e o objetivo de atingir as novas mediações que possibilitam a emancipação humana pressupõem um *ponto de vista diverso* daquele que se adéqua às necessidades de realização do capital. O filósofo húngaro (ibid., 194) explica essa tese do seguinte modo:

A concepção que vislumbra a superação das mediações de segunda ordem antagônicas do capital é insuperável da reavaliação radical do contraste metodologicamente seminal entre o *ponto de vista da filosofia*, herdado da típica caracterização burguesa da ordem social, e o

qualitativamente diverso ponto de vista oferecido pelo próprio Marx. Do modo como formulara da décima de suas “Teses sobre Feuerbach”, Marx insistiu que o “ponto de vista do velho materialismo é o da *sociedade civil*; o ponto de vista do novo é o da *sociedade humana*, ou *humanidade social*”.

Por que essa diferença entre as perspectivas sociais? Porque o ponto de vista que se adota, os pressupostos de que se parte, os objetivos sociais visados, etc. condicionam o movimento do aparato cognitivo-sensível do investigador, repercutindo efeitos na forma de colocar os problemas, elaborar as categorias (mediações), teorizar sobre o objeto apreendido, etc. Dá-lhe, por assim dizer, limites e possibilidades. Diante disso, o ponto de vista de Marx deveria ser qualitativamente diferente do dos economistas políticos contra os quais ele se punha. Estes, em suas pesquisas, adotavam o horizonte intelectual da sociedade burguesa, com a conseqüente mistificação que o fetichismo inerente ao sistema do capital lhes provocava.

O autor de *O capital* partiu da perspectiva mais elevada dos segmentos estruturalmente antagônicos ao capital e que visavam à emancipação humana. Ao adotar esse ponto de vista, lançou problemas diversos daqueles dos economistas burgueses, elaborou diferentes mediações teóricas, em conjunção com as mediações reais que visavam se afirmar e realizar na prática a “nova forma histórica”, a formação social onde os antagonismos do capital estariam definitivamente superados. A perspectiva nova, que envolve o *futuro* (isto é, aquilo que *pode vir a ser* concretizado), interfere diretamente na formação das categorias de análise. Mézáros (ibid., 197) explica que

Essa é a razão pela qual ele [Marx] frisou com muita ênfase na última de suas *Teses sobre Feuerbach*, que “os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo”. A mudança qualitativa vislumbrada por Marx – metodologicamente vital para a *crítica da economia política* como *anatomia dos antagonismos estruturais da sociedade civil* – foi resumida por ele como o estabelecimento necessário do *sistema comunal de produção e distribuição*. Pois apenas por meio desse tipo de

intercâmbio sociometabólico entre a humanidade e a natureza, e entre os próprios indivíduos, o círculo vicioso da *mediação antagônica* poderia ser rompido e substituído por um novo modo de *mediação comunal* não antagônica.

São esses pressupostos e objetivos que devem orientar a formação das mediações teóricas e práticas *numa era de transição*, voltadas, pois, para a transcendência das determinações sociometabólicas do sistema do capital. Como ficou acima esclarecido, eles estão na base da reorientação marxiana do método.

Compreende-se, dessa forma, que o método criado por Marx a partir do ponto de vista da alternativa hegemônica do trabalho, orientado para a crítica das mediações reais específicas da sociedade burguesa e para a conseqüente realização da emancipação humana, não pode estar separado de uma *práxis* correspondente. “Toda investigação teórica [dos socialistas] deve estar firmemente focada na *prática transformadora*”, diz Mészáros (ibid., 207). E se a reorientação marxiana do método exige mudar o *ponto de vista*, os *objetivos* para os quais se dirige a pesquisa (a emancipação humana), a *práxis* sócio-política do pesquisador (que de contemplativa passa a *ativa*), tomando assim o *futuro* como elemento constituinte da nova postura de intervenção sobre a realidade, a abordagem *histórica* se torna a única adequada aos propósitos do investigador. Como explica o filósofo húngaro (ibid., 213),

Naturalmente, dado o caráter dinâmico dos problemas em questão, tanto em relação ao desenvolvimento humano da maneira como progrediu no passado quanto em relação à sua trajetória conscientemente planejada no futuro, a abordagem inteira precisa ser histórica de forma inevitável. Em contraste com as concepções filosóficas do passado não poderia haver dúvida sobre um desfecho histórico ideologicamente conveniente. *Pois os desafios emancipatórios do ser social envolvido não poderiam de forma alguma tornar-se inteligíveis sem manter em mente sua dimensão histórica de maneira constante* [grifo nosso].

Para estar de acordo com tal abordagem, o método exige que se analise, portanto, como um determinado ser se tornou aquilo que ele é,

isto é, o processo de sua formação enquanto *totalidade*. Ou, ainda, em outras palavras, como ele se constitui como sistema. A fim de esclarecer esse ponto, Mészáros lança mão de uma passagem de Marx, onde o filósofo alemão explicita elementos importantes sobre a aplicação de seu método para a compreensão da formação do *capital*, seu objeto de estudo principal. Marx afirma que

seu desenvolvimento [o do capital] em sua totalidade consiste precisamente em subordinar todos os elementos da sociedade a ele, ou criar a partir dela os órgãos que ainda lhe faltam. É assim que se torna uma totalidade historicamente. O processo de tornar-se totalidade constitui um momento de seu processo, de seu desenvolvimento. (MARX, apud Mészáros, *ibid.*, 225)

É dessa maneira, com uma abordagem histórica do objeto estudado, que explicita a maneira pela qual ele veio a se constituir como totalidade, que se pode chegar a compreender o que é *específico* neste ser.¹²⁰

Tal abordagem, enfim, deve ser acompanhada, como já dissemos, por uma *ação* igual e radicalmente *crítica*. E *crítica radical*, na visão de Mészáros, possui um sentido bem definido, a saber: *articulação de negação e afirmação* no objetivo da superação da ordem do capital e da conseqüente instauração da “nova forma histórica”. Nas palavras do filósofo húngaro (*ibid.*, 302):

A real mediação em questão [...] concentra-se em articular conscientemente os intercâmbios reprodutivos não antagônicos de uma ordem

¹²⁰ Acreditamos que a melhor maneira de definir tal método é conceituando-o como *crítica imanente*. Mészáros faz, nesse sentido, a seguinte afirmação, com base na qual nos fundamentamos: “Os pontos da crítica definidos por Marx [...] para suplantar de maneira permanente as generalizações teóricas representativas formuladas pelas figuras clássicas da economia política a partir do ponto de vista do capital, adquirem sua validade apenas se as *raison d'être* – ou seja, as determinações estruturais objetivas na raiz das teorias referidas – forem destacadas no sentido de uma ‘crítica imanente’. Isso quer dizer, uma crítica que reconheça também as circunstâncias especiais e as motivações históricas dos pensadores em questão, e não apenas suas limitações de classe como as visualizadas a partir do ponto de vista qualitativamente diverso e da distância necessária da ‘nova forma histórica’ vislumbrada” (*ibid.*, 202-1).

societal qualitativamente diversa tanto como o *objetivo* e *destino* claramente identificados a ser alcançados e a *bússola* da jornada *emancipatória* levada a cabo já em e através do processo histórico em progresso. Nesse sentido, a *tarefa radical por princípio* buscada de modo consciente para superar os antagonismos da ordem existente é inseparavelmente *negativa* e *positiva* ao mesmo tempo. E esse é o único significado apropriado que podemos dar ao termo radical, que não pode se permitir continuar atado a uma – definitivamente insustentável – postura puramente negativa. Sobretudo quando o que está em jogo é a questão de uma alternativa hegemônica historicamente viável. Portanto, não é de forma alguma surpreendente que Marx tenha definido o socialismo como “*consciência de si positiva* do homem”.

O objetivo de articular negação e afirmação, na teoria e na prática, no sentido da superação do sistema do capital e da realização da comunidade humana emancipada, foi, portanto, o elemento constitutivo central do nosso método de trabalho.

Dito isto, falta demonstrar de que modo tais premissas puderam orientar uma pesquisa *teórica* como a que realizamos sobre a obra do próprio Mészáros. Aqui, duas outras obras do filósofo húngaro devem ser consultadas. A primeira delas é *A teoria da alienação em Marx*,¹²¹ onde o autor (2006, 27) afirma o seguinte:

Este estudo visa, em primeiro lugar, apresentar a *gênese e o desenvolvimento interno* da teoria da alienação de Marx, concentrando a atenção não só no pano de fundo histórico e intelectual de suas principais idéias, mas, sobretudo, no *dinamismo interno* de sua estrutura de pensamento como um todo [grifos nossos].

Essa proposição foi extremamente importante para uma pesquisa como a nossa. Estabeleceu, pois, que deveríamos tratar,

¹²¹ Op. cit. Esta obra consiste numa pesquisa teórica sobre o conceito de alienação em Marx, e centra-se principalmente nas reflexões desenvolvidas pelo filósofo alemão nos *Manuscritos econômicos-filosóficos*, de 1844. Vários foram os momentos desta pesquisa em que tomamos tal obra como fonte de inspiração.

simultaneamente, da gênese, do desenvolvimento e da dinâmica interna do conceito de educação na obra de Mészáros. Tal abordagem, que permite apreender o processo de formação dos conceitos, possibilita também a compreensão da sua lógica e de seu encadeamento. Para tanto, seria preciso ler o máximo possível da obra do autor em questão (Mészáros fala, em seu referido livro, na exigência de se ler a *totalidade* da obra do autor, mas como em nosso caso isso é impossível, em virtude de que não temos em mãos a obra completa do filósofo húngaro, fizemos uso apenas de algumas das mais importantes das que estão traduzidas em português).

O outro estudo mészárianos é *A obra de Sartre: busca da liberdade*.¹²² Aí, discorrendo sobre os procedimentos a serem realizados ao se contemplar a obra global de um autor, o filósofo húngaro (1991, 112) adverte:

Para considerar o conjunto de uma obra global, é preciso integrar a totalidade de cada um dos pontos e fases num movimento dinâmico. Qualquer tentativa de universalizar *diretamente* uma determinada fase – que é sempre constituída de elementos mais, ou menos, conflitantes – resultará apenas numa *projeção* histórica de uma parte específica sobre o todo e, ao mesmo tempo, na liquidação da tensão dinâmica a ele inerte. Pois qualquer fase específica representa *ipso facto* também um nível específico de realização e de ponto de repouso, o qual, se generalizado, inevitavelmente se cristaliza o movimento (que chegou até ele e que prosseguirá depois dele) e distorce seriamente a figura como um todo. Em contraposição, o único modo de proceder propriamente histórico é utilizar o *próprio movimento* como *princípio de seleção* aplicado a todos os pontos e fases específicos.

Tal princípio foi adotado por Mészáros, como se pode constatar, tanto no seu estudo sobre Sartre, como na sua investigação a respeito do conceito de alienação em Marx. Em *A teoria da alienação...* (2006, 26) lemos o seguinte:

¹²² Neste caso, a edição usada é: MÉSZÁROS, István. *A obra de Sartre: busca da liberdade*. São Paulo: Ensaio, 1991. Trata-se, também, de uma pesquisa teórica a respeito do conceito de liberdade na obra do autor de *O ser e o nada*.

A estrutura da interpretação e da avaliação desses manuscritos [isto é, os *Manuscritos econômico-filosóficos*, de 1844] é a totalidade da obra de Marx sem o que as descrições de sua primeira síntese não podem passar de uma caricatura, por mais que não se pretenda isso. Não apenas porque as “observações enigmáticas” e sugestões aforísticas dos *Manuscritos de Paris* não podem ser decifradas sem referência às suas obras posteriores, mas principalmente porque atribuir o conceito de alienação exclusivamente ao período de juventude é falsificar grosseiramente o “Marx Maduro” [...], solapando a unidade e a coerência interna de seu pensamento [grifos nossos].

Nesse contexto, tanto em seu estudo sobre Sartre, quanto na pesquisa sobre o conceito de alienação em Marx, Mészáros afirma que se deve buscar as *questões principais* debatidas pelo autor investigado. No que concerne a Marx, por exemplo, Mészáros se preocupa em apreender, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, os *problemas que estruturam a teorização* do filósofo alemão e o seu *übergreifendes Moment* (“momento predominante” - no caso da teoria da alienação em Marx, segundo Mészáros, este é o conceito de *transcendência positiva da auto-alienação do trabalho*¹²³). Este procedimento também foi utilizado, nesta pesquisa, em relação à teoria do filósofo húngaro sobre a sociedade, a política e a educação.

Mészáros (ibid., 21) estabelece ainda que, num sistema teórico determinado, como de Marx,

cada ponto particular é “multidimensional”: liga-se a todos os outros pontos do sistema marxiano de idéias: está implicado por eles assim como os implica. (O problema da relação entre *alienação* e *consciência*, por exemplo, nunca é examinado isoladamente, mas – em agudo contraste com outras abordagens filosóficas do problema – como algo que ocupa um lugar determinado no sistema das atividades humanas; porquanto apoiado sobre a base socioeconômica e em constante interação com ela).

¹²³ Isto é repetido e enfaticamente sublinhado em várias páginas do livro.

O mesmo deve valer para a teoria de Mészáros. De acordo com os pressupostos teóricos que adotamos aqui, os conceitos particulares de *educação* e *política* só adquirem seus significados específicos se compreendidas as suas relações com o amplo complexo categorial desenvolvido pelo autor de *Para além do capital*. Tais conceitos são “partes” que estão intimamente vinculadas a um “todo”, um sistema de idéias coerente. Dentro dessa estrutura, cada ponto é “multidimensional”, ou seja, é determinado por uma multiplicidade de conceitos, assim como também os determina.

Sobre isso, em *A teoria da alienação...* encontramos ainda outra informação digna de ser sublinhada. Afirmar Mészáros: “Tendo em vista o fato de que toda a estrutura da teoria de Marx é dialética, seus conceitos fundamentais simplesmente não podem ser entendidos fora da sua inter-relação dialética (e, com frequência, aparentemente autocontraditória)” (ibid., 18-9). Logo, um conceito só pode ser devidamente compreendido se se estabelece a sua relação com toda a estrutura teórica do autor estudado, para que alguns dos conceitos possam ir gradativamente iluminando os demais. Os conceitos apresentam, pois, como ressalta o filósofo húngaro, uma “unidade dialética” que não se pode perder de vista.

Em *A obra de Sartre...*, Mészáros afirma, justamente, que é necessário se preocupar em encontrar a *unidade interna* que prevalece ao longo do desenvolvimento teórico do autor estudado, independentemente da sua variação temática e das suas tensões. Nas suas palavras (1991, 25),

Essa é uma unidade *em evolução* que *emerge* mediante *explorações* mais ou menos espontâneas dos “caminhos da liberdade” [Mészáros aqui se refere ao problema precípua de Sartre: a liberdade] – ou, nesse caso, dos múltiplos obstáculos à liberdade – sejam eles quais forem. A unidade é, pois, *estrutural* e não *temática*: esta última seria por demais restritiva para a obra de toda uma vida.

Além disso, mesmo que o autor estudado seja um contemporâneo e a sua obra esteja, por definição, *incompleta* – isto é, mesmo que ele venha a produzir ainda mais escritos durante sua vida –, esta unidade pode e deve ser buscada. Da mesma forma, argumenta

Mészáros, mesmo que haja a possibilidade de que o autor venha a *modificar algumas suas concepções*, ainda assim, são os *elementos estruturadores* de seu pensamento que necessitam ser compreendidos. Isto porque, conforme as palavras do filósofo (ibid., 27),

todas as modificações [no desenvolvimento intelectual de um autor] representam uma mudança “à l’interieur d’une permanence”, de conformidade com a dialética da continuidade e descontinuidade. Os elementos *estruturadores* de uma obra global original podem-se perceber com toda a clareza em idade relativamente precoce; as *tendências* da busca de um escritor se mostram pelo *tipo* de variações que cada uma das obras individuais representam em relação umas às outras.

Seguindo essa linha de raciocínio, Mészáros explica que o desenvolvimento intelectual de um autor pode conter várias rupturas e revisões das suas posições originais. Ele apresenta, contudo, uma “dialética entre continuidade e descontinuidade”. É preciso entender como isso se dá, e, mais, compreender “a forma ou configuração específica dessa unidade”. Nas palavras do filósofo húngaro, “podemos pensar nesse problema em termos de um *espectro* [grifo nosso] dentro do qual as continuidades ou descontinuidades predominam mais ou menos extensamente em graus variáveis de intensidade” (ibid., 88).

Acreditamos que o significado dessas afirmações para uma pesquisa como a que realizamos foi fundamental, pois nos iluminaram de modo que percebêssemos que o significado dos conceitos de educação e política em Mészáros não poderiam ser procurados exclusivamente nas obras em que o filósofo trata *explicitamente* desses temas. Deveriam ser buscados, como esclarecido, no *movimento* da obra do autor, na unidade e na *forma*¹²⁴ que permanece ao longo da sua *obra*

¹²⁴ A questão pela procura da *forma* é deveras importante na obra de Mészáros. Não por acaso, esse conceito aparece no título de seu grande ensaio sobre o método - *Estrutura social e formas de consciência: a determinação social do método*. É a expressão, sem dúvida, da filiação filosófica específica – criticamente assimilada - do autor dentro da tradição marxista, isto é, a corrente que se vincula ao nome de György Lukács. Nesse sentido, Roberto Schwarz, num ensaio importante, onde buscava apresentar os pressupostos teórico-metodológicos empregados por seu mestre, Antonio Candido, em suas célebres análises literárias – nas quais o grande crítico brasileiro tentava compreender, justamente, a *forma* das narrativas sobre as quais se

global, mesmo com a variação dos temas tratados, e mesmo com a permanência de tensões ao longo de suas construções teóricas.

Foi preciso, então, recorrer à obra do autor em seu conjunto, tentando relacionar cada uma das suas formulações particulares a fim de compreender o movimento interno que as constitui e as define. Aquilo que se descobriu nas partes não pôde ser mecanicamente generalizado sobre o todo, assim como não se pôde tomar as obras singulares isoladamente. Ao contrário, foi preciso procurar entender a *unidade* existente na obra global do filósofo, ainda que ele variasse sua temática e ainda que apresentasse tensões não resolvidas entre um escrito particular e outro. Como o próprio Mészáros nos explica, é o movimento, a unidade, a estrutura global da realização teórica de um autor que dá a chave para a compreensão de cada uma de suas partes. O filósofo (ibid., 88) afirma que, se se proceder corretamente ao tomar o *movimento* de seu pensamento como princípio para o entendimento da obra global de um autor,

esses elementos [isto é, os pontos e fases particulares de sua obra] serão iluminados em todos os pontos específicos do desenvolvimento [...], os quais representam os *elos* do movimento global e, assim, mostram a *tendência* fundamental de seu desenvolvimento. Desse modo, a universalização surgirá como a *estrutura global* – uma estrutura dinâmica e não estática – cujos elementos individuais possuem pesos relativos que variam. Pois aquilo que *domina* um ponto ou fase específicos pode, em outros, ocupar posição muito subordinada, e vice-versa; e é o *padrão*

debruçava -, escreveu o seguinte: “a forma social é objetiva, isto é, posta pelo processo de reprodução social e independente das consciências individuais. [...] Vale a pena insistir neste ponto para assinalar o fundamento *prático-histórico* da articulação das esferas estética e social, donde a diferença com o estruturalismo, que também busca formas em esferas diversas. Dentro do marxismo, enfim, também é preciso distinguir: apesar da nenhuma semelhança vocabular, *estamos na área de tradição alemã e influência lukacsiana* [grifo nosso], cujas construções estéticas dependem, justamente, da objetividade e historicidade das formas sociais, isto em contraste com a linha dos althusserianos, para os quais, como para os positivistas, a forma é uma construção científica sem realidade própria” (1979). Em certo sentido, o que tentamos realizar neste trabalho foi, dentre outras coisas, decifrar a *forma* do conceito de educação em Mészáros. Mas é preciso que se diga, nesse contexto, que, de acordo com a tradição filosófica que aqui seguimos, a *forma* de uma obra só pode ser entendida em sua íntima relação dialética com o *conteúdo*. Ou seja, a forma não existe separada do conteúdo. A forma é, como dizem alguns autores, a “lógica interna do conteúdo”, e, enquanto tal, intrínseca a este e que dele não se separa.

global – o todo dinâmico – que, em última instância e objetivamente, determina as correlações estruturais respectivas, talvez atribuindo um peso relativo muito maior a um dado elemento de força embrionária do que aos elementos temporariamente dominantes, mas transitórios, cuja importância global diminui à medida em que se expande o padrão do desenvolvimento global.

Na tentativa de compreensão desses elementos estruturadores, como proceder? Uma das proposições de Mészáros é a de que se deve buscar descobrir fatos da experiência pessoal e da relação de um autor com seu tempo, a dialética da atividade que ele mantém com sua época, e, fundamentalmente, o modo como aborda os problemas que a realidade lhe apresenta. Nesse contexto, é preciso desvendar os “termos essenciais de referência” utilizados, a malha de conceitos desenvolvida, as categorias de análise, a relação destes com os pilares de sustentação de seu pensamento, etc.

Deve-se dar atenção especial, ainda, aos *motivos interiores* do autor, ao “impulso de transcendência crítica” que apresenta. É preciso analisá-lo “de fora”, isto é, pela época que o envolve e de que maneira esta se constitui em matéria-prima para as suas elaborações. É necessário, também, compreendê-lo a partir “de dentro”. Como explica Mészáros (*ibid.*, 78),

sejam as oposições ou as afinidades que dêem o tom [entre o autor investigado e o objeto de suas reflexões], não se pode cumprir adequadamente a tarefa da investigação reveladora sem combinar os pontos de vista de “dentro” e de “fora”: a compreensão solidária das motivações interiores, por mais marcantes que sejam os contrastes, e o ardente impulso de transcendência crítica, por mais estreitas que sejam as afinidades.

Em se tratando da relação dialética entre o autor e a sua época, a dificuldade apontada pelo filósofo é dupla: deve-se verificar sua individualidade e autonomia, por um lado, e as determinações sociais, por outro. Além disso, é preciso entender a relação dialética entre os dois momentos desta unidade – o autor e sua obra. Na já citada *A obra de Sartre...*, Mészáros estabelece a idéia de que “cada uma das fases do

desenvolvimento de Sartre não é simplesmente resultado de determinações externas, mas de uma *interação complexa* [grifo nosso] entre as determinações *internas* de sua estrutura de pensamento e os eventos sociais e políticos de sua época” (ibid., 100).

Nesse trajeto, é necessário, finalmente, que a teorização seja elaborada em conjunção com os princípios orientadores vitais de uma *autocrítica* radical, visto que, sem isso, é impossível a implementação das mediações que viabilizam a efetivação da comunidade humana emancipada. Deve haver, portanto, segundo afirma Mészáros (2009 c, p. 230-1):

uma *correlação dialética* entre o tipo de sistema orgânico *qualitativamente* diverso necessário no futuro e o princípio orientador da autocrítica requerido em conjunção como qual aquele novo tipo se torna viável [...] Na verdade, a correlação dialética entre o novo sistema orgânico e o órgão da autocrítica se define precisamente como a *mutualidade do auxílio recíproco* até mesmo em um estágio muito prematuro de seu desenvolvimento histórico, uma vez que a necessidade de instituir a alternativa hegemônica do trabalho emerge da crise estrutural profunda da ordem de reprodução social cada vez mais destrutiva do capital.

Por que, pois, afirmar e frisar este ponto? Porque é o privilégio da autocrítica que nos leva a aprender com as experiências históricas. Mészáros lança mão de uma passagem de *O Dezoito Brumário de Louis Bonaparte* para mostrar como Marx estava consciente da importância fundamental da autocrítica, de como ela deve, na teoria e na prática, orientar a práxis revolucionária socialista de interpretação e transformação do mundo burguês. Para o filósofo alemão, as revoluções proletárias

se criticam constantemente a si próprias, interrompem continuamente seu curso, voltam ao que parecia terminado para recomeçá-lo outra vez, escarnecem com impiedosa consciência as deficiências, as fraquezas e as misérias de suas primeiras tentativas, parecem derrubar seu adversário apenas para que este possa retirar da terra novas forças e erguer-se novamente,

agigantando, diante delas, recuam constantemente ante a magnitude infinita de seus próprios objetivos até que se cria uma situação que torna impossível qualquer retrocesso e na qual as próprias condições gritam:

Hic Rhodus, Hic Salta!

Aqui está Rodes, salta aqui! (MARX, apud Mészáros, *ibid.*, 238-9).

Não há crítica, portanto, sem autocrítica. Não há como elaborar mediações teórico-práticas que subvertam a ordem do capital sem aprender permanentemente com a experiência histórica a respeito do objeto que se quer superar.

*

Tais foram os fundamentos teóricos que orientaram a presente pesquisa. Conforme o estabelecido, analisamos o ponto de vista, os conceitos, as questões, os elementos, os toques particulares e fundamentais do pensamento de Mészáros, a gênese do seu conceito de educação em íntima relação com sua teoria política e social. Procuramos articular as partes desse pensamento num todo, de modo a tentar evidenciar como o autor desenvolveu seus pressupostos até chegar às suas conclusões. Buscamos a lógica interna de suas formulações, a relação dessa lógica com a história, o modo como a história se plasmou numa forma e num conteúdo específicos na obra do filósofo húngaro. Agora, como prescrito, devemos “voltar ao que parecia terminado para recomeçá-lo outra vez”: tem, pois, continuidade o movimento da autocrítica.

REFERÊNCIAS

Qualquer idéia que te agrade,
 Por isso mesmo... é tua.
 O autor nada mais fez que vestir a verdade
 Que dentro em ti se achava inteiramente nua...

Mário Quintana

Oh! Bendito o que semeia
 Livros... livros à mão cheia...
 E manda o povo pensar!
 O livro caindo n'alma
 É germe — que faz a palma,
 É chuva — que faz o mar.

Castro Alves

Empunha o livro, faminto! É uma arma!
 Estás chamado a ser um dirigente.
 Não temas perguntar, companheiro!
 Não te deixes convencer!
 Compreende tudo por ti mesmo.

Bertolt Brecht

Desdobro minhas páginas
 – tropas em parada,
 e passo em revista
 o *front* das palavras.

Vladimir Maiakovski

Si he sufrido la sed, el hambre, todo
 lo que era mío y resultó ser nada,
 si he segado las sombras en silencio,
 me queda la palabra.

Blas de Otero

Lutar com palavras
 parece sem fruto.
 Não tem carne e sangue...
 Entretanto, luto.

Carlos Drummond de Andrade

ALI, Tariq. *Com Dilma, EUA continuam sem “policial” na América do Sul, diz Tariq Ali*, 25/11/2010. Disponível em <https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=explorer&chrome=true&srcid=0B71zluCSSXgJMGUwNzFmMjktOTBkYy00YTUyLTk3NjctMDI0NzUwYjIxNGI2&hl=pt_BR&pli=1>. Acesso em 24/12/10.

ANDRADE, Carlos Drummond de. *Poesia completa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.

ANTUNES, Ricardo. *A substância da crise e a erosão do trabalho*. in ARRUDA SAMPAIO Jr., Plínio de (org.). *Capitalismo em crise: a natureza e dinâmica da crise econômica mundial*. São Paulo: Editora Instituto José Luís e Rosa Sundermann, 2009.

ARRUDA SAMPAIO JR., Plínio de. *Resenha: Mészáros: Crise e Revolução* 23/07/2009. Disponível em <<http://www.correiodadania.com.br/content/view/3538/9>>. Acesso em 09/11/2010.

BARAN, Paul. *A economia política do desenvolvimento* (Coleção Os economistas). São Paulo: Abril Cultural, 1984.

BARAN, Paul e SWEEZY, Paul. *Capitalismo monopolista. Ensaio sobre a ordem econômica e social americana*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1966.

BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito de história*. in LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio – Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2005.

BENOIT, Hector. *Uma teoria da transição aquém de qualquer além?* Revista Crítica Marxista, nº 16, 2003. Disponível em <<http://www.unicamp.br/cemarx/criticamarxista/sumario16.html>>. Acesso em 29/10/2010.

BORON, Atilio. *Saiba o que é o capitalismo*. 14/05/2010. Disponível em <<http://www.correiodadania.com.br/content/view/4635/9/>>. Acesso em: 24/10/2010.

BORON. Atilio. *Para los pobres, mercado*, 22/09/ 2010 b. Disponível em <<http://www.pagina12.com.ar/diario/elmundo/subnotas/153566-49332-2010-09-22.html>>. Acesso em 29/10/2010.

CHESNAIS, François. *O capitalismo tentou romper seus limites históricos e criou um novo 1929, ou pior*. 09/10/2008. Disponível em <http://www.cartamaior.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia_id=15284>. Acesso em 11/11/2010.

FOSTER, John Bellamy. *A ecologia de Marx: materialismo e natureza*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

FOSTER, John Bellamy. *A dialética do metabolismo socioecológico: Marx, Mézárós e os limites absolutos do capital*. in Margem Esquerda – ensaios marxistas nº 14. São Paulo, Boitempo, 2010, p. 21-9.

GALEANO, Eduardo. *Galeano a El País: “Hay una demonización de Chávez”*, 14/09/2010. Disponível em <<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=112921>>. Acesso em 29/10/2010.

IANNI, Octávio. *Revoluções camponesas na América Latina*. Em SANTOS, João Vicente Tavares dos. (org.) *Revoluções camponesas na América Latina*. São Paulo: Ícone, 1985.

IANNI, Octávio. *O labirinto latino-americano*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

IASI, Mauro Luis. *Ensaio sobre consciência e emancipação*. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

LÖWY, Michael. *Para uma sociologia dos intelectuais revolucionários. A evolução política de Lukács (1909-1929)*. Livraria Editora Ciências Humanas, São Paulo, 1979.

LÖWY, Michael. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. Cortez, São Paulo, 2000, 7ª ed.

LÖWY, Michael. *Do Capitão Swing a Pancho Villa: resistências camponesas ao capitalismo na historiografia de Eric Hobsbawm*. Politeia: História e Sociedade, Vol. 2, No 1, 2002. Disponível em <<http://periodicos.uesb.br/index.php/politeia/article/view/151>>. Acesso em 29/10/2010.

LÖWY, Michael. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002 b.

LÖWY, Michael (org.). *O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais*. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 1999. 2ª reimpressão atualizada, 2003.

LÖWY, Michael e BESANCENOT, Olivier. *Che Guevara: uma chama que continua ardendo*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

LÖWY, Michael e NAÏR, Sami. *Lucien Goldmann – ou a dialética da totalidade*. São Paulo: Boitempo, 2008.

MAESTRI, Mário. *Cuba: sob o signo da restauração capitalista*, 2010. Disponível em

<<http://www.correiocidadania.com.br/content/view/5296/9/>>. Acesso em 24/12/10.

MARX, Karl. *O Dezoito Brumário de Luis Bonaparte*. in MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. Seleção de textos de José Arthur Giannotti (col. Os Pensadores). 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARX, Karl. *Teses sobre Feuerbach*. in MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. Seleção de textos de José Arthur Giannotti (col. Os Pensadores). 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978 b.

MARX, Karl. *Crítica à filosofia do direito de Hegel – Introdução*. in MARX, Karl. *Crítica à filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2006.

MARX, Karl. *Sobre o suicídio*. São Paulo: Boitempo, 2006 b.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Mensagem da direção central à Liga dos Comunistas*. in MARX, Karl e ENGELS, Friedrich, *Obras escolhidas*, vol 1. Edições Progresso: Lisboa, 1982.

MÉSZÁROS, István. *Política radical e transição para o socialismo – reflexões sobre o centenário de Marx*. in CHASIN, J. (organizador). *Marx Hoje*. São Paulo: Nova Escrita Ensaio, ano V, nº 11/12, 1983, p. 105-125.

MÉSZÁROS, István. *A obra de Sartre: busca da liberdade*. São Paulo: Editora Ensaio, 1991.

MÉSZÁROS, István. *Introdução* in MÉSZÁROS, István. *Filosofia, ideologia e ciência social: ensaios de negação e afirmação*. São Paulo: Editora Ensaio, 1993

MÉSZÁROS, István. *Beyond capital: toward a theory of transition*. New York: Monthly Review Press, 1995.

MÉSZÁROS, István, *O marxismo hoje: entrevista com István Mészáros*. in *Revista Crítica Marxista*, nº 2, 1995 b. Disponível em <<http://www.unicamp.br/cemarx/criticamarxista/sumario2.html>>. Acesso em 29/10/2010.

MÉSZÁROS, István. *Negação* (verbetes). in BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

MÉSZÁROS, István. *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. São Paulo: Boitempo, 2002.

MÉSZÁROS, István. *O século XXI: socialismo ou barbárie?* São Paulo: Boitempo, 2003.

MÉSZÁROS, István. *A globalização capitalista é nefasta. Entrevista a Brasil de Fato*, 09/08/ 2004. Disponível em <<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=3314>>. Acesso em 29/10/2010.

MÉSZÁROS, István. *O poder da ideologia*. São Paulo: Boitempo, 2004 b.

MÉSZÁROS, István. *Lembrança de Paul Sweezy*. 23/07/ 2004 c. Disponível em <http://resistir.info/mreview/lembranca_de_paul.html>.

Acesso em: 29/10/2010.

MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2006.

MÉSZÁROS, István. *Avanço da esquerda na América Latina pode barrar semicolonialismo dos EUA. Entrevista a Ivana Jinkings – Especial para a Carta Maior*. 08/05 2006 b. Disponível em <http://www.cartamaior.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia_id=10808>. Acesso em 29/10/2010.

MÉSZÁROS, István. *O desafio e o fardo do tempo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MÉSZÁROS, István. *Filosofia, ideologia e ciência social*. São Paulo: Boitempo, 2008.

MÉSZÁROS, István. *A imperiosa necessidade de um mundo radicalmente novo e a urgência da hora*. in MENEGAT, Marildo, BEHRING, Elaine Rossetti, FONTES, Virgínia (orgs.). *Dilemas da humanidade: diálogos entre civilizações*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008 b.

MÉSZÁROS, István. *Princípios orientadores da estratégia socialista*. in *Margem Esquerda – ensaios marxistas* nº 11. São Paulo, Boitempo, 2008 c, p. 57-69.

MÉSZÁROS, István, *A educação para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2008 d.

MÉSZÁROS, István. *A crise estrutural do capital*. São Paulo: Boitempo, 2009.

MÉSZÁROS, István. *Tempos de Lukács e nossos tempos: socialismo e liberdade*. in Verinotio: revista online de educação e ciências humanas. n.10, Ano V, out./2009 b. Disponível em <<http://www.verinotio.org>>. Acesso em 29/10/2010.

MÉSZÁROS, István. *Estrutura social e formas de consciência: a determinação social do método*. São Paulo: Boitempo, 2009 c.

MÉSZÁROS, István. *Em busca da dimensão humana: filósofo húngaro encara a educação baseada em ruptura com a "lógica do capital"*. 2009 d. Disponível em <revistaeducacao.uol.com.br/textos.asp?codigo=11534>. Acesso em 01/01/11.

MÉSZÁROS, István. *Reflexões e perspectivas das relações entre capital e Educação*. in Perspectiva: Revista do Centro de Ciências da Educação. Universidade Federal de Santa Catarina. Centro de Ciências da Educação. – v. 27, n. 2 – julho/dezembro 2009 e – Florianópolis: Editora da UFSC.

MÉSZÁROS, István. *Prólogo a Dos pasos adelante, uno atrás*, 2010. Disponível em <<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=116405>>. Acesso em 10/11/2010.

MÉSZÁROS, István. *Atualidade histórica da ofensiva socialista*. São Paulo: Boitempo, 2010b.

MONTHLY REVIEW. *A estagnação pode perdurar décadas sob o regime do capital monopolista-financeiro* (2010). Disponível em <http://resistir.info/mreview/editorial_mr_nov10.html>. Acesso em 02/11/2010.

NETTO, José Paulo. *Uma face contemporânea da barbárie*, 2010. Disponível em <http://files.adrianonascimento.webnode.com.br/200000100-bab2ebbacd/Paulo%20Netto%2C%20Jos%C3%A9.%20Uma%20face%20contemporanea%20da%20barbarie.pdf>. Acesso em 24/12/10

OLIVEIRA, Francisco de. *Crítica à razão dualista/O ornitorrinco*. São Paulo: Boitempo, 2003.

OLIVEIRA, Francisco de. *Há Vias Abertas para a América Latina?* in BORON, Atílio (org.) *Nova hegemonia mundial. Alternativas de mudanças e movimentos sociais*. 1ª ed. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2004.

OLIVEIRA, Francisco de. *O momento Lenin*, 2006. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/nec/n75/a03n75.pdf>. Acesso em 24/12/10.

OLIVEIRA, Francisco de. *O avesso do avesso*. in OLIVEIRA, Francisco de, BRAGA, Ruy e RIZEK, Cibele (orgs.). *Hegemonia às avessas: economia, política e cultura na era da servidão financeira*. São Paulo: Boitempo, 2010.

OLIVEIRA, Francisco de. *Consenso conservador cria falsa divergência entre Serra e Dilma*. 2010 b (entrevista a Valéria Nader e Gabriel Brito). Disponível em <http://www.correiocidadania.com.br/content/view/5102/9/>. Acesso em 03/01/11.

PANIAGO, Cristina. *Para além do capital – István Mészáros (ERRATA)*, 2002. Disponível em http://www.cristinapaniago.com/para_al%C3%A9m_do_capital-im%C3%A9sz%C3%A1roserrata. Acesso em 29/10/2010.

PETRAS, James. *Como eles se tornaram multimilionários – Conheça a*

classe dominante global. Disponível em
 <<http://resistir.info/petras/multimilionarios.html>>. Acesso em
 29/10/2010.

PETRAS, James. *Que crise econômica? Os lucros aumentam!*
 15/08/2010. Disponível em
 <http://resistir.info/petras/petras_15ago10_p.html>. Acesso em
 29/10/2010.

SADER, Emir. *Prefácio.* in MÉSZÁROS, István. *A educação para além do capital.* São Paulo: Boitempo, 2008.

SAUER, Ildo. *Lula consolidou o capitalismo e instrumentalizou o Estado no Brasil* (entrevista a Valéria Nader e Gabriel Brito). 2010.
 Disponível em
 <<http://www.correiocidadania.com.br/content/view/5200/9/>>. Acesso
 em 03/01/11.

SCHWARZ, Roberto. *Pressupostos, salvo engano, de “Dialética da Malandragem”.* 1979. Disponível em
 <<http://antivalor2.vilabol.uol.com.br/textos/schwarz/schwarz80.html>>.
 Acesso em 29/10/10.

SZMRECSÁNYI, Tamás. *Apresentação a BARAN, Paul. A economia política do desenvolvimento* (Coleção Os economistas). São Paulo: Abril Cultural, 1984.

SOUSA Jr., Justino de. *Marx e a crítica da educação: da expansão liberal-democrática à crise regressivo-destrutiva do capital.* Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2010.

SWEEZY, Paul. *A sociedade pós-revolucionária.* Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

VIGOTSKI, Lev S. *Psicologia concreta do homem*. Educação & Sociedade, ano XXI, nº 71, 2000. Disponível em <www.scielo.br/pdf/es/v21n71/a02v2171.pdf>. Acesso em 29/10/2010.

VIGOTSKI, Lev S. *A construção do pensamento e da linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

VYGOTSKI, Lev. S. *Obras escogidas. Fundamentos de defectologia*. Vol. 5. Visor, Madrid, 1997.

VYGOTSKY, Lev S. *A formação social da mente*. São Paulo: Martins Fontes, 1990, 2ª ed.