

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

CAIO SGARBI ANTUNES

TRABALHO, ALIENAÇÃO E EMANCIPAÇÃO:

A EDUCAÇÃO EM MÉSZÁROS

CAMPINAS

2010

**Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca da
Faculdade de Educação/UNICAMP** Bibliotecário:
Rosemary Passos – CRB-8ª/5751

Antunes, Caio Sgarbi.
An89t Trabalho, alienação e emancipação: a educação em Mészáros / Caio Sgarbi
Antunes. -- Campinas, SP: [s.n.], 2010.

Orientador : Renê Trentin Silveira.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de
Educação.

1. Mészáros, István , 1930- 2. Trabalho. 3. Alienação. 4. Educação. 5.
Emancipação. I. Silveira, Renê Trentin. II. Universidade Estadual de Campinas.
Faculdade de Educação. III. Título.

10-137/BFE

Título em inglês: Labour, alienation and emancipation: education in Mészáros

Keywords: Mészáros, István, 1930- , Labour: Alienation; Education; Emancipation

Área de concentração: Filosofia e História da Educação

Titulação: Mestre em Educação

Banca examinadora: Prof. Dr. Renê José Trentin Silveira (Orientador) Prof.

Dr. Paulo Sérgio Tumolo

Prof. Dr. César Aparecido Nunes

Prof. Dr. Edson Marcelo Húngaro Prof.

Dr. José Luiz Sanfelice

Data da defesa: 07/06/2010

Programa de pós-graduação : Educação

e-mail : antunescs@uol.com.br

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Título: Trabalho, Alienação e Emancipação: a educação em Mészáros

Autor: Caio Sgarbi Antunes

Orientador: Prof. Dr. Renê José Trentin Silveira

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação de mestrado defendida por Caio Sgarbi Antunes, sob a orientação do Prof. Dr. Renê José Trentin Silveira e aprovada pela Comissão Julgadora. Auxílio bolsa FAPESP, processo nº 08/57091-0

Data: 07 / 06 / 2010

Assinatura:

Renê José Trentin Silveira (Orientador)

Comissão Julgadora:

Cesar Aparecido Nunes (Membro Titular)

Paulo Sergio Tumolo (Membro Titular)

CAMPINAS

2010

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

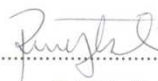
Título: Trabalho, Alienação e Emancipação: a educação em Mészáros

Autor: Caio Sgarbi Antunes
Orientador: Renê José Trentin Silveira

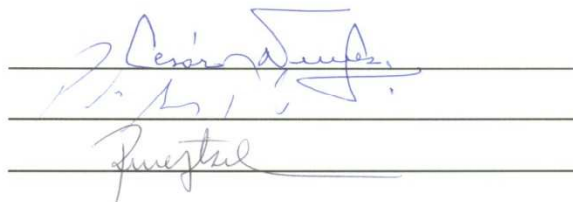
Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida por Caio Sgarbi Antunes e aprovada pela Comissão Julgadora.

Data: 07/06/2010

Assinatura:.....


Orientador

COMISSÃO JULGADORA:



2010

RESUMO

O objetivo desta pesquisa foi analisar a concepção de educação presente no pensamento de István Mészáros a partir das obras *A teoria da alienação em Marx* (Mészáros, 2006a), *A educação para além do capital* (Mészáros, 2005) e *O desafio e o fardo do tempo histórico* (Mészáros, 2007). Ainda relativamente pouco conhecido da pesquisa educacional brasileira, Mészáros sustenta que, sob o *sistema sociometabólico do capital*, a educação tem o sentido de *internalização* dos parâmetros reprodutivos gerais do sistema. Uma contestação à educação, por afetar diretamente os próprios processos de internalização ideológica, representa, portanto, uma profunda contestação à estrutura social em questão. Se as determinações gerais da reprodução da vida afetam profundamente cada esfera da existência humana, uma transformação social radical só pode de fato acontecer com uma efetiva contribuição da educação, entendida em seu sentido mais amplo.

Palavras-chave: István Mészáros; Trabalho; Alienação; Educação; Emancipação;

ABSTRACT

The objective of this research was to analyze István Mészáros' conception of education, as developed in the works *Marx's theory of alienation* (Mészáros, 1972), *Education – beyond capital* and *The challenge and burden of historical time* (Mészáros, 2008b). Still relatively little-known in the Brazilian educational research, Mészáros argues that, under the *social metabolic system of capital*, education means the *internalization* of the general reproductive parameters of the system. A contestation to education, by directly affecting the very processes of ideological internalization, thus represents a profound contestation to the social structure in question. If the general determinations of life reproduction profoundly affect every sphere of human existence, a radical social transformation can only take place with an effective contribution of education, understood in its broadest meaning.

Key-words: István Mészáros; Labour; Alienation; Education; Emancipation;

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Professor Doutor Renê José Trentin Silveira por todo o apoio e paciência que sempre demonstrou, pelas leituras rigorosas que sempre dedicou ao que lhe enviava e, sobretudo, pela enorme confiança em mim depositada.

Agradeço também aos membros da banca examinadora, Professor Doutor César Nunes, Professor Doutor José Luís Sanfelice, Professor Doutor José Claudinei Lombardi, Professor Doutor Paulo Tumolo e Professor Doutor Marcelo Húngaro, pelas leituras cuidadosas e sugestões enriquecedoras.

Aos funcionários da Faculdade de Educação da Unicamp, em especial à Nadir, ao Jair e ao Bira, por toda a paciência e solicitude.

Aos grandes amigos Eduardo Pereira Batista e Bruno Botelho Costa, por todos os momentos, dos fervorosos debates aos abraços calorosos.

Aos amigos, parceiros e camaradas de estudos e ideais Marcelo Donizete da Silva, Artieres Estevão Romeiro, Fabiana Marques, Nadeje Martins, Ronney Feitoza, Elza Peixoto, Máisa Tuckmantel e Arquilau Romão, pelos momentos de cumplicidade e afeto.

Aos companheiros Nivaldo David, Wilson Luiz Lino de Souza, Luciana Marcassa, Roberto Furtado, Lino Castellani Filho, Roberto Liao, Luciano Damasceno e Lênin Tomazett, pela ternura e pela firmeza.

Aos amigos de longa data Gustavo Caetano, Carolina Serra, Flaviana de Souza, Thiago Escher, Andréia Destefani, Márcio Donizete de Souza, Meg Lovato, Guilherme Barbastefano e ao pequeno Theo, pelo carinho e amizade.

Aos meus familiares, nomeadamente minha mãe, minha avó e minha irmã, que mesmo que por vezes acabassem não concordando com minhas escolhas, sempre muito as respeitaram.

À Claudia Nogueira, por sua doçura e atenção, por seu brio e sua fragilidade, por sua luta e coragem emancipadora, um beijo grande.

Ao István, pela sutileza de sua força e à Donatella, pela força de sua sutileza.

Ao meu pai, minha grande inspiração de vida e estudos, em quem reconheço boa parte das coisas que mais gosto em mim.

Por fim, à Ana, quaisquer palavras aqui dedicadas não seriam suficientes para expressar o que gostaria de dizer...

DEDICATÓRIA

Para meu pai, para Ana e para Liv,
origens, ser e devir, dedico este trabalho.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
 <u>CAPÍTULO I</u>	
TRABALHO, ALIENAÇÃO E EDUCAÇÃO	13
1 – O trabalho como elemento fundante do ser humano	14
2 – A teoria da alienação de Marx na acepção de Mészáros	35
 <u>CAPÍTULO II</u>	
ESFERA POLÍTICA E SUPERAÇÃO DA ALIENAÇÃO	
Negação da negação, mediação e positividade	57
 <u>CAPÍTULO III</u>	
A EDUCAÇÃO PARA ALÉM DO CAPITAL	
Educação e superação da autoalienação do trabalho	87
 À GUIA DE CONCLUSÃO	 139
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	 147
 APÊNDICE	 153

o que é vida senão atividade

Marx

a venda é a prática da alienação

Marx

revoluções não se fazem com leis

Marx

*a política deve ser concebida como
uma atividade cuja finalidade última é
sua própria anulação*

Mészáros

*a formação dos cinco sentidos é um
trabalho de toda a história do mundo
até aqui*

Marx

*o papel da educação não poderia ser
maior na tarefa de assegurar uma
transformação socialista plenamente
sustentável*

Mészáros

INTRODUÇÃO

O presente trabalho vinculou-se ao *Grupo de Estudos e Pesquisas em Filosofia e Educação PAIDÉIA*, na área temática *História e Filosofia da Educação*, mais especificamente, na linha de pesquisa *Ética, Política e Educação*, junto ao *Programa de Pós-Graduação em Educação – Mestrado* – da *Faculdade de Educação da Unicamp* e teve por objetivo geral analisar a concepção de *educação* presente na obra de István Mészáros.

István Mészáros nasceu em Budapeste, Hungria, no dia 19 de dezembro de 1930, e os primeiros anos de sua vida – que coincidiram, por um lado, com a grande crise de 1929-1933 e suas consequências, e, por outro, com anos anteriores à Segunda Guerra Mundial – foram muito difíceis.

Em função da pobreza vivida por sua família, já aos doze anos de idade – após alterar sua carteira de trabalho para a idade de dezesseis anos – começa a trabalhar em uma fábrica de aviões, ao mesmo tempo em que estuda. Trabalha “nesta ou naquela fábrica até praticamente o momento de entrar para a universidade” (Mészáros, 1984, p.11).

Mészáros afirma que “viver aqueles anos resultou certamente numa inesquecível experiência para todos os que foram jogados no caos dessa brutal crise” (Mészáros, 2006b, p.16), mas complementa afirmando que, “ao mesmo tempo, a solidariedade compartilhada entre as pessoas nesses diferentes locais de trabalho foi uma experiência comovente e compensadora” (2006b). E conclui: “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” (2006b)¹.

Em 1949 entra para a universidade – de onde quase é expulso, apenas seis meses após o ingresso, por defender publicamente Lukács, então seu professor. Gradua-se em Filosofia, com honras, mas não antes de se tornar assistente de Lukács nos cursos de Estética.

Em 1956, após o levante de outubro e a invasão soviética, é obrigado a deixar seu país. Depois de deixar a Hungria, leciona em universidades na Itália, na Grã-Bretanha (Inglaterra e depois Escócia), no México, Canadá e finalmente na Universidade de Sussex, Inglaterra, onde se aposentou em 1995.

Autor de *vasta* obra² e lido em *vários* países, István Mészáros vive hoje na Inglaterra, encontra-se em *plena* atividade intelectual e desenvolve intensa militância³ em diversos países do mundo, sobretudo na América Latina – com especial destaque para Brasil e Venezuela.

Ainda assim, Mészáros pode ser considerado um autor relativamente pouco conhecido da pesquisa educacional brasileira – não se trata de um “ilustre desconhecido”, muito até ao contrário disso, pois seu *A educação para além do capital* (2005) tornou-se muito rapidamente um clássico do pensamento educacional emancipatório no Brasil (e no mundo).

¹ “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” (Mészáros, 2006b, p.17).

² Conforme atesta o Apêndice deste trabalho.

³ Tem-se um bom exemplo disso no fato de que *todos* os direitos autorais das obras de Mészáros publicadas no Brasil – e suas últimas obras foram publicadas aqui antes mesmo de serem lançadas na Inglaterra – são doados *integralmente* ao Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra.

Mas este *pequeno e monumental* ensaio (na verdade uma conferência⁴), muito embora ofereça um *denso e preciso* panorama de sua formulação educacional como um todo, carece de certo cotejo, a fim de que ofereça as *mediações* necessárias para a devida *concretização* de seus apontamentos, com algumas de suas obras mais fundamentais – como *A teoria da alienação em Marx* (2006a), por exemplo.

No interior do marxismo, Mészáros filia-se à tradição de pensamento iniciada por Lukács⁵ – de quem foi, aliás, além de aluno e assistente, amigo próximo⁶ – em especial nas concepções lukacsianas da *Estética* e da *Ontologia* – e seu pensamento muito tem contribuído para o avanço e a atualização da filosofia e das ciências sociais, por meio da formulação de um fecundo, crítico e original conjunto de categorias analíticas.

Importantes chaves interpretativas da sociedade contemporânea, tais categorias permitem, por exemplo, a apreensão do conjunto de *mediações de segunda ordem*⁷ sobre o qual se erige o *sistema sociometabólico do capital*⁸, bem como o grave momento histórico – que ora vivemos – em que se deflagra uma profunda crise no sistema social vigente: a *crise estrutural do capital*.

É de Mészáros a forte afirmação segundo a qual “a grande crise econômica mundial de 1929-1933 se parece com ‘uma festa no salão de chá do vigário’ em comparação com a

⁴ Mais precisamente a Conferência de Abertura do Fórum Mundial de Educação, realizada em Porto Alegre, no dia 28 de julho de 2004.

⁵ Razão pela qual faremos muitas referências a este autor no decorrer deste trabalho.

⁶ O prefácio à primeira edição de *A teoria da alienação em Marx* (Mészáros, 2006a) encerra-se da seguinte maneira: “minha maior dívida é para com meu velho professor e amigo, Georg Lukács, que influenciou de muitas maneiras meu modo de pensar” (Mészáros, 2006a, p.16).

⁷ As *mediações de segunda ordem* constituem um conjunto de mediações – humanamente constituídas – que se interpõe na relação *direta* – e *ineliminável* – entre ser humano e natureza – mediada pelo trabalho – e a ela se sobrepõe.

⁸ *Sistema sociometabólico do capital* é uma categoria central na obra de István Mészáros e designa a estrutura de funcionamento, socialmente construída, do modo de produção e reprodução do capital.

crise na qual estamos realmente entrando” (2009a, p.17) – o que de fato surpreende é que esta frase foi pronunciada pouco tempo *antes* do histórico maio de 1968 francês.

Diferentemente das crises anteriores do sistema – que puderam ser *todas* elas resolvidas, por mais tempestuosas que possam ter sido (a de 1929-1933, por exemplo), *dentro dos limites do capital* – no interior de uma *crise estrutural*, o capital enfrenta *seus próprios limites*.

As saídas imediatamente utilizadas pelo capital em crise decorrem diretamente de sua contradição primordial – o irreconciliável antagonismo entre capital e trabalho – e se manifestam na brutal intensificação das taxas de exploração, elevadas a níveis cada vez mais desumanos, e da *taxa de utilização decrescente* das mercadorias⁹.

Tal movimento do capital, além de toda a *reificação* que necessariamente promove, tem um duplo impacto devastador sobre toda a humanidade: desemprego estrutural crescente em escala global (que atinge até mesmo os países onde o assim chamado *Estado de bem-estar social* logrou alguma efetividade) e devastação incontrolável e inevitável do meio ambiente (tanto do ponto de vista da *exaustão* dos recursos naturais de nosso planeta quanto da *imensa* quantidade de lixo necessariamente gerada) – fato, aliás, já apontado por Mészáros desde 1971¹⁰.

Mas o componente crucial do *êxito* do capital em superar suas crises anteriores foi a guerra, ou, conforme enfatiza Mészáros: “guerra, se falham os métodos ‘normais’ de expansão” (2006c, p.1001). Mas esta *exportação da violência*, mesmo nos níveis que temos presenciado hoje, não é suficiente para reverter as *catastróficas* quedas mundiais das taxas

⁹ A “taxa de utilização decrescente”, ou o que Mészáros chamou noutro lugar de “lei tendencial da taxa decrescente do valor-de-uso das mercadorias”, é a tendência de uma mercadoria ter seu tempo de “vida útil” reduzido ao máximo, a fim de que seja muito rapidamente trocada por uma nova.

¹⁰ Mais especificamente na conferência *The necessity of social control*, proferida em 26 de janeiro de 1971.

de lucro do capital – e podemos imaginar as implicações humanas de uma Terceira Guerra Mundial¹¹.

Crise estrutural do capital significa, portanto, que, pela primeira vez na história, o sistema sociometabólico vigente “confronta-se globalmente com seus próprios problemas” (Mészáros, 2006c, p.1002), e que *qualquer* tentativa de resolução de tais problemas *dentro dos limites do capital* aproxima a humanidade de sua real possibilidade de destruição, *tanto* no plano ecológico *quanto* no plano militar.

Outra formulação absolutamente crucial desenvolvida por Mészáros – mas que, segundo ele, “remonta ao próprio Marx” (Mészáros, 1995, p.130) – é aquela entre *capital* e *capitalismo*. Em linhas muito gerais: *capital* e *capitalismo* são, segundo Mészáros, fenômenos distintos. O capital – assim como a produção de mercadorias – antecede em vários séculos o capitalismo – assim como aquela antecede, também em vários séculos, a produção *capitalista* de mercadorias¹².

Tal distinção conceitual possui implicações práticas cada vez mais vitais, pois interfere diretamente na meta a ser estabelecida pelo movimento socialista e, portanto, também nas etapas que a ela conduzem. Além disso, a história já nos mostrou *amargamente* as consequências de se tomar a derrubada do Estado *capitalista* ou da produção *capitalista* de mercadorias como se fosse o rumo certo em direção ao socialismo.

¹¹ É atribuída a Albert Einstein a seguinte afirmação (em resposta à pergunta sobre que armas seriam usadas na Terceira Guerra Mundial): “eu não sei com que armas a Terceira Guerra Mundial será lutada, mas a Quarta Guerra Mundial será lutada com paus e pedras”.

¹² Em *A teoria da alienação em Marx* (Mészáros, 2006a), a distinção conceitual não aparece senão de modo ainda *embrionário*. Isto pode ser evidenciado pela seguinte passagem: “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” (Mészáros, 2006a, p.264).

Formulações desta natureza, *por si só*, representam, mais do que uma justificativa plausível, a *necessidade* e a *urgência* de uma pesquisa mais aprofundada sobre a obra de Mészáros – ainda mais num momento histórico “epistemologicamente colonizado” por aquilo que se convencionou chamar de pós-modernidade: “uma teoria vestida, em sua busca por respeitabilidade intelectual, com o esquematismo grotesco da *pré-modernidade*, *modernidade*, *pós-modernidade*” (Mészáros, 2007, p.295).

Mas o que confere justificação concreta para *esta* pesquisa é o papel absolutamente *vital* desempenhado pela *educação* no interior da concepção de Mészáros, tanto para a manutenção do sistema sociometabólico do capital, quanto – e daí advém o caráter ontologicamente propositivo de suas formulações – em meio a um processo de transformação social *qualitativa*.

O ponto de partida para a compreensão do que Mészáros entende por educação é a sua apreensão em *sentido amplo*, isto é, como a *própria vida*¹³. Tal ampliação conceitual articula ainda mais profundamente a educação à totalidade dos processos sociais de produção e reprodução da vida.

Sob o *sistema sociometabólico do capital*, a educação tem o sentido de *internalização* dos parâmetros reprodutivos gerais do sistema, não devendo ser compreendida como restrita ao que ocorre em uma instituição formal de ensino, pois, embora o período de educação institucionalizada seja limitado a uns poucos anos, a dominação ideológica da sociedade prevalece por toda a vida dos indivíduos.

¹³ Conforme expresso pela seguinte máxima paracelsiana: “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” (Paracelso *apud* Mészáros, 2005, p.21).

Se as determinações gerais da produção e reprodução da vida afetam profundamente cada âmbito particular da existência humana, um projeto educacional só pode efetivamente funcionar se estiver profundamente integrado à totalidade dos processos sociais.

Por esta razão, uma contestação à educação, por afetar diretamente os próprios processos de internalização ideológica, representa uma profunda contestação à estrutura social em questão.

Destas considerações decorreu o interesse na investigação do pensamento de István Mészáros, mais precisamente, a investigação e compreensão da concepção de *educação* presente em sua obra. Como objetivos específicos, ainda no interior do pensamento deste filósofo, intentamos compreender o papel da educação na sociedade atual, bem como sua função na possível superação da organização societal estabelecida, caracterizada por Mészáros como uma época de *crise estrutural do sistema sociometabólico do capital*.

A realização desta pesquisa requereu um amplo levantamento da obra de István Mészáros¹⁴, a partir do qual foram selecionadas as seguintes obras: *A teoria da alienação em Marx* (Mészáros, 2006a), *A educação para além do capital* (Mészáros, 2005) e *O desafio e o fardo do tempo histórico* (Mészáros, 2007) – as quais foram lidas à luz de sua obra maior – *Para além do capital* (Mészáros, 2006c).

Esta seleção deu-se em função de que, em *A teoria da alienação em Marx* (Mészáros, 2006a) – seu primeiro importante trabalho¹⁵ – Mészáros analisa profundamente a problemática da *autoalienação do trabalho* – apontada por ele como “a causa última de todas as formas de alienação” (Mészáros, 2006a, p.215) – e o papel central desempenhado

¹⁴ Vide Apêndice deste trabalho.

¹⁵ Publicado originalmente em Londres, no ano de 1970, sob o título *Marx's Theory of Alienation* – a edição de que dispomos é a estadunidense (Mészáros, 1972).

pela *educação*, tanto na manutenção da estrutura societal vigente quanto numa possível transformação qualitativa. Em *A educação para além do capital* (Mészáros, 2005) esta reflexão é levada adiante, principalmente em suas dimensões propositivas.

Mas é em *O desafio e o fardo do tempo histórico* (Mészáros, 2007) que a problemática da *educação* adquire um tratamento significativamente mais aprofundado, especialmente no que concerne aos fundamentos de uma educação socialista, parte essencial do processo de transformação anteriormente referido.

A categoria central da formulação teórica de István Mészáros – e, como não poderia deixar de ser, de toda a sua reflexão sobre educação – é, na esteira direta de Marx e Lukács, o *trabalho*, justamente aquilo que torna possível tanto a gênese quanto a continuidade do ser humano, e, portanto, ponto de partida e ponto de chegada de uma teoria da emancipação humana.

O trabalho, compreendido como relação *direta* entre *ser humano* e *natureza* constitui aquilo que Mészáros chama de *mediações primárias* ou *mediações de primeira ordem*.

Com a emergência da *sociedade de classes*, isto é, sob o *sistema de metabolismo social do capital*, introduz-se entre os seres humanos e sua relação *direta* com a natureza um segundo sistema de mediações, denominadas por Mészáros de *mediações de segunda ordem*¹⁶. Este segundo sistema de mediações não só se interpõe na relação primária existente – e *ineliminável* – como a subordina, pela introdução de elementos fetichizadores e alienantes de controle social metabólico.

A constituição do sistema sociometabólico do capital corresponde à emergência deste sistema de *mediações de segunda ordem*, que subordina todas as funções produtivas e

¹⁶ As categorias *mediações de primeira e segunda ordem* já aparecem formuladas em *A teoria da alienação em Marx* (Mészáros, 2006a, p.78).

reprodutivas da vida humana, e o trabalho, de finalidade em si do processo de humanização do ser humano, transforma-se em mero meio de reprodução do capital.

A partir, então, da noção de trabalho *alienado* – conforme formulada por Marx já em seus *Manuscritos econômico-filosóficos* (2004) – Mészáros desenvolve sua *teoria da alienação*, no interior da qual aponta e discute as profundas imbricações e desdobramentos da forma *alienada* de *atividade vital humana* às mais variadas esferas da vida cotidiana dos seres sociais, desde os aspectos econômicos até os políticos, dos aspectos morais aos estéticos, e que, obviamente, afetam profundamente todo o processo de constituição, de formação, de *educação* dos seres humanos. Estas formulações são desenvolvidas por Mészáros já em seu *A Teoria da Alienação em Marx* (Mészáros, 2006a) e deve-se a isto o fato de esta obra ocupar lugar central em nossas análises.

A obra de Mészáros – tomada isoladamente ou em seu conjunto – possui, para além de forte inspiração, claro ponto de partida nas formulações marxianas. Tentamos, por isso, ao longo deste trabalho (e sempre que possível), evidenciar esta proximidade. Além disso, *A Teoria da Alienação em Marx* (Mészáros, 2006a) foi concebida após um aprofundado estudo dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx (2004)¹⁷, razão pela qual serão encontradas, ao longo deste trabalho, *muitas referências a esta obra marxiana.*

* * *

¹⁷ Segundo Mészáros, já nos *Manuscritos econômico-filosóficos* “o sistema de Marx *in statu nascendi* está virtualmente concluído. Suas idéias radicais a respeito do mundo da alienação e das condições de sua superação estão agora coerentemente sintetizadas nas linhas gerais de uma visão monumental e abrangente. Muito resta, é claro, a ser desenvolvido em toda a sua complexidade, pois a tarefa empreendida é *Titanenartig* (titânica). Mas todas as concretizações e modificações ulteriores da concepção de Marx – inclusive algumas grandes descobertas do velho Marx – são realizadas sobre a base conceitual das grandes aquisições filosóficas tão claramente evidentes nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844” (Mészáros, 2006a, p.89).

O ponto de partida para a realização desta pesquisa foi a concepção metodológica da primazia do objeto, isto é, aquela segundo a qual

o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto não é senão a maneira de proceder do pensamento para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo mentalmente como coisa concreta. Porém, isso não é, de nenhum modo, o processo da gênese do próprio concreto (Marx, 2008, p.259).

Marx ainda aponta que

é mister, sem dúvida, distinguir, formalmente, o método de exposição do método de pesquisa. A investigação tem de apoderar-se da matéria, em seus pormenores, de analisar suas diferentes formas de desenvolvimento, e de perquirir a conexão íntima que há entre elas. Só depois de concluído esse trabalho, é que se pode descrever, adequadamente, o movimento real. Se isto se consegue, ficará espelhada, no plano ideal, a vida da realidade pesquisada, o que pode dar a impressão de uma construção a priori” (1971b, p.16).

Na *exposição* da problemática pesquisada, a *educação* apresentar-se-á sempre articulada a outras categorias centrais do pensamento de Mészáros, tais como: *alienação*, *trabalho alienado*, *mediações de primeira e de segunda ordem*, *sistema sociometabólico do capital*, *crise estrutural do capital*, *trabalho*, *emancipação*, *igualdade substantiva*, *reciprocidade*.

Em virtude da tomada do trabalho como categoria central, evidencia-se tanto o traço *histórico* de uma condição *estrutural* da vida humana – isto é, o trabalho *alienado* em relação ao trabalho como elemento *fundante* – quanto o fato de que a *emancipação* humana, como um movimento prático de superação da alienação, deve necessariamente dirigir-se à plena possibilidade de realização do ser humano *no e por intermédio* de seu trabalho tomado como atividade livre, isto é, não-permeado de alienação. Justifica-se, então, a escolha do título desta dissertação.

Este processo de superação da alienação é caracterizado por Mészáros – assim como por Marx – “em última análise, [como] uma tarefa educacional” (Mészáros, 2006a, p.275) – logo, compreende-se também o porquê do subtítulo.

Por conta disso, o texto que ora apresentamos – que resulta da leitura e interpretação das obras selecionadas – divide-se em três capítulos articulados entre si. Esta organização, determinada pela estrutura de argumentação de Mészáros, tem como fio condutor a *educação* – uma vez que nosso objeto de pesquisa não é a obra de Mészáros *em si*, mas sua *concepção de educação*.

O primeiro capítulo é dedicado ao conceito de trabalho, no qual discutimos tanto seu fundamento *positivo* quanto *negativo* – isto é, tanto como elemento fundante do ser social quanto, no caso do trabalho alienado, como “a causa última de todas as formas de alienação” – bem como as implicações diretas e indiretas de ambas as formas sobre os processos educacionais humanos.

Estes apontamentos nos remetem às relações que concretamente regulam o modo como o trabalho se organiza e realiza *historicamente*, isto é, nos remetem às estruturas político-institucionais que sustentam e salvaguardam este funcionamento histórico. Este é o objeto de discussão do segundo capítulo.

O terceiro capítulo da dissertação é dedicado à formulação educacional de Mészáros propriamente dita, tanto a partir da crítica contundente às formulações *utópicas* e *reformistas*, quando do ponto de vista da formulação *positiva* de uma *educação para além do capital*.

Trata-se, por fim, de um trabalho teórico, de cunho bibliográfico-histórico e de natureza filosófica, no interior do qual a formulação educacional de Mészáros foi discutida

à luz de seus conceitos centrais – sem os quais, aliás, seu próprio conceito de *educação* não pode ser adequadamente compreendido.

Talvez por conta disso, a contribuição mais significativa deste trabalho esteja em aproximar de professores e professoras, pesquisadores e pesquisadoras do campo da educação a grande – e grandiosa – propositura emancipatória que permeia a obra – e a vida – de István Mészáros.

Este trabalho contou com financiamento da CAPES, entre os meses de setembro de 2008 e julho de 2009 e com financiamento da FAPESP de agosto de 2009 até o momento da defesa. Agradecemos, portanto, a estas duas instituições, mas *em especial* à FAPESP, pelo apoio concedido, sem o qual, sem dúvida, este trabalho não teria se podido realizar do mesmo modo.

CAPÍTULO I

TRABALHO, ALIENAÇÃO E EDUCAÇÃO

“O primeiro pressuposto de toda a história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos”

Marx e Engels (2007, p.87)

Para além do que a afirmação contida em nossa epígrafe tem de imediatamente óbvio, há algo que – muito embora também óbvio – carece ser explicitado: se para que haja “história humana” é necessário que haja vida humana – ou “indivíduos humanos vivos” – esta vida *humana* precisa ser, dia após dia, mantida – “desde que apareceu neste planeta, tem o homem de consumir todos os dias, antes de produzir e durante a produção” (Marx, 1971b, p.189).

Deste modo, temos que o ser humano é “um ser com necessidades *físicas* historicamente anteriores a todas as outras” e que, exatamente por conta disto, “precisa *produzir* a fim de manter-se, a fim de satisfazer essas necessidades” (Mészáros, 2006a, p.79).

1 – O trabalho como elemento fundante do ser humano

Dizer que o ser humano precisa *produzir* para manter-se – alimentar-se, habitar etc., enfim, manter-se *vivo*, *reproduzir-se* – significa afirmar que a *atividade produtiva* constitui algo *ineliminável* do próprio processo de manutenção da humanidade. Dito de outro modo: a atividade produtiva é o *fator absoluto* de todo o processo de produção e reprodução da vida humana – “absoluto porque o modo de existência humano é inconcebível sem as transformações da natureza realizadas pela atividade produtiva” (Mészáros, 2006a, p.79).

Mas toda e qualquer atividade produtiva só se pode materializar *a partir* de algo e *por meio* de algo. A primeira parte desta assertiva é muito claramente encaminhada por Marx nos seguintes termos: “o homem *vive* da natureza” (2004, p.84) – o que não é outra coisa senão que a natureza é exatamente aquilo a partir do quê a atividade produtiva se pode tornar realidade.

Todavia, Marx acrescenta que, além de viver da natureza, o ser humano “é uma parte da natureza” (2004, p.84)¹⁸. Tal afirmação traz consigo que, exatamente em função de ser “uma parte da natureza”, o ser humano “é imediatamente um *ser natural*” (Marx, 2004, p.127).

Entretanto, ao mesmo tempo em que é “imediatamente um ser natural”, o ser humano “não é apenas um ser natural, mas ser natural *humano*” (Marx, 2004, p.128), e deste modo,

¹⁸ “O homem *vive* da natureza significa: a natureza é o seu *corpo*, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer. Que a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza” (Marx, 2004, p.84).

“a natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser humano de modo adequado” (Marx, 2004, p.128).

Consequentemente, o ser natural *humano* tem de fazer adequados – isto é, *humanos* – os objetos de suas necessidades, tem de *transformar* a natureza por meio de sua *atividade produtiva*, tem de *humanizá-la* por meio de seu *trabalho*. E assim é resolvida a segunda parte da asserção anteriormente formulada.

É, então, exatamente por meio de sua atividade produtiva, por meio do trabalho, que o ser humano – que é “uma parte da natureza” – afasta-se de sua condição imediatamente animal e faz da própria natureza uma extensão de seu corpo, tornando-a assim cada vez mais humana, cada vez mais social.

Fisicamente o homem vive somente destes produtos da natureza, possam eles aparecer na forma de alimento, aquecimento, vestuário, habitação etc. Praticamente, a universalidade do homem aparece precisamente na universalidade que faz da natureza inteira o seu corpo *inorgânico*, tanto na medida em que ela é 1) um meio de vida imediato, quanto na medida em que ela é o objeto/matéria e o instrumento de sua atividade vital (Marx 2004, p.84).

Isto que Marx chama de natureza como “corpo *inorgânico*” do ser humano, muito além de significar *somente* aquilo que é imediatamente dado pela natureza, significa algo inerentemente histórico e material: isto é, a capacidade humana de fazer da “natureza inteira o seu corpo *inorgânico*”¹⁹ – ou, conforme a explicação de Mészáros, o “corpo *inorgânico*” do ser humano é a “‘natureza trabalhada’ e a capacidade produtiva externalizada” (Mészáros, 2006a, p.80), ou, “a expressão concreta e a materialização de

¹⁹ Ou ainda que o trabalhador, por meio do trabalho, “faz de uma coisa da natureza órgão de sua própria atividade, um órgão que acrescenta a seus próprios órgãos corporais, aumentando seu próprio corpo natural” (Marx, 1971b, p.203).

uma fase e uma estrutura historicamente dadas da atividade produtiva, na forma de seus produtos, dos bens materiais às obras de arte” (Mészáros, 2006a, p.80)²⁰.

Entretanto, mesmo e por mais que deixe de ser imediatamente um ser natural, “o ser social – em seu conjunto e em cada um de seus processos singulares – pressupõe o ser da natureza inorgânica e orgânica” (Lukács, 1979, p.17), o que significa que “não se pode considerar o ser social como independente do ser da natureza, como antíteses que se excluem” (Lukács, 1979, p.17).

Deste modo, temos que

o homem deve ser descrito pensando-se em termos de suas necessidades e poderes. E ambos estão igualmente sujeitos a modificações e desenvolvimento. Em consequência, não pode haver nada de fixo em relação a ele, exceto o que se segue necessariamente de sua determinação como ser natural, ou seja, o fato de que ele é um ser com *necessidades* – de outro modo não poderia ser chamado de ser natural – e *poderes* para satisfazê-las, sem os quais um ser natural não poderia sobreviver (Mészáros, 2006a, p.152).

É exatamente o *trabalho* este poder humano por excelência – “poderes essenciais do homem são as características e poderes especificamente humanos, isto é, aqueles que distinguem o homem das outras partes da natureza” (Mészáros, 2006a, p.145) – e

²⁰ Esta definição de natureza como “corpo *inorgânico*” do ser humano – com a qual *concordamos* – parte da *relação* entre ser humano e natureza e não de uma ou outra parte tomadas *isoladamente*. Um pequeno trecho marxiano (da polêmica travada com Feuerbach) fornece elementos para compreendermos porque, *historicamente*, torna-se cada vez mais difícil conceber ser humano e natureza isoladamente: “Feuerbach (...) nunca fala do mundo humano, mas sempre se refugia na natureza externa e, mais ainda, *na* natureza ainda não dominada pelos homens. Mas cada nova invenção, cada avanço feito pela indústria, arranca um novo pedaço desse terreno, de modo que o solo que produz os exemplos de tais proposições feuerbachianas restringe-se progressivamente. A ‘essência’ do peixe é o seu ser, a água – para tomar apenas uma de suas proposições. A ‘essência’ do peixe de rio é a água de um rio. Mas esta última deixa de ser a ‘essência’ do peixe quando deixa de ser um meio de existência adequado ao peixe, tão logo o rio seja usado para servir à indústria, tão logo seja poluído por corantes e outros detritos e seja navegado por navios a vapor, ou tão logo suas águas sejam desviadas para canais onde simples drenagens podem privar o peixe de seu meio de existência” (Marx e Engels, 2007, p.46-7, em nota de rodapé).

o denominador comum de todos esses poderes humanos é a *socialidade*²¹. Mesmo os nossos cinco sentidos não são simplesmente parte de nossa herança animal. São desenvolvidos e refinados humanamente como resultado de processos e atividades sociais (Mészáros, 2006a, p.145).

Mas esta *distinção* entre ser humano e natureza, que ocorre por meio do trabalho, configura um processo mais amplo e complexo do que pode à primeira vista parecer. Tomemos as palavras de Marx.

Antes de tudo, o trabalho é um processo de que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano com sua própria ação, impulsiona, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza. Defronta-se com a natureza como uma de suas forças. Põe em movimento as forças naturais de seu corpo, braços e pernas, cabeça e mãos, a fim de apropriar-se dos recursos da natureza, imprimindo-lhes forma útil à vida humana. Atuando assim sobre a natureza externa e modificando-a, ao mesmo tempo modifica sua própria natureza. Desenvolve as potências nela adormecidas e submete ao seu domínio o jogo das forças naturais (Marx, 1971b, p.202).

Exatamente em função disso, Lukács afirma que “o próprio homem que trabalha é transformado pelo seu trabalho” (1979, p.16) – ou que “com o trabalho, portanto, dá-se ao mesmo tempo, no plano ontológico, a possibilidade do desenvolvimento superior dos homens que trabalham” (Lukács, 2007, p.230).

Ou, nas palavras de Mészáros:

a produção [a atividade produtiva] é também uma forma de *consumo social* no curso da qual o homem é “consumido” como simples indivíduo (os poderes dados a ele pela natureza) e reproduzido como *indivíduo social*, com todos os poderes que lhe permitem empenhar-se numa forma *humana* de produção e consumo (2006a, p.187).

²¹ *Socialidade*, em Mészáros, tem o mesmo sentido da *essência humana* marxiana. “A essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é *o conjunto das relações sociais*” (Marx e Engels, 2007, p.534, os grifos são nossos).

Mas como é possível algo ser, ao mesmo tempo, início e sucessão, fundação e continuidade? Ou como pode ser o trabalho aquilo que inaugura *e* que dá sequência ao ser humano?

Inicialmente, o processo de trabalho é a unidade entre trabalho e natureza, processo este que resulta num objeto – “natureza e trabalho, meio e fim produzem, pois, desta forma, algo em si homogêneo: o processo de trabalho e, ao fim, o produto do trabalho” (Lukács, 2004, p.71)²².

Findo então este processo, o ser humano se depara com algo não mais imediatamente dado pela natureza, mas algo transformado pelo trabalho, algo *humanizado*. Ou seja: ao final do processo de trabalho o trabalhador se defronta com o *resultado* de sua ação; com a natureza feita *humana*; *consigo* próprio na forma de objeto; com sua *subjetividade objetivada*.

É por isso que “tão logo eu tenha um objeto, este objeto tem a mim como objeto”, conforme a afirmação marxiana (2004, p.128) – “o que vale dizer, eu sou afetado por esse objeto, ou, em outras palavras, estou de alguma maneira específica sujeito a ele” (Mészáros, 2006a, p.155).

Mas Lukács afirma que, “com efeito, é inegável que toda atividade laborativa surge como *resposta* que busca solucionar o carecimento que a provoca” (2007, p.229). Isto significa, de modo mais imediato, que é a ordem daquilo para o quê a “resposta” se faz necessária – ou seja, a ordem do carecimento – que aponta os rumos que o trabalho deve tomar. Ou, para utilizarmos termos mais amplos: a finalidade da atividade laborativa já está posta, *inicial e idealmente*, pelo “carecimento que a provoca” – é isto que Lukács chama de

²² Tradução livre a partir de: “naturaleza y trabajo, medio y fin producen, pues, de esa manera, algo en sí homogêneo: el proceso de trabajo y, al final, el producto del trabajo” (Lukács, 2004, p.71).

“posição teleológica”, ou “pôr teleológico” do trabalho²³. Tomemos a clássica passagem marxiana que sustenta toda esta formulação acerca do caráter teleológico do trabalho²⁴:

o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade. No fim do processo do trabalho aparece um resultado que já existia antes idealmente na imaginação do trabalhador. Ele não transforma apenas o material sobre o qual opera; ele imprime ao material o projeto que tinha conscientemente em mira, o qual constitui a lei determinante do seu modo de operar e ao qual tem de subordinar sua vontade (Marx, 1971b, p.202).

Assim, se “com justa razão se pode definir o homem que trabalha, ou seja, o animal tornado humano através do trabalho, como um ser que dá *respostas*” (Lukács, 2007, p.229, os grifos são nossos), isto se deve ao fato de que o ser humano “torna-se um ser que dá respostas precisamente na medida em que – paralelamente ao desenvolvimento social e em proporção crescente – ele *generaliza*, transformando em *perguntas* seus próprios carecimentos e suas possibilidades de satisfazê-los” (Lukács, 2007, p.229, os grifos são nossos).

Ser “afetado” pelo objeto do trabalho, ou estar “de alguma maneira específica sujeito a ele”, significa que o próprio resultado do processo de trabalho *suscita*, no ser humano que trabalhou, no trabalhador, uma série de novas *generalizações*, a partir das quais novas *perguntas* poderão ser formuladas. Tais perguntas geram novos *carecimentos* – cada vez mais *humanos* e, por isso mesmo, cada vez menos imediatamente naturais – que, por sua

²³ Conforme Lukács, “essencial ao trabalho é que nele não apenas todos os movimentos, mas também os homens que o realizam devem ser dirigidos por finalidades determinadas previamente” (2007, p.232).

²⁴ “Decisivo aqui é compreender que se está diante de uma duplicidade: numa sociedade tornada realmente social, a maior parte das atividades cujo conjunto põe o todo em movimento é certamente de origem teleológica, mas a existência *real* delas – e não importa se permaneceram isoladas ou foram inseridas num contexto – é feita de conexões causais que jamais e em nenhum sentido podem, ser de caráter *teleológico*” (Lukács, 2007, p.230-1, os grifos são nossos).

vez, engendram novas *respostas*, isto é, novos e cada vez mais complexos processos de *trabalho*.

Mas, para que o pôr teleológico do trabalho se realize, é absolutamente necessário que o conhecimento de determinadas relações de causa e efeito presentes na natureza tenha atingido já um nível adequado. Deste modo, a observação, a *pesquisa* da natureza, é absolutamente indispensável à realização de qualquer trabalho, sem o que aquilo antes concebido idealmente não se pode concretizar²⁵. E daqui depreende-se algo muito importante:

as representações ideais que estão na base das hipóteses cósmicas, físicas etc., estão codeterminadas – geralmente, de maneira inconsciente – pelas representações ontológicas da cotidianidade correspondente; representações que, por sua vez, se encontram intimamente relacionadas com as experiências, os métodos, os resultados de trabalho em cada oportunidade (Lukács, 2004, p.78)²⁶.

Se, então, as generalizações feitas a partir das experiências do trabalho trazem em si a gênese da ciência, ou ainda se “a estrutura da produção científica é basicamente a mesma da atividade produtiva fundamental em geral (principalmente porque as duas se fundem em grande medida)” (Mészáros, 2006a, p.98) – o que não é outra coisa senão afirmar que “as

²⁵ De acordo com Lukács, “a posição de fim se origina em uma necessidade sociohumana; mas, a fim de que se eleve a uma posição autêntica de fim, a investigação dos meios (isto é, o conhecimento da natureza) deve ter alcançado um determinado nível, de acordo com esses meios; se tal nível não foi alcançado ainda, a posição de fim se mantém como um projeto meramente utópico, uma espécie de sonho, como, por exemplo, foi o vôo desde Ícaro até Leonardo, e durante muito tempo depois deste” (Lukács, 2004, p.73) – tradução livre a partir de: “La posición del fin se origina en una necesidad sociohumana; pero, a fin de que se arribe a una posición autêntica de fin, la investigación de los medios (es decir, el conocimiento de la naturaleza) debe haber alcanzado un determinado nivel, acorde con esos medios; si dicho nivel no se ha alcanzado aún, la posición de fin queda como un proyecto meramente utópico, una especie de sueño, como, por ejemplo, lo a sido el vuelo desde Ícaro a Leonardo, y durante mucho tiempo después de este” (Lukács, 2004, p.73).

²⁶ Tradução livre a partir de: Las representaciones ideales que están en la base de las hipótesis cósmicas, físicas, etc., están codeterminadas – generalmente, de manera inconsciente – por las representaciones ontológicas de la cotidianidad correspondiente; representaciones que, a su vez, se hallan íntimamente relacionadas con las experiencias, los métodos, los resultados de trabajo en cada oportunidad (Lukács, 2004, p.78).

atividades e necessidades humanas de tipo ‘espíritual’ têm, assim, sua base ontológica última na esfera da produção material como expressões específicas de intercâmbio entre o homem e a natureza, mediado de formas e maneiras complexas” (Mészáros, 2006a, p.79) – é exatamente o acúmulo sócio-histórico dos avanços do trabalho, tanto em suas formas mais imediatamente materiais quanto nas mais complexas e abstratas manifestações *espírituais* – da arte à filosofia – que constitui o cerne de todo o processo formativo, educacional da *humanidade*²⁷.

Assim, só é possível que haja *humanidade* por intermédio de um processo de abstração social a partir do caráter inerentemente histórico dos resultados dos trabalhos acumulados e relacionados. Processo este que, obviamente, tem seu início exatamente nos processos de generalização individuais – sem o quê todos os avanços e aquisições individuais se perderiam ao final da vida daquele ser humano que os elaborou.

É então exatamente em função destas características constitutivas do complexo do trabalho – tanto como aquilo que desencadeia o processo de humanização (“o animal tornado humano através do trabalho” lukacsiano), como aquilo que garante e assegura a continuidade e complexificação deste processo, por meio da transmissão de suas aquisições históricas – que o processo formativo, *educacional*, do ser social não pode do trabalho ser separado: ou seja, existe uma conexão ineliminável, *ontológica*, entre as esferas do *trabalho* e da *educação*.

Torna-se, então, mais adequadamente articulada a afirmação segundo a qual o trabalho “é ao mesmo tempo a *causa* da crescente complexidade da sociedade humana criando

²⁷ O termo *humanidade* deve ser compreendido em seu sentido amplo, ou seja, tanto do ponto de vista da totalidade dos seres humanos vivendo conjuntamente, quanto do ponto de vista das características humanas de cada um destes seres tomados individualmente.

novas necessidades ao mesmo tempo em que satisfaz outras mais antigas (...) e o *meio* de afirmar a supremacia do homem (...) sobre a natureza” (Mészáros, 2006a, p.99-100).

Isto fica ainda mais evidente se tomarmos que “o animal é imediatamente um com sua atividade vital. Não se distingue dela. É *ela*”, afirma Marx (2004, p.84) – o que não é outra coisa senão que o animal é imediatamente um com sua espécie, ou seja, sua essência coincide com sua individualidade – ao passo que o ser humano

faz de sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência. Ele tem atividade vital consciente. Esta não é uma determinidade (*Bestimmtheit*) com a qual ele coincide imediatamente. A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal. Justamente, [e] só por isso, ele é um ser genérico”²⁸ (Marx, 2004, p.84).

Assim, se “a mera individualidade exige apenas *meios* para sua *subsistência*, mas não formas especificamente humanas – humanamente naturais e naturalmente humanas, isto é, *sociais* – de auto-realização” (Mészáros, 2006a, p.80), o ser humano é, então,

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” (Mészáros, 2006a, p.80).

Obviamente, a característica de “ser genérico” – ou a genericidade – do ser humano é algo de que só se pode ter consciência em sociedade, isto é, de modo *inerentemente social*.

²⁸ Um ser genérico (*Gattungswesen*) é “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” (Mészáros, 2006a, p.80). Ou, segundo as palavras de Marx: “o homem é um ser genérico (*Gattungswesen*), não somente quando prática e teoricamente faz do gênero, tanto do seu próprio quanto do restante das coisas, o seu objeto, mas também – e isto é somente uma outra expressão da mesma coisa – quando se relaciona consigo mesmo como [com] o gênero vivo, presente, quando se relaciona consigo mesmo como [com] um ser universal, [e] por isso livre” (2004, p.83-4).

Tendo em vista esta relação que se estabelece entre ser humano e natureza, uma questão poderia aqui ser formulada: se o trabalho é aquilo que medeia esta relação e se o ser humano é “uma parte da natureza”, então o trabalho configura uma relação de mediação da natureza consigo própria?

Eis a resposta oferecida por Marx: “(...) *toda a assim denominada história mundial* nada mais é do que o engendramento do homem mediante o trabalho humano, enquanto o vir a ser da natureza para o homem” (2004, p.114). E aqui é preciso ir devagar.

Inicialmente, a relação do ser humano com a natureza – que é mediada pelo trabalho – é sim a relação da natureza consigo própria – ou aquilo que Marx chama, de modo bastante obscuro, aliás, de “o ser-por-si-mesmo da natureza” (2004, p.113). Todavia, recordemo-nos aqui que o ser humano não é apenas um ser natural, mas ser natural *humano* – isto é, *histórico, social*. Isto implica que ele é sim “uma parte da natureza”, mas é dela uma parte *específica*, cuja especificidade é dada exatamente pelo *trabalho*.

Assim, o trabalho se configura como “o *mediador* na ‘relação sujeito-objeto’ entre homem e natureza. Um mediador que permite ao homem conduzir um modo *humano* de existência, assegurando que ele não recaia de volta na natureza, que não se dissolva no ‘objeto’” (Mészáros, 2006a, p.79).

Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira. Mas eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a *produzir* seus meios de vida (...). Ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material” (Marx e Engels, 2007, p.87).

Daqui temos que, fora da história – ou fora de uma concepção inerentemente histórica – o processo de humanização do ser humano – ou o engendramento da “*assim chamada história mundial*” – não pode ser de fato compreendido, e “nada pode ser afirmado além de

que ela [a natureza] é idêntica a si mesma” (Mészáros, 2006a, p.116). Noutros termos, fora da história, “o vir a ser da natureza para o homem” torna-se algo impossível de ser explicado.

Em profunda articulação com este fato, temos que, sem o conceito de trabalho – ou atividade produtiva – não é possível diferenciar da natureza o ser humano: “nenhuma mão simiesca jamais construiu um machado de pedra, por mais tosco que fosse”, conforme a elucidativa afirmação de Engels (2004, p.15).

Isto equivale a dizer que o ser humano só se pode constituir a partir de uma espécie de *salto* qualitativo, possibilitado exatamente pela atividade produtiva, ou que só pode superar o mero epifenômeno natural da reprodução biológica imediata pelo *salto ontológico* do trabalho. Tomemos as palavras de Lukács:

as formas de objetividade do ser social se desenvolvem, à medida que surge e se explicita a práxis social, a partir do ser natural, tornando-se cada vez mais claramente sociais. Esse desenvolvimento, porém, é um processo dialético, que começa com um salto, com o pôr teleológico do trabalho, não podendo ter nenhuma analogia na natureza. O fato de que esse processo, na realidade, seja bastante longo, com inúmeras formas intermediárias, não anula a existência do salto ontológico (Lukács, 1979, p.17).

Em outra passagem, o autor complementa:

entre uma forma mais simples de ser (por mais numerosas que sejam as categorias de transição que essa forma produz) e o nascimento real de uma forma mais complexa, verifica-se de qualquer modo um salto; essa forma mais complexa é algo qualitativamente novo, cuja gênese não pode jamais ser simplesmente “deduzida” da forma mais simples (Lukács, 2007, p.227).

Para melhor compreendermos a maneira pela qual o trabalho configura este salto ontológico, temos de recorrer novamente à pena lukacsiana:

todas as demais categorias desta forma de ser [o ser social] já possuem, de acordo com sua essência, um caráter puramente social. Suas propriedades, seus modos de influência, somente se desenvolvem dentro do ser social já constituído; por mais primitiva que seja sua forma de aparição, esta pressupõe o salto como um feito já consumado. Somente o trabalho possui, de acordo com sua essência ontológica, um caráter expressamente transicional: é, segundo sua essência, uma interrelação entre o homem (sociedade) e a natureza e, certamente tanto com a inorgânica (ferramenta, matéria-prima, objeto do trabalho etc.) como com a orgânica (...), mas antes de tudo caracteriza, no próprio homem que trabalha, a transição do meramente biológico ao social” (Lukács, 2004, p.58)²⁹.

Este “salto ontológico” deve-se, então, exatamente a este caráter “transicional” do trabalho – isto é, ao fato de ser o trabalho uma *categoría intermediária* entre o ser biológico e o ser social. O que não é outra coisa senão que o trabalho é o elemento ontologicamente fundante do ser *humano* – ou *social* – ou a “base dinâmico-estruturante de um novo tipo de ser” (Lukács, 2007, p.228), e que, precisamente por conta disso, converte-se, conforme outra bela síntese lukacsiana, “em modelo de toda práxis social” (2004, p.62)³⁰,

Neste sentido, o conceito de atividade (trabalho) é logicamente (e historicamente) *anterior* ao conceito de homem. Mas essa prioridade é, evidentemente, relativa, pois todos os três membros dessa relação dialética [ser humano, natureza e trabalho] pertencem ao mesmo todo complexo, e nenhum deles pode ser abstraído sem destruir essa relação específica como tal (Mészáros, 2006a, p.117).

Aqui – onde parece haver uma contradição entre o caráter histórico do trabalho e o trabalho como pressuposto de toda a história humana – podemos ver claramente um aspecto concreto do método marxiano, no interior do qual existe uma indissolúvel unidade entre os

²⁹ Tradução livre a partir de: “todas las demás categorías de esta forma del ser [el ser social] ya poseen, de acuerdo con su esencia, un carácter puramente social. Sus propiedades, sus modos de influencia, solo se desarrollan dentro del ser social ya constituído; por primitiva que sea su forma de aparición, esta presupone el salto como un hecho ya consumado. Solo el trabajo posee, de acuerdo con su esencia ontológica, un carácter expresamente transicional; es, según su esencia, una interrelación entre el hombre (sociedad) y la naturaleza y, por cierto tanto con la inorgánica (herramienta, materia prima, objetos de trabajo, etc.) como con la orgánica (...), pero ante todo caracteriza en el propio hombre que trabaja la transición desde el meramente biológico al social” (Lukács, 2004, p.58).

³⁰ Tradução livre a partir de: “en modelo de toda praxis social” (Lukács, 2004, p.62).

aspectos sincrônicos e diacrônicos. Ou, para sermos um pouco mais claros, uma indissolúvel unidade entre os aspectos temporais e atemporais, históricos e estruturais.

Este procedimento metodológico capta a profunda *articulação* entre aquilo que é histórico – que se manifesta de modo específico, dado historicamente – e aquilo que é estrutural – que pertence, portanto, “mais ou menos a todas as formas de sociedade” (Marx, 2008, p.268). O destaque é dado à *articulação* em virtude de que

não se pode compreender o “específico” sem identificar suas múltiplas interconexões com um determinado sistema de mediações complexas. Em outras palavras: devemos ser capazes de ver os elementos “atemporais” (sistemáticos) na temporalidade, e os elementos temporais nos fatores sistemáticos (Mészáros, 2006a, p.109).

Esta característica do método marxiano possui não só um fundamento inerentemente prático – “o concreto é concreto, porque é a síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso. Por isso, o concreto aparece no pensamento como o processo de síntese” (Marx, 2008, p.258) – como possui também implicações práticas cruciais. Sem apreendermos que o trabalho alienado, por exemplo, é uma forma *histórica* da relação *estrutural*, *ineliminável*, entre ser humano e natureza, não há como vislumbrar qualquer possibilidade de superação da forma alienada de trabalho que a humanidade tem diante de si *historicamente* colocada.

Assim, aquilo que parecia – aos olhos tão habituados ao positivismo – uma insolúvel contradição, apresenta-se como um fator de central importância, pois qualquer movimento que se pretenda transformador da realidade objetiva tem necessariamente de se apropriar adequadamente da realidade objetiva – “tem de apoderar-se da matéria, em seus

pormenores, de analisar suas diferentes formas de desenvolvimento, e de perquirir suas conexões mais íntimas”, diz Marx (1971b, p.16)³¹.

Em síntese, então, temos que, pelo ato de trabalho o ser humano se humaniza; ou seja: a natureza (ou uma parte *específica* dela) transcende a si própria por meio do ato laborativo. Esta realização humana é aquilo que Marx chama – também de modo bastante obscuro – “o movimento *concebido* e *sabido* do seu *vir a ser*” (2004, p.105), ou “ato de gênese que se supra-sume (*sich aufhebender Entstehungsakt*)” (Marx, 2004, p.128), e que Mészáros chama – de modo não menos obscuro – de “‘autoconstituição automediadoramente natural’ ou ‘naturalmente automediadora’ do homem”³² (2006a, p.175).

Se o trabalho caracteriza, então, este “salto ontológico do meramente biológico ao social”, um aspecto central deste processo é que, ao então trabalhar para satisfazer suas necessidades, o ser humano cria necessariamente uma complexa série de necessidades sociais (não imediatamente biológicas), igualmente necessárias à sua reprodução.

De acordo com Mészáros, o ser humano

só pode satisfazer essas necessidades primitivas criando *necessariamente*, no curso de sua satisfação por meio da sua atividade produtiva, uma complexa hierarquia de necessidades *não-físicas*, que se tornam assim condições igualmente necessárias à satisfação de suas necessidades físicas originais (2006a, p.79).

O primeiro ato genuinamente *humano* é, então – e precisamente – a criação da primeira necessidade *nova*. Nas palavras de Marx e Engels:

³¹ Se nos recordarmos aqui da décima primeira tese sobre Feuerbach – “os filósofos *apenas* interpretaram o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (Marx e Engels, 2007, p.535) – veremos, dentre outras coisas, que não se coloca a questão de prescindir da *filosofia*, muito menos da *interpretação do mundo* – da qual a filosofia é uma parte importante – e sim de colocá-las *a serviço* da transformação *prática* do mundo.

³² No original o trecho aparece da seguinte maneira: “‘a self-mediatingly natural’ or ‘naturallyself-mediating self-constitution of man’” (Mészáros, 1972, p.193).

o primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos (Marx e Engels, 2007, p.33).

Isto, de certo modo, nos remete à questão ontológica crucial expressa na distinção conceitual – que aparece já em Marx – entre carência (*Bedürfnis*) e necessidade (*Notwendigkeit*)³³. A partir daí temos que mesmo aquela necessidade humana de origem mais biológica, mais animal – ou aquela carência mais imediata – já não pode ser satisfeita com objetos imediatamente dados pela natureza, o que significa que já não mais é possível satisfazer um ser já não mais imediatamente natural com objetos imediatamente naturais. Ou, para usarmos termos mais amplos: não existe necessidade humana *natural, original*, por mais bruta – ou embrutecida – que possa ser; essa necessidade humana é sempre *humana*, sempre *histórica*, sempre *social*.

Tomemos a conhecida passagem marxiana: “a fome é fome, mas a fome que se satisfaz com carne cozida, que se come por meio de uma faca ou de um garfo, é uma fome muito distinta da que devora carne crua com ajuda das mãos, unhas e dentes” (2008, p.248).

Uma leitura apressada oporia uma fome *humana* a uma fome *bruta, animal* – ou uma necessidade a uma carência. Todavia, a sequência da citação é bastante esclarecedora a este respeito: “a produção não produz, pois, unicamente o objeto do consumo, mas também o

³³ “*Bedürfnis* é uma carência cuja base está posta na condição biológica do ser humano (comer, beber, dormir, habitar), o que a vincula a uma falta, assim como também a um desejo, ou seja, a carência se revela como um componente que, uma vez satisfeito, pode dar, inclusive, origem à positividade de novas carências, mais sofisticadas (...). Por sua vez, *Notwendigkeit* está vinculada à necessidade lógica, oposta à contingência, que aparece como possibilidade efetiva de realização a partir da satisfação histórica das carências” (Ranieri, 2004, p.17).

modo de consumo, ou seja, produz objetiva e subjetivamente. A produção cria, pois, os consumidores” (Marx, 2008, p.248)³⁴.

Daqui temos que mesmo as carências humanas mais primárias – a fome, por exemplo – são carências *humanas*. Isto é, *tanto* “a fome que se satisfaz com carne” cozida, garfo, faca etc., *quanto* a “que devora carne crua com ajuda das mãos, unhas e dentes”, são *inerentemente históricas*.

A sujeição atual de uma enorme parcela da população mundial a condições inumanas e absolutamente indignas de vida é algo engendrado e reproduzido diariamente pelo capital, pois, conforme afirma Marx,

para o homem faminto não existe a forma humana da comida, mas somente a sua existência abstrata como alimento; poderia ela justamente existir muito bem na forma mais rudimentar, e não há como dizer em que essa atividade de se alimentar se distingue da atividade *animal* de alimentar-se”, (2004, p.110).

Exatamente em função disso, se um ser humano se alimenta de carne putrefata encontrada em aterros sanitários³⁵, isso decorre do fato de que este ser *humano* é *humanamente* privado do mínimo acesso à humanidade – da qual, inclusive, é herdeiro – e não de *alguma* determinação biológica, situada nalguma carência natural arbitrariamente suposta.

Se há uma contradição prática entre carência e necessidade, isto está invariavelmente ligado ao fato de que os recursos encontrados pelo sistema do capital para forjar o conjunto de relações sociais necessárias à sua autoreprodução social precisam, acima de tudo e por

³⁴ Recordemo-nos aqui que “a produção [a atividade produtiva] é também uma forma de *consumo social* no curso da qual o homem é ‘consumido’ como simples indivíduo (os poderes dados a ele pela natureza) e reproduzido como *indivíduo social*, com todos os poderes que lhe permitem empenhar-se numa forma *humana* de produção e consumo” (Mészáros, 2006a, p187), conforme citamos anteriormente.

³⁵ Para uma “evidência empírica”, ver: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/1994/4/16/brasil/53.html>

meio de potentes movimentos ideológicos, fazer com que necessidades alienadas apareçam como carências naturais, isto é, precisam esconder as contradições que existem entre a necessidade dos indivíduos e as carências constituídas socialmente³⁶.

Aqui novamente salta ao primeiro plano a relação que se estabelece entre aspectos históricos e aspectos estruturais no interior do método marxiano, expressos na unidade da categoria *trabalho*. Ao mesmo tempo em que é o ato fundante do ser humano, o *trabalho* é, em suas diversas manifestações concretas, aquilo que assegura a continuidade do cada vez mais complexo processo de humanização.

Mas “as ações humanas não são inteligíveis fora de sua moldura sócio-histórica” (Mészáros, 2006a, p.111). Isto significa que, mesmo uma categoria que possui validade diacrônica, estrutural, extensiva, horizontal, como *trabalho* só se pode materializar praticamente a partir de laços materiais concretos, históricos.

Daqui temos que é impossível a adequada apreensão do conceito marxiano de *trabalho* fora de sua totalidade dialética, ou seja, se não forem levadas em conta as múltiplas mediações específicas, e suas também múltiplas relações com o complexo maior do qual são partes constitutivas.

Na acepção marxiana, o trabalho é o elemento constitutivo do ser tornado humano e de sua socialidade – isto é, do conjunto de suas relações sociais – e não um determinante

³⁶ Esta contradição prática entre carência e necessidade, levada às últimas consequências, se manifesta na contradição entre *luxo* e *privação* – ou *abundância* e *escassez*. “O luxo constitui absoluta necessidade em um modo de produção que cria riqueza para os não produtores, e, que, portanto, deve dar-lhes formas necessárias para que seja apropriado pela riqueza dedicada somente ao desfrute. Para o próprio operário, o trabalho produtivo, como qualquer outro, não é mais do que um meio para a reprodução de seus meios de subsistência” (Marx, 1978a, p.77). Mészáros apresenta esta contradição – de um ponto de vista mais centrado em aspectos históricos – do seguinte modo: “do mesmo modo como a necessidade natural original é historicamente deslocada e se torna uma coerção *supérflua* e intolerável, do ponto de vista tanto do indivíduo quanto do metabolismo social em geral, também o ‘luxo’ anterior, *supérfluo* e geralmente inalcançável, se torna vitalmente necessário, mas não apenas do ponto de vista de indivíduos isolados, mas sobretudo com relação à reprodução continuada das condições recém criadas da vida social como tal, pois, através do avanço das forças produtivas, o estritamente natural recua progressivamente e um novo conjunto de determinações toma seu lugar” (Mészáros, 2008a, p.150).

econômico rígido, do qual tudo deriva mecanicamente. Assim, a esfera da economia – ou a atividade produtiva – funciona como *momento predominante (übergreifendes Moment)*, ou, para dizer a mesma coisa de modo diverso,

se esta [a esfera da economia] é o “determinante último”, é também um “determinante determinado”: ela não existe fora do complexo sempre concreto e historicamente mutável de mediações concretas, inclusive as mais “espirituais” (Mészáros 2006a, p.109).

Assim o trabalho, o mediador da relação entre ser humano e natureza, tanto em seu aspecto estrutural quanto em suas formas históricas, tanto como elemento fundante quanto como processo de continuidade e complexificação, tanto em sua profundidade analítica quanto em suas manifestações práticas, numa palavra, trabalho em seu sentido *ontológico*, é aquilo que Mészáros chama de conjunto ou sistema de *mediações primárias* ou *mediações de primeira ordem*.

Somente a partir de uma apreensão ampla do trabalho é que podemos compreender as razões pelas quais este configura tanto a causa, quanto o meio e o fim do processo histórico-social do ser humano – *causa* da diferenciação entre ser humano e natureza, *meio* de constante humanização do ser social e *fim*, ou finalidade em si do próprio processo humano, uma vez que o ser social, em virtude do longo processo histórico já trilhado, não mais produz para assegurar sua condição animal, mas sim para, uma vez assegurada esta sobrevivência, desenvolver-se livre, isto é, humanamente.

Esta é a razão pela qual o trabalho é *tanto* o ponto de partida *quanto* o ponto de chegada da concepção de *educação* de Mészáros – na verdade de sua concepção como um todo – pois se o trabalho é exatamente aquilo que garante a reprodução social diária e imediata, é também aquilo que torna possível ao ser humano, ao conjunto dos seres humanos, a partir

de assegurada a supressão das carências e necessidade básicas dedicar-se a atividades que possibilitem uma existência cada vez mais plena, cada vez mais humana.

Se, por um lado, é o acúmulo sócio-histórico das realizações e aquisições dos processos de trabalho que constitui o cerne de todo o processo formativo humano – o que significa que cada nova geração não precisa redescobrir o fogo, ou reinventar a roda – por outro, é exatamente este processo formativo, educacional, que torna possível que os seres humanos possam conduzir sua existência de modo cada vez mais – pelo menos potencialmente – humano.

Se nos recordarmos que a própria atividade humana surge como “resposta” – conforme citamos anteriormente – nos depararemos com o fato de que toda atividade humana, todo trabalho, todo pôr teleológico, necessariamente configura uma escolha entre alternativas – inicialmente derivadas do fato (talvez até óbvio) de “que todo indivíduo singular, sempre que faz algo, deve decidir se o faz ou não” (Lukács, 2007, p.231). Porém, à medida que se complexifica a práxis social, se complexifica o nível sócio-histórico do trabalho, e com isso, conseqüentemente, também as alternativas dentre as quais os seres sociais têm de escolher a fim de satisfazer determinados “carecimentos” – também cada vez mais complexos, humanos. Portanto, “em um sentido determinado, poderia falar-se aqui, pois, do núcleo ontológico da liberdade” (Lukács, 2004, p.96)³⁷.

Assim,

³⁷ Tradução livre a partir de: “en un sentido determinado, podría hablarse aquí, pues, del núcleo ontológico de la libertad” (Lukács, 2004, p.96).

a liberdade, bem como sua possibilidade, não é algo dado por natureza, não é um dom concedido a partir do alto e nem sequer uma parte integrante – de origem misteriosa – do ser humano. É o produto da própria atividade humana, a qual (...) termina por ter consequências que ampliam, de modo objetivo e contínuo, o espaço no qual a liberdade se torna possível” (Lukács, 2007, p.241).

Com efeito, “a atividade produtiva, imposta ao homem pela necessidade natural, como condição fundamental da sobrevivência e do desenvolvimento humanos, torna-se assim idêntica à plenitude humana, isto é, à realização da liberdade humana” (Mészáros, 2006a, p.153). Torna-se então mais adequadamente articulada a relação que se estabelece entre aquilo que Marx chamou de o *Reino da Necessidade* e o *Reino da Liberdade*.

De fato, o reino da liberdade começa onde o trabalho deixa de ser determinado por necessidade e por utilidade exteriormente imposta; por natureza, situa-se além da esfera da produção material propriamente dita. O selvagem tem de lutar com a natureza para satisfazer as necessidades, para manter e reproduzir a vida, e o mesmo tem de fazer o civilizado, sejam quais forem a forma de sociedade e o modo de produção. Acresce, desenvolve-se, o reino do imprescindível. É que aumentam as necessidades, mas, ao mesmo tempo, ampliam-se as forças produtivas para satisfazê-las. A liberdade nesse domínio só pode consistir nisto: o homem social, os produtores associados regulam racionalmente o intercâmbio material com a natureza, controlam-no coletivamente, sem deixar que ele seja a força cega que os domina; efetuam-no com o menor dispêndio de energias e nas condições mais adequadas e condignas com a natureza humana. Mas, esse esforço situar-se-á sempre no reino da necessidade. Além dele começa o desenvolvimento das forças humanas como um fim em si mesmo, o reino genuíno da liberdade, o qual só pode florescer tendo por base o reino da necessidade. E a condição fundamental desse desenvolvimento humano é a redução da jornada de trabalho (Marx, 1971d, p.942).

Se nos interrogarmos agora sobre que momento histórico a humanidade teve diante de si, potencialmente, mais condições de ter suprido o *Reino da Necessidade*, liberando assim imensas forças humanas – outrora destinadas exclusivamente à subsistência imediata – para o desenvolvimento pleno da totalidade de seus integrantes, nos depararemos, necessariamente, com a dura resposta de que é exatamente neste período histórico que ora vivemos.

Se nos interrogarmos ainda sobre as razões históricas que levam um tamanho potencial *libertador* a ser de fato tremendamente *escravizador*, nossa resposta recairá sobre o conceito de *alienação*, mais precisamente sobre a *autoalienação do trabalho* – assunto do próximo item deste capítulo.

Somente depois de explicitado todo o processo pelo qual o *trabalho* caracteriza a base de toda atividade humana – desde aquela forma mais simples e imediatamente necessária à satisfação de uma carência básica até as mais complexas elaborações teóricas e artísticas, passando, óbvia e necessariamente, pela transmissão destas aquisições sócio-históricas às novas gerações – é que podemos apreender de modo *concreto* as reais implicações de o ser humano ser separado, ser *alienado* de sua atividade vital.

Se o “modelo de toda práxis social” é um trabalho de natureza alienada, invariavelmente, *toda práxis social* estará, de alguma maneira, impregnada de alienação, razão pela qual

a energia espiritual e física *própria* do trabalhador, a sua vida pessoal – pois o que é vida senão atividade – [por meio da autoalienação do trabalho, se manifesta] como uma atividade voltada contra ele mesmo, independente dele, não pertencente a ele (Marx, 2004, p.83).

Assim, o conceito de *alienação* é absolutamente crucial para a compreensão da concepção de *educação* em Mészáros, em vista do fato de, por um lado, ser a superação da alienação do trabalho uma condição *sine qua non* do processo de emancipação humana; e de, por outro, este processo de superação ser caracterizado como “uma tarefa inevitavelmente educacional” (Mészáros, 2005, p.65).

2 – A teoria da alienação de Marx na acepção de Mészáros

Se o “pressuposto de toda a história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos” (Marx e Engels, 2007, p.87), este pressuposto não é “a existência de indivíduos humanos vivos” *alienados*.

Isto significa que o trabalho “é indispensável à existência do homem – quaisquer que sejam as formas de sociedade – é necessidade natural e eterna de efetivar o intercâmbio material entre o homem e a natureza, e, portanto, de manter a vida humana” (Marx, 1971b, p.50)³⁸. Mas significa também, conforme citamos anteriormente, que as “ações humanas não são inteligíveis fora de sua moldura sócio-histórica” (Mészáros, 2006a, p.111). Tomemos as palavras de Marx:

até as categorias mais abstratas, apesar de sua validade – precisamente por causa de sua natureza abstrata – para todas as épocas, são, contudo, no que há de determinado nessa abstração, do mesmo modo o produto de condições históricas, e não possuem plena validade senão para essas condições e dentro dos limites dessas mesmas condições (2008, p.264).

O fato de o ser humano ter de manter-se *vivo* de forma alguma predefine ou predetermina (ou mesmo predestina) a *maneira* como se organiza e realiza esta manutenção. Tornemos isto um pouco mais articulado.

Ao final do processo de trabalho materializa-se algo³⁹. Ou seja: o resultado do processo de trabalho – “resultado que já existia antes idealmente na imaginação do trabalhador” – é

³⁸ Obviamente, “necessidade natural e eterna” enquanto existirem seres humanos.

³⁹ Não desconhecemos a distinção marxiana entre trabalho *material* e *imaterial*. Trabalho *imaterial*, ou, mais precisamente, trabalho *não material*, é aquele cujos resultados, por um lado, “existem isoladamente em relação ao produtor, ou seja, que podem circular (...) no intervalo entre a produção e o consumo; por exemplo:

um objeto, ou um *valor-de-uso*, para usarmos termos marxianos⁴⁰. Este processo de *objetivação da subjetividade do trabalhador* por meio do trabalho constitui algo ineliminável do processo de trabalho *em si*, e é exatamente destas objetivações – de alimentos a obras de arte – que sobrevive, dia após dia, a totalidade dos seres humanos.

Agora, se ao final do processo de trabalho o objeto produzido não mais pertence ao ser humano que o produziu, que o objetivou, isto é, dele se *aliena*, pertence a um *outro* ser humano, isto decorre de características *específicas* da forma como se organiza e se realiza o trabalho num dado momento *histórico*, e não de uma suposta condição absoluta – natural ou divina – do processo de trabalho *em si* – sob o capital, “os valores-de-uso são, ao mesmo tempo, os veículos materiais do valor-de-troca”, (Marx, 1971b, p. 42-3).

Se alienação é, então, uma característica histórica do processo de trabalho, ou para sermos um pouco mais precisos, da forma como se organiza o trabalho num *dado* momento histórico, temos então que alienação é um conceito, *em si*, inerentemente *histórico*. Em razão disto, “alienação é um conceito inerentemente *dinâmico*: um conceito que necessariamente implica *mudança*” (Mészáros, 2006a, p.166), tendo por isso de ser explicado nos seguintes termos: “se o homem é alienado, ele deve ser alienado *com relação* a alguma coisa, como resultado de certas *causas* – o jogo mútuo dos acontecimentos e

livros, quadros, todos os produtos artísticos que se diferenciam da atividade artística do artista executante” (Marx, 1978a, p.79); e, por outro, aquele cujo “produto não é separável do ato de produção (...). (Necessito do *médico*, não de seu moleque de recados). Nas instituições de ensino, por exemplo, os docentes podem ser meros assalariados para o empresário da fábrica de conhecimentos” (Marx, 1978a, p.79). Todavia, estamos aqui tratando da relação de *humanização* – ou *desumanização* – necessariamente decorrente do *processo de trabalho*. Portanto, interfere *pouco* se o ser humano está *frente a si próprio* – isto em, frente ao produto de seu trabalho – na forma de uma ferramenta ou de uma música.

⁴⁰ “A utilidade de uma coisa faz dela um valor-de-uso”, afirma Marx (1971b, p.42), acrescentando que “o valor-de-uso só se realiza com a utilização ou o consumo” (1971b, p.42) – *utilidade* e *consumo* devem ser compreendidos em sentido amplo: respectivamente como a condição de satisfazer uma necessidade humana e como momento desta satisfação.

circunstâncias em relação ao homem como sujeito dessa alienação – que se manifestam num contexto *histórico*” (Mészáros, 2006a, p.40)⁴¹.

Deste modo, toda e qualquer tentativa de compreensão da problemática da alienação deve partir da constatação prática de que, por um lado, todo processo histórico está necessariamente sujeito a transformações, tanto fenomênicas quanto estruturais – e nem por isso mais perceptíveis – que diretamente influem sobre toda a apreensão do complexo analisado. Por outro, se a alienação é algo que se dirige ao trabalho – e este configura o “modelo de toda práxis social”, “base dinâmico-estruturante de um novo tipo de ser” – logo, a alienação afeta, em maior ou menor grau, todas as esferas da vida cotidiana dos seres humanos, desde seus aspectos mais coletivos até os mais privados⁴².

De início, então, a alienação deve ser entendida como tudo aquilo que *historicamente* obstaculiza a relação de mediação direta que se estabelece entre ser humano e natureza, como tudo aquilo que se *interpõe* nesta relação.

Aqui podemos ver – clara e novamente, ainda que de modo inverso – a relação dialética entre os aspectos estruturais e históricos do método marxiano, por meio da apreensão do fundamento *ontológico* daquilo que se manifesta *historicamente*, o que noutros termos significa não tomar a persistência *histórica* da alienação como algo inerente ao processo de trabalho, ou a uma *natureza humana* (seja lá o que isso signifique).

Compreender que “o fundamento não-alienado daquilo que se reflete de uma forma alienada (...) como esfera *particular* é a *esfera ontológica fundamental* da existência

⁴¹ Do mesmo modo, obviamente, “a ‘transcendência da alienação’ é [também] um conceito inerentemente histórico, que vislumbra a culminação bem-sucedida de um processo em direção a um estado de coisas qualitativamente diferente” (Mészáros, 2006a, p.40).

⁴² Sobre formas de manifestação da alienação na esfera da vida privada – aspecto tão importante quanto negligenciado pelo próprio marxismo – sugerimos a leitura das inquietantes anotações marxianas acerca do *suicídio* (Marx, 2006a).

humana e, portanto, o fundamento último de todos os tipos de atividade” (Mészáros, 2006a, p.86) é exatamente o que torna possível vislumbrar uma superação da alienação, uma vez que, precisamente em virtude de ser uma forma inerentemente histórica de organização e realização do trabalho, a alienação é, em princípio, historicamente modificável.

Entretanto, esta percepção do “fundamento não-alienado daquilo que se reflete de uma forma alienada” somente é possível por meio da dissociação *conceitual* entre objetivação e alienação – mesmo que sob o capital *toda* objetivação apareça, *praticamente*, como alienação.

Esta dissociação aparece em Mészáros da seguinte maneira:

Quando a ênfase recai sobre a “externalização” ou “objetivação”, Marx usa o termo *Entäusserung* (ou termos como *Vergegenständlichung* [*objetivação*]), ao passo que *Entfremdung* é usado quando a intenção do autor é ressaltar o fato de que o homem está encontrando oposição por parte de um poder hostil, criado por ele mesmo, de modo que ele frustra seu próprio propósito (Mészáros, 2006a, p.20, em nota de rodapé)⁴³.

O equívoco *teórico* de tomar objetivação e alienação como esferas idênticas, ou mesmo indissociáveis, implica, pois, *praticamente*, que nada pode ser feito contra a alienação *concretamente*, isto é, *na realidade*. Se *toda* objetivação é necessariamente alienação, a alienação é *ineliminável* da condição humana, pois não se pode eliminar a objetivação, uma vez que é exatamente dela que sobrevive o ser humano. As únicas saídas (quando estas ainda têm alguma pretensão de existir) são, por um lado, a solução mental, abstrata, conceitual, do problema, o que “deixa a ordem existente inquestionada, e na realidade

⁴³ Na edição dos *Manuscritos econômico-filosóficos* traduzida por Jesus Ranieri (Marx, 2004), estes termos aparecem, *respectivamente*, como *exteriorização* (às vezes *alienação*) e *estranhamento*. Isto precisa ser explicitado para não gerar confusões de duas ordens: primeiro quando utilizarmos de passagens desta obra – na qual o termo central é *estranhamento* (ou termos derivados, como estranho, estranheza etc.) – para fundamentar nossa discussão acerca da *alienação* (ou termos derivados). E segundo que a ênfase dada por Ranieri a esta dissociação é diferente da ênfase dada por Mészáros.

fortalecida” (Mészáros, 2006a, p.242); e, por outro, o apelo que, pelo simples fato de que “rejeita os *efeitos*, mas dá todo o apoio, mesmo que inconscientemente, às *causas*” (Mészáros, 2006a, p.60) da alienação, “tem de tornar-se, sentimental, retórico e, acima de tudo, moralizante” (Mészáros, 2006a, p.60)⁴⁴.

Mas “o trabalhador nada pode criar sem a *natureza*, sem o *mundo exterior sensível* (*sinnlich*). Ela é a matéria na qual o trabalho se efetiva, na qual [o trabalho] é ativo, [e] a partir da qual e por meio da qual [o trabalho] produz”, afirma Marx, enfaticamente (2004, p.81). O que acontece, pois, ao trabalhador, se a “matéria na qual o trabalho se efetiva” é do trabalho separada? A resposta é que

o objeto (*Gegenstand*) que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisal (*sachlich*), é a *objetivação* (*Vergegenständlichung*) do trabalho. A efetivação (*Verwirklichung*) do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como *desefetivação* (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto e servidão ao objeto*, a apropriação como *estranhamento* (*Entfremdung*), como *alienação* (*Entäusserung*) (Marx 2004, p.80).

Isto que Marx aqui chama de “perda do objeto e servidão ao objeto” é o fator imediatamente perceptível do processo de alienação do trabalho, expresso na constatação *prática* de que o produto do trabalho *não pertence* àquele que o objetivou, *não pertence ao trabalhador*, e, por conta disso, “a vida que ele [o trabalhador] concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha” (Marx, 2004, p.80).

⁴⁴ O termo *moralizante* tem, em Mészáros, o sentido de um *deve-ser* abstrato. Algo que, exatamente em função de abstrair-se das causas e determinantes finais, tem de se limitar “à esfera dos efeitos e manifestações” (2006a, p.60) da alienação.

Mas recordemo-nos aqui daquela célebre passagem segundo a qual “toda ciência seria supérflua se houvesse coincidência imediata entre a aparência e a essência das coisas” (Marx, 1971d, p.935).

Ao objetivar sua subjetividade por meio do trabalho alienado, então, o trabalhador não se depara com a natureza por ele humanizada, por ele feita humana, mas sim, feito *coisa*, como *coisa* é confrontado, inclusive numa relação de inferioridade, por uma outra *coisa*.

Assim, se o “objeto que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor” – o que significa, além e por conta do caráter alienado da relação que aí se estabelece, que o trabalhador não se reconhece naquilo que é o objeto de seu trabalho – isto decorre do fato de o ser humano já não se reconhecer no ato mesmo da produção. Isto pois

o produto é, sim, somente o resumo (*Resumé*) da atividade, da produção. Se, portanto, o produto do trabalho é a exteriorização, então a produção mesma tem de ser a exteriorização ativa, a exteriorização da atividade, a atividade da exteriorização. No estranhamento do objeto do trabalho, resume-se somente o estranhamento, a exteriorização na atividade do trabalho mesmo (Marx, 2004, p.82).

Estes dois elementos constituintes da alienação – em relação ao objeto do trabalho (que é simultaneamente sua alienação em relação ao mundo exterior, em relação à *natureza*) e já no ato da produção (que é simultaneamente a alienação em relação a sua atividade vital, isto é, sua alienação em relação a *si mesmo*) – desdobram-se ainda em dois outros importantes aspectos.

O primeiro deles é que o ser humano é alienado de seu ser genérico, o que significa que ele não se reconhece como membro de uma espécie, uma vez que ele não se reconhece em

seu trabalho, exatamente naquilo que faz dele um ser humano e, portanto, o distingue das outras espécies de animais.

Consequentemente, quando arranca (*entreisst*) do homem o objeto de sua produção, o trabalho estranhado arranca-lhe sua *vida genérica*, sua efetiva objetividade genérica (*wirkliche Gattungs-gegenständlichkeit*) e transforma a sua vantagem com relação ao animal na desvantagem de lhe ser tirado o seu corpo inorgânico, a natureza (Marx, 2004, p.85).

Assim, sob o trabalho alienado, a vida genérica do ser humano lhe é feita “apenas um meio da vida individual” (Marx, 2004, p.84).

O segundo aspecto é que o ser humano é alienado dos outros seres humanos, pois ao relacionar-se de forma alienada com o resultado do seu trabalho, ele relaciona-se com o produto do seu trabalho (ou seja, relaciona-se consigo próprio na forma de um objeto) como com um outro ser humano diferente dele, hostil a ele.

Quando o homem está frente a si mesmo [frente a um objeto por ele produzido], defronta-se com ele o *outro* homem. O que é produto da relação do homem com o seu trabalho, produto de seu trabalho e consigo mesmo, vale como relação do homem com outro homem, como o trabalho e o objeto do trabalho de outro homem (Marx, 2004, p.84-5)⁴⁵.

Daqui depreendemos, então, que “o trabalhador encerra a sua vida no objeto; mas agora ela não pertence mais a ele, mas sim ao objeto” (Marx, 2004, p.81). Ou ainda, se preferirmos as palavras do “velho Marx”: “o trabalhador não produz para si, mas para o capital (...), servindo assim à auto-expansão do capital” (Marx, 1971c, p.584).

⁴⁵ Para maiores detalhes acerca deste processo de *estranhamento-de-si humano* – ou de *autoalienação humana*, conforme aparece em Mészáros – sugerimos a leitura do capítulo intitulado *Trabalho estranhado e propriedade privada*, nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (Marx, 2004).

A noção de alienação do trabalho – que, em verdade, configura uma *autoalienação*, uma vez que é *humanamente* produzida e reproduzida⁴⁶ – constitui aquilo que Mészáros chama de o “*Ponto de Arquimedes*” (2006a, p.76) da formulação marxiana, tanto pelo fato de ser o trabalho alienado o principal alicerce de sustentação do sistema do capital⁴⁷, mas também porque toda possibilidade de emancipação humana deve necessariamente dirigir-se, por meio da superação do estado de alienação historicamente posto, ao trabalho como atividade humana criadora – e por isso livre – ou seja, deve dirigir-se às *mediações de primeira ordem*.

Fazemos aqui questão de enfatizar que a noção de *autoalienação do trabalho*, em todos os seus elementos constitutivos fundamentais, foi formulada já nos assim chamados *Manuscritos de Paris*, isto é, quando Marx ainda era, conforme tão virulentamente apregoam determinadas *correntes* do marxismo, um “jovem filósofo idealista”, ou, *horribile dictu*, um “humanista” (aliás, “*correntes*” é um interessante termo para definir tais abordagens).

Assim, “o ponto de convergência dos aspectos heterogêneos da alienação é a noção de trabalho (*Arbeit*)” (Mészáros, 2006a, p.78). Dito de modo inverso: a alienação do trabalho é “a raiz causal de todo o complexo de alienações” (Mészáros, 2006a, p.21), “a causa última de todas as formas de alienação” (Mészáros, 2006a, p.215) – a causa daquilo que Marx

⁴⁶ Para Marx, “se o produto do trabalho não pertence ao trabalhador, [mas configura] um poder estranho [que] está diante dele, então isto só é possível pelo fato de [o produto do trabalho] pertencer a um *outro homem fora do trabalhador*. Se sua atividade lhe é martírio, então ela tem de ser fruição para um outro e alegria de viver para um outro. Não os deuses, não a natureza, apenas o homem mesmo pode ser este poder estranho sobre o homem” (Marx, 2004, p.86).

⁴⁷ De acordo com Marx, “através do trabalho *estranhado*, *exteriorizado*, o trabalhador engendra, portanto, a relação de alguém estranho ao trabalho - do homem situado fora dele - com este trabalho. A relação do trabalhador com o trabalho engendra a relação do capitalista (ou como se queira nomear o senhor do trabalho) com o trabalho. A *propriedade privada* é, portanto, o produto, o resultado, a consequência necessária do *trabalho exteriorizado*, da relação externa (*äusserlichen*) do trabalhador com a natureza e consigo mesmo. A *propriedade privada* resulta portanto, por análise, do conceito de *trabalho exteriorizado*, isto é, de homem exteriorizado, de trabalho estranhado, de vida estranhada, de homem *estranhado*” (Marx, 2004, p.87).

chama de “estranhamento-de-si humano” e que Mészáros chama “auto-alienação humana”⁴⁸.

Eis a razão *prática* pela qual, *metodologicamente*, o conceito de alienação é o “denominador comum do sistema filosófico” (Mészáros, 2006a, p. 82) marxiano – noutro ponto, Mészáros se referente a esta categoria como o “denominador comum estrutural”, ou o “centro de referência de toda a sua [de Marx] concepção” (Mészáros, 2006a, p.215).

Inicialmente, definimos alienação como tudo aquilo que *historicamente* obstaculiza a relação de mediação direta que se estabelece entre ser humano e natureza, como tudo aquilo que se *interpõe* nesta relação, portanto como que *medeia* uma relação de *mediação direta*. Por conta disso, a alienação caracteriza-se por ser 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 (Mészáros, 2006a, p.78).

Mas para além de interpor-se na relação direta que se estabelece entre o ser humano e a natureza, a alienação sobrepõe-se, condiciona, conforma *historicamente* a categoria trabalho, por intermédio de conceitos como

“atividade” (*Tätigkeit*), “divisão do trabalho” (*Teilung der Arbeit*), “intercâmbio” (*Austausch*) e “propriedade privada” (*Privateigentum*) (...) 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 (Mészáros, 2006a, p.78).

⁴⁸ Mészáros utiliza o conceito de *estranhamento* (*estrangement*), muito embora o considere como parte constitutiva do complexo da *alienação* – sendo este, portanto, o conceito chave de sua formulação.

Com a subordinação, então, do conjunto de mediações de primeira ordem ao capital, “os meios se tornam os fins últimos, enquanto os fins humanos são transformados em simples meios subordinados aos fins reificados desse sistema institucionalizado de mediações de segunda ordem” (Mészáros, 2006a, p.82), e “a inter-relação original do homem com a natureza é transformada na relação entre **trabalho assalariado e capital**” (Mészáros, 2006a, p.82).

Deste modo, “a atividade produtiva do homem não pode lhe trazer realização porque as mediações de segunda ordem institucionalizadas se interpõem entre o homem e sua atividade, entre o homem e a natureza, e entre o homem e o homem” (Mészáros, 2006a, p.81). Posto isso, a alienação pode ser definida de modo mais preciso:

a atividade produtiva é, então, *atividade alienada* quando se afasta de sua função apropriada de *mediar* humanamente a relação sujeito-objeto entre homem e natureza, e tende, em vez disso, a levar o indivíduo isolado e reificado a ser reabsorvido pela “natureza” (Mészáros, 2006a, p.81).

As manifestações, tanto de ordem objetiva quanto subjetiva, da autoalienação do trabalho ficam ainda mais evidentes nas duras palavras de Marx:

Chega-se, por conseguinte, ao resultado de que o homem (o trabalhador) só se sente como [ser] livre e ativo em suas funções animais, comer, beber e procriar, quando muito ainda habitação, adornos etc., e em suas funções humanas só [se sente] como animal. O animal se torna humano, e o humano, animal. Comer, beber e procriar etc., são também, é verdade, funções genuína[mente] humanas. Porém na abstração que as separa da esfera restante da atividade humana, e faz delas finalidades últimas e exclusivas, são funções [animais] (Marx, 2004, p.83).

A consequência prática imediata desta inversão ontológica é que a “estranheza (*Fremdheit*) [do trabalho] evidencia-se aqui [de forma] tão pura que, tão logo inexista coerção física ou outra qualquer, foge-se do trabalho como de uma peste” (Marx, 2004, p.83), exatamente em razão do fato de que “o trabalhador só se sente, por conseguinte e em

primeiro lugar, junto se si [quando] fora do trabalho e fora de si [quando] no trabalho. Está em casa quando não trabalha e, quando trabalha, não está em casa” (Marx, 2004, p.83).

Mas um processo de desumanização – prática e potencial – do ser humano de tal envergadura pressupõe, dentre muitas outras coisas, um amplo e intenso processo de reificação já devidamente instituído e consolidado, uma vez que é tão somente por meio da reificação – a transformação de tudo e todos em coisas – que se torna possível a prática da alienação como aquilo que Mészáros chama de *vendabilidade universal* (2006a, p.36-9)⁴⁹.

Após um amplo movimento de derrubada da noção de *inalienabilidade da terra* – inalienabilidade esta que, pautada no princípio de ascendência divina que regeu toda a Idade Média, foi contraposta pelo princípio de *igualdade geral entre os seres humanos*, mais precisamente aquilo que ficou conhecido como os *Direitos do Homem* – o passo decisivo para a universalização da alienação como vendabilidade universal foi tornar possível a alienabilidade dos próprios seres humanos⁵⁰.

Assim, se os *Direitos do Homem* puderam resultar, de um ponto de vista mais amplo, no fato de que “a terra é alienável porque todos pertencemos à classe geral de ‘homem’ e nesse sentido somos todos iguais” (Mészáros, 2006a, p.125) – e se todos somos iguais, não há razão para estar a uns poucos divinamente salvaguardado o direito de acesso à fonte da riqueza (no caso a *terra*) – de um ponto de vista mais imediato, “a pessoa *viva*, no entanto, tinha de ser primeiro *reificada* – transformada numa coisa, numa simples propriedade, durante o contrato – antes que pudesse ser dominada pelo seu novo dono” (Mészáros,

⁴⁹ Não poderemos senão sumariamente apontar apenas alguns aspectos da longa história – prática e conceitual – da alienação. Todo o primeiro capítulo de *A teoria da alienação em Marx* (Mészáros, 2006a) é destinado a este assunto. Para mais detalhes, sugerimos sua leitura.

⁵⁰ Sob este aspecto, não deixa de ser muito elucidativo pensarmos na máxima da burguesia francesa (então) revolucionária segundo a qual “os homens só serão realmente livres quando o último rei for enforcado nas tripas do último padre” – quem há de limpar toda sujeira e para quê “serão realmente livres” os seres humanos talvez pudessem ser as perguntas feitas pelo *trabalhador que lê* brechtiano.

2006a, p.38). Eis a razão pela qual Marx afirma que “a venda é a prática da alienação” (Marx, s.d., p.62).

Convém aqui mencionar que a afirmação *deste* princípio de igualdade é, na realidade, a sua categórica *negação*, pois este princípio não tem por objetivo a eliminação da alienação, e sim sua *universalização*. Além disso, mesmo que sejamos todos iguais porque “pertencemos à classe geral de ‘homem’”, a questão central da vendabilidade universal diz respeito à posse (e não é bem a *posse de direitos*, mas o *direito à posse*), e toda posse implica, necessariamente, em exclusão. Assim tornam-se evidentes os limites do princípio de *igualdade geral* de cunho moral-jurídico⁵¹.

Se a alienação precisa já partir de um intenso processo de reificação, de transformação de tudo e todos em coisas, seu necessário resultado é uma brutal intensificação do próprio processo de reificação, e três são as razões para tanto.

A primeira é que “o trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral” (Marx, 2004, p.80). O objeto que o trabalho produz não reflete a *humanidade* de seu produtor, pelo contrário, impõe seu caráter de coisa, sua *coisidade*, ao ser *humano* que o objetivou. Ao invés então de contemplar a si próprio em um objeto (e, no fim das contas, em um mundo) por ele próprio criado, o ser humano reduz-se cada vez mais a algo absolutamente inferior àquilo que ele próprio produziu: planta, cultiva e colhe algo que *não* vai comer, confecciona algo que *não* vai vestir, constrói algo no qual *não* vai morar – “o trabalho produz maravilhas para os ricos, mas produz privação para o

⁵¹ Aliás, o conceito de igualdade que subjaz a um determinado sistema filosófico é um bom indicador da compreensão da problemática da alienação que este sistema apresentará, pois somente podem ser apreendidos os aspectos da alienação que estão de acordo que este conceito – ou que não entram em contradição com ele. Se a *substância social* deste conceito de igualdade geral é meramente moral-jurídica, logo nada há de errado, por exemplo, no contrato de compra e venda da força de trabalho, afinal, proprietários e trabalhadores são moral e juridicamente livres para de bom grado fazê-lo.

trabalhador. Produz palácios, mas cavernas para o trabalhador. Produz beleza, mas deformação para o trabalhador” (Marx 2004, p.82).

Tais afirmações não significam outra coisa senão que

o que o operário produz para si próprio não é a seda que tece, não é o ouro que extrai das minas, não é o palácio que constrói. O que ele produz para si próprio é o salário; e a seda, o ouro e o palácio reduzem-se, para ele, a uma determinada quantidade de meios de subsistência, talvez a uma roupa de algodão, a umas moedas, a um quarto num porão (Marx, 2006b, p.36).

Ou seja: “o trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riquezas produz” (Marx, 2004, p.80).

A segunda razão da intensificação da reificação é que “o homem nada mais é que o *trabalhador* e, como trabalhador, suas propriedades humanas o são apenas na medida em que são para o capital, que lhe é *estranho*” (Marx, 2004, p.91). O que significa que o ser humano somente é conservado, sua existência somente é mantida, na estrita medida do necessário para que continue vivo para trabalhar no dia seguinte. “As carências do trabalhador são (...) apenas a *necessidade (Bedürfnis)* de conservá-lo *durante o trabalho*, a fim de que a *raça dos trabalhadores não desapareça*” (Marx, 2004, p.92) - “se o bicho-da-seda fiasse para manter a sua existência de lagarta, seria então um autêntico operário assalariado”, segundo a ácida ironia marxiana (2006b, p.37).

Como se ainda não bastasse ser “corpórea e espiritualmente reduzido à máquina” e “a uma atividade abstrata”⁵² e uma barriga” (Marx, 2004, p.26), “mesmo essa forma alienada de atividade – necessária que é à mera sobrevivência – é com frequência negada ao trabalhador” (Mészáros, 2006a, p.146), isto é, “o trabalho mesmo se torna um objeto, do

⁵² “Atividade abstrata” tem aqui o sentido de uma atividade maquinal, mecânica, exterior, da qual está excluído todo e qualquer elemento de raciocínio, abstração, subjetividade, enfim, qualquer elemento de *humanidade*, e não o sentido de “trabalho abstrato” empregado por Marx n’*O capital*.

qual o trabalhador só pode se apossar com os maiores esforços e com as maiores interrupções” (Marx, 2004, p.81).

Isto configura um poder de barganha absoluta e humanamente desigual em favor do capital, pois se o capital é “*objeto sem sujeito*” (Mészáros, 2006a, p.162, os grifos são nossos) – na medida em que é a apropriação do trabalho alheio – o trabalho (a classe trabalhadora) é “*sujeito sem objeto*” (Mészáros, 2006a, p.162, os grifos são nossos) – na medida em que produz, mas os produtos de seu trabalho não lhe pertencem. Mas se é exatamente o objeto que garante a existência material, física – ou mesmo animal – de todo e qualquer sujeito, temos que “a efetivação do trabalho tanto aparece como desefetivação que o trabalhador é desefetivado até morrer de fome” (Marx, 2004, p.80). Assim o trabalhador, reduzido à coisa, defronta-se com a máquina e com outros trabalhadores, *objetiva e subjetivamente*, como uma nova concorrência.

A fim de indicar a terceira razão da intensificação da reificação ser o resultado necessário do processo de trabalho alienado, tomemos a seguinte passagem marxiana:

A produção é, pois, imediatamente consumo; o consumo é, imediatamente, produção. Cada qual é imediatamente seu contrário. Ao mesmo tempo, opera-se um movimento mediador entre ambos. A produção é mediadora do consumo, cujos materiais cria e sem os quais não teria objeto. Mas o consumo é também imediatamente produção enquanto procura para os produtos o sujeito para o qual são produtos. O produto recebe seu acabamento final no consumo (Marx, 2008, p.247).

Daqui depreende-se que produção e consumo (obviamente em seus sentidos amplos) são esferas dialeticamente articuladas e que, portanto, “quanto mais limitada a gama [de produtos], mais pobre será a intensidade da satisfação [do consumo], o que por sua vez resulta num novo estreitamento da gama” (Mészáros, 2006a, p.190).

Em virtude deste empobrecimento, tanto na esfera da produção quanto na do consumo, os sentidos *humanos* sofrem um intenso processo de reificação, processo este que constitui um elemento absolutamente crucial da problemática da alienação, uma vez que toda sujeição a um apetite estritamente natural nega o processo histórico de humanização dos sentidos – algo que, aliás, vai contra o processo mesmo do desenvolvimento humano. Tomemos, mais uma vez, as palavras de Marx:

a música desperta primeiramente o sentido musical do homem, (...) para o ouvido não musical a mais bela música não tem *nenhum* sentido, é nenhum objeto, porque o meu objeto só pode ser a confirmação de uma das minhas forças essenciais, portanto só pode ser para mim da maneira como a minha força essencial é para si como capacidade subjetiva, porque o sentido de um objeto para mim (só tem sentido para um sentido que lhe corresponda) vai precisamente tão longe quanto vai o *meu* sentido (Marx, 2004, p.110).

Se formularmos a mesma coisa de modo diverso, temos que: “a propriedade privada nos fez tão cretinos e unilaterais que um objeto somente é o *nosso* [objeto] se o temos, portanto, quando existe para nós como capital” (Marx, 2004, p.108) – ou seja, somente se puder ser *aliciado* pelo “*alcoviteiro* entre a necessidade e o objeto, entre a vida e o meio de vida do homem” (Marx, 2004, p.157): o dinheiro⁵³; numa palavra, se existir sob a forma de *mercadoria*.

Em virtude disso, “somente são reconhecidas como necessidades reais por uma sociedade alienada aquelas que podem ser compradas com o dinheiro, isto é, que estão ao alcance e sob o poder do dinheiro” (Mészáros, 2006a, p.164).

⁵³ Para Marx, “do ponto de vista da qualidade ou da forma, o dinheiro não conhece fronteiras: é o representante universal da riqueza material, pois conversível em qualquer mercadoria. Mas, qualquer porção real de dinheiro é quantitativamente limitada, sendo meio de compra de eficácia restrita. Essa contradição entre limitação quantitativa e o aspecto qualitativo sem limites impulsiona permanentemente o entesourador para o trabalho de Sísifo da acumulação” (Marx, 1971b, p.147).

Eis a razão de Marx afirmar que “quem pode comprar valentia é valente, ainda que seja covarde” (2004, p.160) – o que não é outra coisa senão que “o que é para mim pelo *dinheiro*, o que eu posso pagar, isto é, o que o dinheiro pode comprar, isso *sou eu*, o possuidor do próprio dinheiro” (Marx, 2004, p.157). Assim,

eu, se tenho *vocação* para estudar, mas não tenho dinheiro algum para isso, não tenho *nenhuma* vocação para estudar, isto é, nenhuma vocação efetiva, *verdadeira*. Se eu, ao contrário, não tenho realmente *nenhuma* vocação para estudar, mas tenho a vontade *e* o dinheiro, tenho para isso vocação efetiva (Marx, 2004, p.160).

O princípio básico da alienação, então – algo, aliás, já identificado por Marx em sua tese de doutorado – é o *bellum omnium contra omnes* [a *guerra de todos contra todos*] (Marx, 1972, p.77)⁵⁴. E é este princípio,

tal como é praticado pela sociedade burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*), que divide o homem em um cidadão público e um indivíduo privado, e separa o homem de seu “ser comunitário” (*Gemeinwesen*), de si mesmo, e dos outros homens (...) [e isto possui implicações *práticas*] a praticamente todos os aspectos dessa extremamente complexa “*bürgerliche Gesellschaft*”; das interligações entre religião e Estado – encontrando um denominador comum precisamente numa referência mútua à alienação – até as relações econômicas, políticas e familiares, que se manifestam, sem exceção, por meio de alguma forma de alienação (Mészáros, 2006a, p.73)⁵⁵.

Deste modo, por meio de uma espécie de atomização imposta pelo estado de alienação e reificação absolutamente imperante sob o capital, a consciência social do ser humano (a consciência de *ser genérico*) cede lugar a uma idealização da individualidade, um culto de

⁵⁴ Marx identifica este princípio ao tratar da poesia de Lucrécio em oposição à de Homero. “Lucrécio é o autêntico poeta épico romano, pois canta a substância do espírito romano. Em lugar das figuras serenas e compactas de Homero, apresenta-nos heróis sólidos, de armaduras impenetráveis, aos quais faltam todas as outras propriedades; temos a *guerra de todos contra todos*, a forma cheia de dureza do ser para si, uma natureza divinizada e um deus naturalizado” (Marx, 1972, p.77, os grifos são nossos).

⁵⁵ Aqui, novamente os escritos marxianos acerca do *suicídio* mostram-se duramente esclarecedores (Marx, 2006a).

uma privacidade tomada abstratamente – não menos complicado, entretanto, é negar categórica e absolutamente toda e qualquer forma de individualidade, de personalidade, por meio de um recurso (também) abstrato a uma coletividade mítica – na verdade um coletivismo burocratizado. Em ambas as formas, unidas por – e de fato equivalentes em – sua unilateralidade, “a esfera *pública* está divorciada da esfera *privada* e opõe-se a ela, por mais diferentes que possam ser as formas dessa oposição” (Mészáros, 2006a, p.246).

Esta *privatização* da vida social – que estipula como horizonte de existência individual o consumo mediado pelo dinheiro e que “significa abstração (na prática) do *lado social* da atividade humana” (Mészáros, 2006a, p.160) – muito fortemente induz o indivíduo a se refugiar em um mundo privado de *liberdade absoluta* – *absoluta* no *estrito* sentido de cestos repletos com *tudo aquilo* que a mão pode alcançar nas prateleiras dos supermercados e, obviamente, que o bolso pode sustentar – e “subordina todas as principais funções da sociedade – desde a produção industrial até a educação e a arte – à tarefa de encher esses cestos, ignorando os efeitos anti-humanos desse processo” (Mészáros, 2006a, p.186).

Mas este princípio burguês de liberdade individual-privada absoluta, para além de curiosidade conceitual e histórica, traz algumas implicações práticas muito importantes.

A primeira delas diz respeito ao projeto burguês *em si*. A sociedade burguesa (ou sociedade civil, para usarmos aqui termos clássicos) se erige sobre uma oposição, uma contradição irreconciliável entre *capital* e *trabalho* – se isto significa, inicialmente, que *capital* e *trabalho* não se confundem (embora ao capital seja tão caro tê-los como sinônimos *naturalmente* postos), significa também, e principalmente, que aquele não pode existir sem este: sem trabalho não há humanidade, quanto mais capital.

Isto traz à tona o fato de que o capital, *para existir*, necessita de algo além de si próprio e a si *subordinado*: para existir, o capital necessita do *trabalho*, da *classe trabalhadora*.

Se o capital não pode existir sem a subordinação do trabalho a si, o capital é, então, uma parte em relação a um todo *maior*, mais *amplo* e mais *fundamental* que si próprio. O capital representa, portanto, uma parcialidade em relação à universalidade do trabalho, e a universalização de sua dominação equivale à universalização de sua parcialidade.

Se nos questionarmos sobre as reais, isto é, concretas, possibilidades de uma *parcialidade* realizar uma universalidade nos depararemos com a inevitável resposta de que a uma parcialidade não é possível universalizar *nada* para além de sua própria parcialidade como condição universal – tanto do ponto de vista da *objetividade* da estreiteza da produção de mercadorias, quanto do da subjetividade tacanha do indivíduo isolado⁵⁶. São também por restas razões que Marx e Engels afirmam que, sob o capital, “os proletários nada têm a perder senão seus grilhões. Têm [, no entanto,] um mundo a ganhar” (1999, p.69).

Se desdobrarmos a questão para a educação, a resposta varia em termos epistemológicos, mas, ontologicamente, a resposta se mantém. Ou seja: se a dominação do capital configura *a universalização de uma parcialidade de classe*, e se “as determinações gerais do capital afetam profundamente *cada âmbito particular* com alguma influência na educação” (Mészáros, 2005, p.43), o projeto burguês de educação, com seu mecanismo formativo, não poderia ter outro objetivo senão o da própria perpetuação do capital.

Por conta disso, se era – como é – completamente imprescindível ao capital a universalização de um projeto de educação, tanto em relação aos aspectos formativos estritos, quanto em seus aspectos amplos – isto é, “a produção das qualificações necessárias ao funcionamento da *economia*, e (...) a formação dos quadros e a elaboração dos métodos

⁵⁶ Conforme afirma Mészáros, “o tão propalado ‘indivíduo’ dessa relação é o ‘homem-mercadoria’, que é um escravo de seu consumo, e das complicadas instituições que lhe permitem ser um homem-mercadoria passivo” (2006a, p.186-7).

de controle *político*” (Mészáros, 2006a, p.275) – não se deve perder de vista a orientação estrutural deste projeto, razão pela qual os princípios da educação *moderna* – leia-se *burguesa* – derivados do princípio da *Igualdade, Liberdade e Fraternidade*, eram, e são, tão belos quanto irrealizáveis.

Exatamente em função disso, tomar como bandeira da luta socialista pela educação a universalização do ideal de educação *burguesa* implica num movimento circular necessariamente autoderrotista, por duas grandes razões intimamente articuladas.

A primeira delas se pauta no argumento de que nos chamados países dependentes não houve a implementação *plena* do projeto burguês, de que o que houve foi um arremedo desse projeto. Este argumento perde de vista que este *arremedo* é exatamente o projeto burguês em sua *plenitude*. A universalização da parcialidade burguesa é, neste sentido, tão universal quanto parcial – basta pensarmos na relação que se estabelece entre o que se convencionou chamar de *Primeiro Mundo* e de *Terceiro Mundo*.

Se o capital é um sistema de metabolismo social em si totalizante, esta sua universalização só pode dar-se de modo absolutamente desigual. Um sistema do capital composto apenas por países desenvolvidos recai, necessariamente, sobre a universalização da alienação sem que haja expropriação, ou seja: *uma contradição em termos*.

A segunda razão se sustenta no fato de que o capital se erige sobre uma insolúvel contradição: o antagonismo irreconciliável entre *capital* e *trabalho* – ou, de modo mais personificado, aquela contradição expressa no antagonismo estrutural entre o “sujeito produtor real (...) [e o] *pseudo-sujeito usurpador*” (Mészáros, 2007, p.304).

No interior desta contradição, o próprio movimento histórico do sistema estabelecido se manifesta como “a implacável dominação pelo capital evidenciando-se cada vez mais como um fenômeno *global*” (Mészáros, 2006c, p.1006) – isto é, como um modo de

reprodução social que, em sua necessária busca por taxas de lucros sempre crescentes, *não pode existir senão em expansão*.

Entretanto, este movimento necessário do sistema sociometabólico do capital necessariamente aprofunda, acirra, esta insolúvel contradição: algo que se manifesta “pela intensificação das taxas específicas de exploração, o que só pode conduzir, tanto em termos locais como globais, a uma explosiva intensificação do antagonismo social fundamental a longo prazo” (Mészáros, 2006c, p.1007) – mas nem tão *longo* assim, tomando por base que

as modificações do sistema como um todo também aparecem, inevitavelmente, *já no curto prazo*, como “distúrbios” de uma economia particular, quando esta é negativamente afetada pelas repercussões das mudanças que necessariamente ocorrem na estrutura do capital social (Mészáros, 2006c, p.1007, os grifos são nossos).

Além disso, “o sistema capitalista de nossa época foi privado da sanção máxima de que dispunha: a guerra total contra seus inimigos reais ou potenciais” (Mészáros, 2006c, p.1002)⁵⁷. Portanto, o desenvolvimento histórico do capital – que em seus primórdios deu origem aos *belos* princípios do ideal *burguês* de educação – resulta, necessariamente, na eclosão de uma *crise estrutural*.

Não se trata, *obviamente*, de abandonar a luta pela *universalização* da educação – que, aliás, é uma bandeira *fundamental* do movimento socialista. Trata-se, sim, de compreender

⁵⁷ As duas guerras mundiais representaram, *para o capital*, a superação de grandes crises internas do passado, em virtude de que: “1. ‘desmaterializaram’ automaticamente o sistema de incentivos (determinando um deslocamento dos ‘incentivos econômicos’ para a ‘auto-renúncia’ e o ‘idealismo’, tão caros a alguns defensores e apologistas do sistema em dificuldade), ajustando simultaneamente, dessa forma, o mecanismo de ‘interiorização’ por meio do qual a legitimação permanente da ordem vigente é realizada com sucesso; 2. repentinamente, impuseram às massas um padrão de vida radicalmente mais baixo, aceito voluntariamente dadas as circunstâncias de um Estado de emergência; 3. com idêntica rapidez, ampliaram radicalmente a margem de lucro, anteriormente deprimida; 4. introduziram um elemento vital de racionalização e coordenação no sistema como um todo (racionalizações que, graças às circunstâncias excepcionais, não ficou circunscrita aos estreitos limites de todas as racionalizações, que respondem diretamente às necessidades exclusivas de produção e expansão do capital; 5. e, por último, mas não menos importante, forneceram um imenso impulso tecnológico à economia como um todo de forma generalizada” (Mészáros, 2006c, p.1002-3).

o equívoco *ontológico* de se considerar que é o ideal burguês de educação que deve estar no *centro* desta universalização.

Portanto, se conforme afirma Mészáros, o capital “não se caracteriza simplesmente pela alienação e reificação, mas também pela *maximização da tendência* à alienação, a tal ponto que é a existência mesma da humanidade que está agora em jogo” (2006a, p.228) “o que importa não é apenas o volume e as proporções daquilo que combatemos (...), mas também a *tendência* geral de desenvolvimento do fenômeno em questão” (Mészáros, 2006a, p.228).

Exatamente em função disso, a superação, a supra-sunção positiva ou (para utilizarmos o termo em alemão) a *Aufhebung* da alienação deve ser concebida “como uma sucessão de conquistas sociais, das quais a seguinte é *menos* (na verdade, *qualitativamente* menos) impregnada de alienação do que a precedente” (Mészáros, 2006a, p.228).

O programa social e historicamente concreto – isto é, *prático* – desta *Aufhebung* é a substituição, em sua *totalidade*, do “sistema das ‘mediações de segunda ordem’, que é a mais pesada de todas as pedras herdadas do passado” (Mészáros, 2006a, p.251). Pois, “sob o sistema de metabolismo social do capital, o trabalho que *estrutura* o capital *deseestrutura* o ser social” (Antunes, 2000, p.182). “Desnecessário dizer que uma transformação radical dessas proporções não pode ocorrer da noite para o dia” (Mészáros, 2006a, p.228).

Obviamente, esta *Aufhebung* configura um amplo movimento social de ordem político-econômica, no interior do qual “‘expropriação dos expropriadores’ não é mais do que o primeiro ato de um processo longo e imensamente complexo de transformação” (Mészáros, 2006a, p.228). E é sobre a articulação que necessariamente se estabelece entre as esferas da política e da economia, tanto no processo de consolidação da ordem sociometabólica do capital quanto no processo de sua superação, que nos deteremos no próximo capítulo.

CAPÍTULO II

ESFERA POLÍTICA E SUPERAÇÃO DA ALIENAÇÃO

negação da negação, mediação e positividade

“A natureza não produz, de um lado, possuidores de dinheiro ou de mercadorias, e, do outro, meros possuidores das próprias forças de trabalho”

(Marx, 1971b, p.189)

Uma leitura um pouco mais atenta desta epígrafe, para além de apontar para a presença de relações de trabalho de carácter *alienado* – expressas na existência de dois grandes grupos de seres humanos: os “possuidores de dinheiro ou de mercadorias” e os “possuidores das próprias forças de trabalho” – aponta para algum tipo de estrutura ou instituição *humana* que regule o tipo de *relação* que se estabelece entre estes dois grandes grupos – aquela na qual uns trabalham para e pelos outros – uma vez que “a natureza não produz” tal relação.

Entretanto, a fim de podermos tratar adequadamente destas *estruturas* ou *instituições humanas* – cuja função é regular as relações entre os seres sociais – numa palavra: destas instituições *políticas*, temos de fazer uma pequena digressão histórico-conceitual.

Sob a Idade Média, “a propriedade rural *individualiza-se* com o senhor, ela tem o seu lugar, é baronial ou condal com ele, tem os seus privilégios, sua jurisdição, sua relação política etc.” (Marx, 2004, p.74) – ou seja, a propriedade rural “aparece na condição de corpo inorgânico do seu senhor” (Marx, 2004, p.74).

Este processo aponta para o fato de “que a relação entre o senhor da terra e os que trabalham em sua propriedade – seus servos – é predominantemente *política*” (Mészáros, 2006a, p.126), na medida em que “as relações de propriedade feudais ocultam essa divisão [entre propriedade e trabalho] por intermédio de uma mediação *política*” (Mészáros, 2006a, p.127)⁵⁸.

Se nos recordarmos agora do amplo movimento de consolidação da prática da alienação como *vendabilidade universal* – por meio da quebra da inalienabilidade da terra e das pessoas (isto é, “do corpo inorgânico” do senhor e do seu corpo orgânico: seus servos) – podemos compreender as razões de este movimento ter se iniciado pelo princípio de *igualdade geral entre os seres humanos* – ou aquilo que se convencionou chamar de os *Direitos do Homem*. Tomemos uma conhecida passagem marxiana:

Em certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes, ou, o que não é mais que sua *expressão jurídica*, com as *relações de propriedade* no seio das quais elas se haviam desenvolvido até então. De formas evolutivas das forças produtivas que eram, essas relações convertem-se em entraves. Abre-se, então, uma época de revolução social (Marx, 2008, p.47, os grifos são nossos).

⁵⁸ Não é, absolutamente, desprovido de lastro material o poder quase absoluto da Igreja durante toda a Idade Média. Se toda existência material se pauta em e é regida por relações entre propriedade e trabalho de ordem política, ou personificadas nas figuras dos grandes proprietários de terras, um controle por sobre estas figuras – mesmo que, e talvez principalmente, de ordem moral – implica no poder sobre as condições materiais de existência em si.

A partir desta passagem, torna-se possível compreender de modo mais concreto tanto as razões materiais pelas quais as relações de propriedade políticas, pessoais e individualizadas, transformaram-se em grande obstáculo às novas relações de propriedade pautadas na vendabilidade universal, como também as razões pelas quais o movimento revolucionário burguês teve de “assumir em *primeiro lugar* uma forma essencialmente *política*” (Mészáros, 2006a, p.126-7, os grifos são nossos), como *negação* do grande monopólio clérigo-nobiliárquico de acesso à fonte da riqueza – a terra.

Daqui depreende-se o papel crucial que possui a esfera da política em um processo de transformação, na medida em que é capaz de garantir, inclusive *institucionalmente*, possibilidades de embate material entre relações de produção conflitantes – expressas “juridicamente” sob determinadas “relações de propriedade” – no interior de uma dada estrutura social.

Entretanto, depreende-se também, a partir da contradição que se estabelece entre as “forças produtivas” e as “relações de produção”, que somente uma alteração substancial no próprio *modo de produção* dominante (que conforma tanto as forças produtivas quanto as relações de produção) é que configura um processo qualitativo de transformação. Portanto, o que configura uma “época de revolução social” é algo *tanto* de ordem econômica, *quanto* algo em si político.

Assim,

apenas mais tarde, quando a propriedade feudal da terra é derrotada e o novo modo de produção se consolida, é que o pensamento econômico adquire (...), então, um equivalente especificamente econômico para o que estava politicamente formulado nos Direitos do Homem (Mészáros, 2006a, p.127)⁵⁹.

Aqui, dois importantes aspectos saltam ao primeiro plano.

O primeiro é que, muito embora “o princípio governante fundamental da nova sociedade seja *econômico* (em oposição ao princípio regulador essencialmente *político* da sociedade feudal), ele não pode ser divorciado da estrutura política na qual opera” (Mészáros, 2006a, p.144).

O segundo é que a existência de um dado produto excedente do trabalho “não encerra em si nenhuma determinação *econômica* quanto à maneira de sua apropriação” (Mészáros, 2006a, p.129). Consequentemente, o modo como se efetiva esta apropriação – se distribuída igualitariamente ou se por *uns poucos* apropriada privadamente – é regulado por estruturas *políticas*.

Deste longo processo histórico – que não podemos aqui tratar senão de modo sumário – o que nos convém ressaltar é:

1) Que a primeira fase no desenvolvimento da alienação do trabalho deve ter uma forma *política*; 2) Que uma precondição absoluta da gênese de uma sociedade capitalista baseada num princípio *econômico* inerente é a existência anterior de uma *relação politicamente fixa* entre a propriedade e o trabalho, regulando a distribuição ou alocação de todo produto excedente e tornando a acumulação possível. (...) Em outras palavras: uma precondição essencial da alienação *universal* (econômica) é a realização da alienação *específica* (afetada politicamente). A alienação universal implica logicamente a alienação parcial e, como já vimos, também historicamente a alienação deve ser primeiro político-parcial antes de se tornar econômico-universal (Mészáros, 2006a)⁶⁰.

⁵⁹ Segundo Marx, “o economista nacional – tão bem quanto a política nos seus *direitos humanos* – reduz tudo ao homem, isto é, ao indivíduo, do qual retira toda determinidade, para o fixar como capitalista ou trabalhador” (Marx, 2004, p.149).

⁶⁰ Esta é a razão histórica que levou Marx a afirmar que “a *propriedade fundiária*, em sua diferença em relação ao capital, é a propriedade privada, o capital ainda acometido por preconceitos *locais* e políticos, [o capital] ainda não regressado totalmente a si a partir de seu enredamento com o mundo, o capital ainda

Assim, se “a estrutura econômica da sociedade capitalista nasceu da estrutura econômica da sociedade feudal” (Marx, 1971c, p.830) – como, obviamente, não poderia deixar de ser – o nascimento desta nova forma de *estrutura econômica* somente foi possível a partir de um intenso conflito entre as forças produtivas nascentes e as velhas relações de produção feudais – uma vez que “o desenvolvimento das contradições de uma forma histórica de produção é o único caminho de sua dissolução e do estabelecimento de uma nova forma” (Marx, 1971b, p.559).

Se esta nova estrutura econômica, esta nova organização do trabalho, este novo modo de produção, a fim de se estabelecer, requereu necessariamente um aparato político que lhe abriu caminho e lhe assegurou a consolidação, posteriormente, esta estrutura adquiriu relativa autonomia em relação à esfera política que lhe serviu de sustentação – e com isso começa a fazer sentido nossa pequena digressão histórico-conceitual.

Se antes a mediação entre propriedade e trabalho era realizada de modo inerentemente político – as relações de dependência política entre servo e senhor – sob o capital, a relação entre capital e trabalho passa a ser mediada pelo dinheiro – “o alcoviteiro entre a necessidade e o objeto, entre a vida e o meio de vida do homem”, conforme citamos anteriormente – e “quanto mais o dinheiro assume a função mediadora da política, mais evidente se torna a divisão entre a propriedade e o trabalho, e mais diminui o poder e o alcance da política direta” (Mészáros, 2006a, p.128).

incompleto (unvollendetes Capital). Ele tem, na marcha de sua *formação mundial*, de chegar à sua expressão abstrata, isto é, *pura*” (Marx, 2004, p.97). Ainda mais se atentarmos para o fato de que “a *divisão da posse fundiária* nega o *grande monopólio* da propriedade fundiária, o supra-sume, mas apenas porque *universaliza* esse monopólio. Não supra-sume o fundamento do monopólio, a propriedade privada. Ela ataca a existência, mas não a essência do monopólio. A consequência disso é que ela cai vítima das leis da propriedade privada. A divisão da posse fundiária corresponde precisamente ao movimento da concorrência na esfera industrial” (Marx, 2004, p.75).

O desenvolvimento do capital, portanto, “corresponde ao desenvolvimento histórico da propriedade agrária feudal até o capital industrial, e da total dependência política do trabalho (servidão) até o trabalho industrial politicamente emancipado [assalariado]” (Mészáros, 2006a, p.130). Assim, nas palavras de Marx, “entra no lugar do provérbio medieval: *nenhuma terra sem dono (nulle terre sans seigneur)*, o provérbio moderno: *o dinheiro não tem dono (l’argent n’a pas de maître)*, no qual é exprimida a completa dominação da matéria morta sobre o homem” (2004, p.75)⁶¹.

É somente a partir desta forma de emancipação do trabalho que o trabalhador

e o possuidor do dinheiro encontram-se no mercado e entram em relação um com o outro como possuidores de mercadoria, dotados de igual condição, diferenciando-se apenas por um ser o vendedor e o outro o comprador, *sendo ambos juridicamente pessoas iguais* (Marx, 1971b, p.188, os grifos são nossos).

Mas *qualquer* forma de organização social – mesmo aquela comunidade mais limitada, menos desenvolvida – pressupõe já atingido um nível de desenvolvimento das forças produtivas capaz de transpor as carências básicas de seus membros, ou seja, pressupõe já “a produção de alimentos básicos que excedam as exigências individuais dos trabalhadores” (Mészáros, 2006a, p.129). Todavia, a forma como este excedente de produtos do trabalho é distribuído depende das *relações de propriedade* que especificamente se estabelecem entre os seres humanos num dado momento histórico – o servo pertence a seu senhor e deve, portanto, para que o senhor tenha sua existência assegurada, ser por este mantido; o trabalhador assalariado, diferentemente, “só pode dispor de sua pessoa depois que deixou de estar vinculado à gleba e de ser escravo ou servo de outra pessoa” (Marx, 1971c, p. 830),

⁶¹ Ou, se preferirmos as palavras do “velho Marx”: “o contraste entre o poder proporcionado pela propriedade da terra em virtude de relações de servidão e domínio e o poder impessoal do dinheiro está claramente expresso em dois provérbios franceses que dizem: ‘não há terra sem dono’ e ‘dinheiro não tem dono’” (1971b, p.166, em nota de rodapé).

isto é, para manter-se, deve vender a única coisa de que pode tirar sua sobrevivência, a única *mercadoria* que possui: a sua força de trabalho.

Entretanto, antes de falarmos sobre relações de propriedade, devemos nos deter, ainda que rapidamente, sobre a problemática da liberdade humana, uma vez que “a análise das relações de propriedade é muito importante em relação à alienação, porque os problemas fundamentais da *liberdade* humana estão intimamente relacionados com elas” (Mészáros, 2006a, p.140).

Inicialmente, a liberdade, que só pode ser *humana*, deve ser discutida em íntima relação com o trabalho, pois é exatamente por meio dos avanços e acúmulos sócio-históricos do trabalho, tanto do ponto de vista do trabalho humano vivo quanto da maquinaria e da tecnologia – ou o desenvolvimento das *forças produtivas*, para utilizarmos um conceito marxiano – que a liberdade se torna, pelo menos potencialmente, cada vez mais possível. Mas em que consiste essa liberdade humana?

Consiste, em primeiro lugar, no “grau de *liberdade com relação à necessidade natural* alcançado por uma determinada fase da evolução humana” (Mészáros, 2006a, p.141). Neste sentido, a liberdade possui um caráter *positivo*, pois faz referência à relação direta entre ser humano e natureza.

Em segundo lugar, consiste em “como a margem de liberdade obtida (...) em relação à necessidade natural (...) é *distribuída* entre os vários grupos reunidos nas relações de propriedade existentes” (Mészáros, 2006a, p.141). Este sentido já possui um caráter *negativo*, pois faz referência à relação *entre* seres humanos (embora, pela necessária relação que possui com o primeiro aspecto, possua também um caráter positivo)⁶².

⁶² Podemos pensar nestes aspectos da liberdade, por exemplo, em relação àquilo que Lukács chama de posições teleológicas primárias e secundárias (Cf. Lukács, 2004).

Em terceiro lugar – e chegamos aqui a um ponto central da teoria da emancipação humana, tanto de Marx quanto de Mészáros – consiste na “liberdade *para* exercer os poderes essenciais do homem⁶³” (Mészáros, 2006a, p.141). Novamente um sentido *positivo*.

Nenhum destes aspectos da liberdade – é bom que se diga – pode ser tomado de forma isolada. Esta inseparabilidade *teórica*, no interior da qual cada um dos aspectos não pode ser considerado sem uma menção direta aos outros, é tão somente um reflexo – no sentido marxiano do termo⁶⁴ – da inseparabilidade *praticamente sensível*.

Posto isso, a discussão deve ser encaminhada concretamente, ou seja: *se e de que maneira* determinadas relações de propriedade estimulam ou impõem restrições à realização da *liberdade humana*.

Sob o capital, ainda que tenha havido um *colossal* aumento das forças produtivas, isto é, do domínio humano sobre a natureza, e, conseqüentemente, um aumento *potencial* também *colossal* do nível de liberdade humana, as relações de produção mediadas pela propriedade privada dos meios de produção que conformaram todo este avanço não possibilitaram – e nem poderiam – nenhum avanço substancial – se é que possibilitaram algum – no que diz respeito tanto à distribuição equitativa desta liberdade potencialmente

⁶³ Segundo Mészáros, “os poderes essenciais do homem são as características e poderes especificamente humanos, isto é, aqueles que distinguem o homem das outras partes da natureza” (2006a, p.145), e “o denominador comum de todos esses poderes humanos é a *socialidade*” (2006a, p.145) – isto é, “o conjunto das relações sociais” (Marx e Engels, 2007, p.534).

⁶⁴ O reflexo, no sentido marxiano do termo, é uma apreensão intelectual de algo que está posto na realidade objetiva; uma reprodução mental, conceitual, teórica, abstrata, de algo independente e anterior. Tomemos as palavras de Marx: “o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto não é senão a maneira de proceder do pensamento para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo mentalmente como coisa concreta. Porém, *isso não é, de nenhum modo, o processo da gênese do próprio concreto*. (...) O todo, tal como aparece no cérebro, como um todo *mental*, é um produto do cérebro pensante, que se apropria do mundo da única maneira em que o pode fazer (...). *O objeto concreto permanece em pé antes e depois, em sua independência e fora do cérebro ao mesmo tempo*, isto é, o cérebro não se comporta senão especulativamente, teoricamente” (2008, p.259-60, os grifos são nossos).

alcançada quanto ao desenvolvimento dos poderes essenciais genuinamente humanos.

Tomemos as palavras de Marx:

Logo que o trabalho começa a ser distribuído, cada um passa a ter um campo de atividade exclusivo e determinado, que lhe é imposto e ao qual não pode escapar; o indivíduo é caçador, pescador, pastor ou crítico crítico, e assim deve permanecer se não quiser perder seu meio de vida (Marx e Engels, 2007, p.87).

Isto se torna ainda mais fundamental se percebermos que para que alguém possa ser *exclusivamente* “crítico crítico” é necessário que haja *um outro alguém* que cace, pesque, pastoreie para assegurar a sobrevivência de *ambos*.

Mesmo que esta passagem, de certo modo, nos remeta a uma época onde caçar, pescar e pastorear – e até criticar – resolviam carências e necessidades humanas, seu argumento não perde, atualmente, validade, uma vez que a forma de organização do trabalho – e da vida – denunciada por Marx ainda se mantém como alicerce de sustentação da vida social⁶⁵.

Além disso e mais pontualmente, este processo denunciado por Marx não somente *evidencia* a profunda e necessária relação de separação que se estabelece, sob o capital, entre as diversas esferas da atividade humana – que pode vir expressa na distinção entre elaboração e concepção, entre trabalho manual e intelectual, ou entre “*homo faber*” e “*homo sapiens*” (Gramsci, 1968, p.7) – como também a *reforça*.

Entretanto e de modo amplo, este processo de distribuição de campos *exclusivos* e *determinados* de atividade possui, por sua vez, consequências humanas de longo alcance, que acabam por culminar na mais absoluta cisão, por exemplo, entre as esferas da arte e do trabalho, mas que necessariamente partem do fato de que este criticar *somente* é possível e

⁶⁵ Obviamente, as formas de organização do trabalho são hoje muito distintas daquelas vividas por Marx. Entretanto, estas mudanças são de ordem mais fenomênica do que propriamente ontológica, uma vez que é sobre a velha e irreconciliável oposição entre *capital* e *trabalho* que se assentam todas as transformações – por mais intensas que possam ter sido – vividas pelo trabalho.

acessível àqueles que não necessitam caçar, pescar, pastorear – que não é outra coisa senão afirmar que este *acesso* e esta *possibilidade* acabam por se constituir, objetiva e subjetivamente, em privilégios de *classe*.

Falando em termos educacionais, formativos, é tão somente

pela riqueza objetivamente desdobrada da essência humana que a riqueza da sensibilidade *humana* subjetiva, que um ouvido musical, um olho para a beleza da forma, em suma as fruições humanas todas se tornam *sentidos* capazes, sentidos que se confirmam como forças essenciais *humanas* (Marx, 2004, p.110).

Logo, um ser humano – ou uma classe social inteira – privado do acesso à “riqueza objetivamente desdobrada da essência humana” – que aqui poderia ser entendida como o acesso àquilo que permite suprir o *Reino da Necessidade* – acaba por ter “apenas um sentido *tacanho*” (Marx, 2004, p.110).

É por isso que “o homem carente, cheio de preocupações, não tem nenhum *sentido* para o mais belo espetáculo”, segundo a máxima marxiana (Marx, 2004, p.110) – o que significa que o processo de formação do “sentido *tacanho*” deste ser humano “carente, cheio de preocupações” necessariamente o exclui daquilo que ele próprio, por meio de seu trabalho, garante àquele que do resultado de seu trabalho se apropria⁶⁶.

Assim, *sob o capital*, nos deparamos com o problema da impossibilidade *ontológica* de realização *do próprio* ser humano, pois, se “a natureza não produz, de um lado, possuidores de dinheiro ou de mercadorias, e, do outro, meros possuidores das próprias forças de trabalho” – conforme a nossa epígrafe – são exatamente as estruturas jurídico-políticas que

⁶⁶ Recordemo-nos aqui da relação entre os “objetos sem sujeito” e “os sujeitos sem objeto” descrita no primeiro capítulo.

salvaguardam a propriedade privada dos meios de produção que mantêm o trabalho na condição de alienação e, assim, asseguram a autoreprodução do capital.

Não podemos, todavia, imaginar que o problema que acabamos de descrever é algo inerente às relações de propriedade em si, uma vez que “toda produção – primitiva e feudal, capitalista e socialista, igualmente – tem de ser regulada no quadro de relações de propriedade específicas” (Mészáros, 2006a, p.140). Tampouco podemos imaginar que os problemas oriundos das relações de propriedade privada se resolvem ou pela simples negação desta forma específica de propriedade – certamente em nome de alguma outra forma igualmente específica – ou pela suposição de uma forma de propriedade comunal idílica, pura, localizada nalgum passado remoto, como alternativa concreta viável. “As dificuldades inerentes à liberdade *positiva* [que necessariamente passa pelas relações de propriedade] devem ser resolvidas no nível em que surgem”, afirma Mészáros, (Mészáros, 2006a, p.141, os grifos são nossos). Ou, dito de outro modo: a superação da propriedade privada “tem de ser vislumbrada em termos da *realidade social* efetiva, (...) na prática social, e não meramente na imaginação” (Mészáros, 2006a, p.158).

Mas o que significa, então, enfrentarmos um problema como o da superação da propriedade privada *no nível em que ele surge*?

Significa partir da constatação prática de que as *cada vez maiores* forças produtivas, que possibilitaram os substanciais avanços em relação à necessidade imediatamente natural – isto é, no primeiro sentido da liberdade anteriormente descrito – não puderam trazer à humanidade sequer uma ínfima parte da realização que esta tem *potencialmente* ao seu alcance.

Todavia, esta constatação prática, a fim de que forneça os elementos necessários à adequada formulação de uma alternativa social igualmente prática e radicalmente distinta

de práxis social⁶⁷, necessita ser historicamente situada, tanto a partir do fato de que “quanto mais o dinheiro assume a função mediadora da política, mais evidente se torna a divisão entre a propriedade e o trabalho, e mais diminui o poder e o alcance da política direta” – conforme citamos anteriormente – quanto de que,

sob o impacto devastador de uma taxa de lucro declinante, a margem de manobra da ação política tradicional tem sido reduzida à função de executar servilmente os ditames impostos pelas necessidades mais urgentes e imediatas de expansão do capital” (Mészáros, 2006c, p.1000)⁶⁸.

Enfrentar o problema da superação da propriedade privada no nível em que ele surge significa também percebermos que se há uma relação que se estabelece entre as esferas da política e da economia – e de fato necessariamente *há* – há também, e principalmente, entre elas uma importante distinção. É exatamente isto que lhes confere não somente identidade, mas também real papel e potencialidade em meio a um processo de transformação qualitativa.

Em vista do que até aqui afirmamos, seria possível pensar na superação da alienação como algo restrito à esfera da ação política? Ou, conforme a interrogação colocada por Mészáros, a “destruição do Estado capitalista e a eliminação das restrições jurídicas

⁶⁷ Uma estrutura social no interior da qual os avanços sócio-históricos do trabalho, acumulados ao longo da história da humanidade (em especial os colossais avanços das últimas décadas), possam ser não somente distribuídos equitativamente entre a totalidade dos seres humanos, mas também, e *principalmente*, possam ser *conscientemente* empregados de maneira a possibilitar o pleno desenvolvimento dos poderes essenciais do ser humano. Eis o *Reino da Liberdade* marxiano – “o qual só pode florescer tendo por base o reino da necessidade” (1971d, p.942), aliás.

⁶⁸ De acordo com Mészáros, “ainda mais reveladora [a este respeito] é a ascensão meteórica dos representantes autodesignados das grandes empresas e dos grupos financeiros aos mais elevados postos políticos do executivo. Dado o papel vital desempenhado pelo Estado na manutenção, com todos os meios ao alcance, do sistema de produção capitalista – numa época de já enorme, embora ainda em expansão, concentração de capital –, são de tal modo grandes os interesses em jogo que as formas tradicionais de controle indireto (econômico) das decisões são obrigadas a ceder lugar a um controle *direto* dos ‘postos de comando’ da política pelos porta-vozes do capital monopolista” (2006c, p.1001).

impostas por ele resolveriam o problema [da superação da alienação]” (Mészáros, 2006a, p.147)?

Sua resposta é enfática: “é claro que não, pois de acordo com Marx mesmo a *anulação do Estado* (de qualquer Estado) ainda deixará partes da tarefa sem solução” (Mészáros, 2006a, p.147). Aqui é preciso ir devagar. Inicialmente, temos de retomar a passagem marxiana que sustenta esta afirmação de Mészáros.

A primeira supra-sunção positiva da propriedade privada, o comunismo *rude*, é, portanto, apenas uma *forma fenomênica (Erscheinungsform)* da infâmia da propriedade privada que quer se assentar como a *coletividade positiva*. 2) O comunismo a) ainda de natureza política, democrático ou despótico; b) com a supressão do Estado, mas simultaneamente ainda incompleto, sempre ainda com a essência afetada pela propriedade privada, ou seja, pelo estranhamento do ser humano. Em ambas as formas o comunismo já se sabe como reintegração ou retorno do homem a si, como supra-sunção do estranhamento-de-si humano, mas enquanto ele não apreendeu ainda a essência positiva da propriedade privada e muito menos a essência *humana* da carência, ele ainda continua embaraçado na mesma e por ela infectado. Ele certamente apreendeu o seu conceito, mas ainda não sua essência. 3) O comunismo na condição de supra-sunção (*Aufhebung*) *positiva* da *propriedade privada*, enquanto *estranhamento-de-si (Selbstentfremdung) humano*, e por isso enquanto *apropriação* efetiva da essência *humana* pelo e para o homem. Por isso, trata-se do retorno pleno, tornado consciente e interior a toda riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si enquanto ser *social*, isto é, humano. Este comunismo é, enquanto naturalismo consumado = humanismo, e enquanto humanismo consumado = naturalismo. Ele é a *verdadeira* dissolução (*Auflösung*) do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução (*Auflösung*) do conflito entre existência e essência, entre objetivação e auto-confirmação (*Selbstbestätigung*), entre liberdade e necessidade (*Notwendigkeit*), entre indivíduo e gênero. É o enigma resolvido da história e se sabe como esta solução (Marx, 2004, p.105).

A passagem é longa e exige explicações. No primeiro trecho da citação, Marx afirma ser o “comunismo rude” a propriedade privada tornada universal, ou que se assenta “como a coletividade positiva”, algo no interior do qual “a determinação de *trabalhador* não é suprasumida, mas estendida a todos os homens; a relação com a propriedade privada

permanece [sendo] a relação com o mundo das coisas (*Sachenwelt*)” (Marx 2004, p.103-4). Isto é, a alienação, ao invés de ser suprimida, é elevada à condição universal⁶⁹.

No segundo trecho da passagem vemos que um comunismo “ainda de natureza política” – mesmo aquele que “já se sabe como reintegração ou retorno do homem a si, como supra-sunção do estranhamento-de-si humano” – permanece sempre “ainda com a essência afetada pela propriedade privada”, ou por ela “infectado”, exatamente por não apreender, em primeiro lugar, que não é a propriedade privada, mas o *trabalho alienado* que constitui “a raiz causal de todo o complexo de alienações” (Mészáros, 2006a, p.21), “a causa última de todas as formas de alienação” (Mészáros, 2006a, p.215) – aliás, aquela mesma uma *decorrência* direta deste⁷⁰; e, em segundo lugar, por não apreender o papel desempenhado pela própria propriedade privada no processo de desenvolvimento humano – “justamente nisso repousa a dupla demonstração, tanto de que a vida humana necessitou da propriedade privada para a sua efetivação, como, por outro lado, de que ela agora necessita da supra-sunção da propriedade privada” (Marx, 2004, p.156).

Assim ganha concretude o terceiro trecho da passagem marxiana. Somente é possível falar em *comunismo* a partir da “supra-sunção positiva do estranhamento-de-si humano” – ou, nas palavras de Mészáros: somente a partir da “*transcendência positiva da auto-alienação do trabalho*” (2006a, p.26).

⁶⁹ O exemplo utilizado por Marx é dolorosamente esclarecedor: “este movimento de contrapor a propriedade privada universal à propriedade privada se exprime na forma animal na qual o *casamento* (que é certamente uma *forma de propriedade exclusiva*) é contraposto à *comunidade das mulheres*, no qual a mulher vem a ser, portanto, uma propriedade *comunitária e comum*. Pode se dizer que esta idéia da *comunidade das mulheres* é o segredo *expresso* deste comunismo ainda totalmente rude e irrefletido. Assim como a mulher sai do casamento e entra na prostituição universal, também o mundo inteiro da riqueza, isto é, da essência objetiva do homem, caminha da relação de casamento exclusivo com o proprietário privado em direção à relação de prostituição universal com a comunidade. Este comunismo – que por toda a parte nega a *personalidade* do homem – é precisamente apenas a expressão conseqüente da propriedade privada, que por sua vez é esta negação” (2004, p.104).

⁷⁰ A este respeito, ver o capítulo *Trabalho estranhado e propriedade privada*, nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (Marx, 2004).

De fato, algo como a *supressão do Estado* indica um importante passo no sentido daquilo que Marx chama de “supra-sunção positiva da propriedade privada”, mas se ainda não for compreendida a *propriedade privada* como manifestação jurídica, *política*, do *estranhamento-de-si humano*, da *auto-alienação humana*, mesmo com uma completa eliminação de toda e qualquer forma de Estado o projeto comunista permanece “ainda incompleto”. É a isto que Mészáros se refere ao dizer que mesmo a “*anulação do Estado* (de qualquer Estado) ainda deixará partes da tarefa sem solução”, e é sobre isto que devemos nos deter agora.

Para podermos encaminhar adequadamente o significado concreto das “partes da tarefa” que permanecem “sem solução” em um comunismo de ordem estritamente política, temos antes de nos reportar a um ponto – crucial da formulação de Mészáros e com claro ponto de partida em Marx⁷¹ – intimamente vinculado aos aspectos *positivos* e *negativos* – ou *internos* e *externos* – de um movimento de caráter emancipatório, isto é: a relação entre *negação*, *negação da negação* e *positividade*.

Se o potencial historicamente acumulado pelos avanços do trabalho carrega uma determinação *positiva*, pela relação de constante humanização que traz consigo, o trabalho *alienado*, base do capital e da propriedade privada, em seu processo histórico de *não-realização* da humanidade e da humanização que *potencialmente* decorrem dos avanços histórico-sociais do trabalho, encerra em si uma determinação inerentemente *negativa*.

Um processo de *negação* da propriedade privada, do capital, do trabalho alienado, configura, portanto, “a ‘negação de uma negação’, porque nega a propriedade privada, que

⁷¹ A este respeito, ver o capítulo *Crítica da dialética e da filosofia hegelianas em geral*, nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (Marx, 2004).

em si é uma ‘negação da essência humana’” (Mészáros, 2006a, p.147-8), ou seja, configura “uma posição mediante a negação de seu oposto” (Mészáros, 2006a, p.147).

Entretanto, “todas as formas de negação permanecem *condicionadas pelo objeto da sua negação*” (Mészáros, 2005, p.60). Isto é, mesmo um processo de negação da propriedade privada, por mais radical que possa ser, não configura ainda uma “posição por si mesma, mas antes [uma posição] começando a partir da propriedade privada” (Marx, 2004, p.145). Se, portanto, “o comunismo é o humanismo mediado consigo mediante a supra-sunção da propriedade privada” (Marx, 2004, p.132), conforme afirma Marx, é “somente por meio da supra-sunção desta mediação (...) [que o comunismo] vem a ser o humanismo *positivo*, que positivamente parte de si mesmo” (Marx, 2004, p.132) – e “quando o comunismo se transforma num ‘humanismo positivo que parte de si mesmo’, deixa necessariamente de ser política”, afirma Mészáros (2006a, p.148).

O cerne desta questão é a distinção absolutamente *vital* “entre o comunismo como *movimento político* – o qual se encontra limitado a uma determinada fase histórica do desenvolvimento humano – e o comunismo como uma prática social abrangente” (Mészáros, 2006a, p.148). Mas para podermos discutir de modo adequado a articulação entre um “movimento político” e “uma prática social abrangente”, devemos nos deter sobre uma outra forma de manifestação da relação que se estabelece entre *negatividade* e *positividade*, expressa nas esferas da legalidade e da moral.

Inicialmente, toda legalidade – que é necessariamente *institucionalizada* – tem por função, por um lado, “*formular certas exigências* (por exemplo, educacionais) em conexão com *posições* estabelecidas e regular assim as atividades do indivíduo num quadro meramente institucional (isto é, indivíduo como empregado, contribuinte etc.)” (Mészáros, 2006a, p.171) e, por outro, “*impor as regras e normas estabelecidas para o funcionamento*

normal das instituições sociais existentes por meio de *sanções punitivas*” (Mészáros, 2006a, p.171). Daí que “a legalidade pode, portanto, ser definida como a codificação e imposição de normas previamente estabelecidas” (Mészáros, 2006a, p.171).

Assim, um aspecto central da legalidade é que ela é necessariamente *feita para o ser humano médio*⁷² – aquilo que Mészáros chama de “‘homem público’ abstrato” (Mészáros, 2006a, p.170) – uma média humanamente abstrata e abstratamente humana de um ser que não existe na realidade concreta, mas que todos os seres humanos *concretamente existentes* têm de efetivamente tomar como parâmetro e à qual têm necessariamente de se subordinar. Exatamente por conta disso, por mais que possua esta aparência de função positiva, a legalidade estabelece, para consigo própria e para com o ser humano, uma relação de *externalidade*.

Em relação à moral, há uma diferença significativa:

as próprias normas [que obviamente passam pela moral] existem, muito antes de qualquer codificação legal, como *necessidades* essenciais ao funcionamento da sociedade. Fossem elas “necessidades interiores” do homem, não haveria nenhuma necessidade de *impô-las externamente* (Mészáros, 2006a, p.171)⁷³.

A moral, então – no sentido atribuído por Marx e Mészáros – “não é uma coleção de prescrições e proibições abstratas, mas uma *função positiva* da sociedade dos indivíduos reais” (Mészáros, 2006a, p.170); não se resume, portanto, a um apanhado de imposições

⁷² As palavras de Mészáros são: “‘legality’ is tailored to fit the ‘average man’” [“‘legalidade’ é alfaiatada para caber no ‘homem médio’”] (1972, p.187) – as edições brasileiras trazem: “a ‘legalidade’ é esquadrinhada com a medida do ‘homem médio’” (Mészáros, 2006a, p.170) e “a ‘legalidade’ é feita de acordo com o ‘homem médio’” (Mészáros, 1981, p.167).

⁷³ Nas palavras de Mészáros, “se todos os homens pagassem satisfeitos os seus impostos – devido a uma ‘necessidade interior’ que não deve ser confundida com um apelo abstrato à idéia superposta externamente de um ‘dever moral’ de fazê-lo – não haveria necessidade de leis contra a sonegação de impostos etc.” (2006a, p.171).

externas dirigidas a uma média humana abstrata, mas sim é algo inerentemente *positivo*, uma necessidade *interna* do desenvolvimento *real* dos seres humanos *concretos*.

Entretanto, a existência da legalidade – ou de uma dada lei – acaba por configurar uma “prova prática da impotência da moral com respeito a isso” (Mészáros, 2006a, p.171). Isto é, “prova que as necessidades sociais do homem como membro particular da sociedade não se tornaram necessidades interiores do indivíduo real, mas permaneceram externas a ele como ‘necessidades da sociedade’” (Mészáros, 2006a, p.171).

Neste mesmo sentido,

a existência continuada da legalidade é, ao mesmo tempo, também, uma prova de sua própria impotência nesse sentido fundamental: ela é *totalmente incapaz* de transformar essas ‘necessidades da sociedade’ externas em necessidades internas do indivíduo real (Mészáros, 2006a, p.171, os grifos são nossos).

Apontar, todavia, isto que Mészáros chama de “essa impotência mutuamente condicionante” (Mészáros, 2006a, p.171) – ou seja, o fato de moral e legalidade *não poderem* desempenhar uma o papel da outra – não nos deve conduzir ao pessimismo, muito menos à resignação, pois é exatamente isso que “nos torna mais conscientes das verdadeiras potencialidades de *ambas*” (Mészáros, 2006a, p.171).

A existência da legalidade é um desafio constante à moral para que se liberte de sua própria impotência. A moral não pode nunca realizar isso num sentido *absoluto* sem abolir totalmente a si mesma. Por outro lado, assim como a moral totalmente divorciada da legalidade fica privada de sua tarefa real desafiadora e reduzida a uma poeirenta abstração de livros filosóficos, também a legalidade separada da moral fica completamente destituída de conteúdo e justificação, e com isso se torna, ao menos potencialmente, um instrumento fácil para as determinações mais arbitrárias (Mészáros, 2006a, p.171).

Se, agora, voltarmos nossa atenção novamente para a problemática da liberdade humana⁷⁴, veremos que, de fato, somente é possível a formulação de *qualquer* legislação sobre o sentido *negativo* da liberdade, com o intuito de “eliminar anacronismos e estabelecer proteções contra a sua reaparição” (Mészáros 2006a, p.141) – ou, dito de modo inverso: “a legalidade é completamente impotente para além da possibilidade de proporcionar um quadro favorável para desenvolvimentos positivos” ((Mészáros 2006a, p.141).

Uma lei (ou aparato político inteiro) não pode, portanto, exatamente por sua razão de existência, cumprir o papel de uma norma moral, ou de uma moralidade,

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* (...). Tampouco é o equivalente secular a esses comandos externos pseudo-religiosos impostos sobre os indivíduos em todas as sociedades governadas pelos imperativos do capital (Mészáros, 2007, p.298).

Tomemos um exemplo: mesmo que a todo ser humano seja assegurado o direito de trabalhar – algo que está *absolutamente* fora dos horizontes do capital – isto não resolve o problema da alienação, pois mesmo *esta* forma de legalidade

só pode referir-se ao trabalho como *exterior* ao homem, e como um *meio* para a sua existência (...) jamais poderia fazer do trabalho uma *necessidade interna* do homem. Processos sociais – e morais – positivos são necessários para atingir esse resultado (Mészáros, 2006a, p.146).

A partir, então, do que até aqui expusemos, temos que um processo de transformação social *qualitativa* – que tem necessariamente seu início em *negações de negações* – requer

⁷⁴ A liberdade humana definida em relação à necessidade natural (sentido *positivo*); em relação ao grau de distribuição desta liberdade potencialmente atingida (sentido *negativo*); e para exercer os poderes essenciais humanos (sentido *positivo*).

um amplo e profundo processo de encaminhamentos *positivos* para a adequada instauração de alternativas hegemônicas de controle social metabólico – mesmo porque, esperar de uma *negação* (mesmo que seja *a negação de uma negação*) a realização de uma transformação *positiva* equivale a “tornar *exterior* ao homem a sua própria realização” (Mészáros, 2006a, p.172).

É por conta também disso que Mészáros afirma tão enfaticamente que “a tarefa histórica [de transformação social *qualitativa*] que temos de enfrentar é incomensuravelmente maior que a negação do capitalismo” (2005, p.61).

Uma afirmação desta natureza suscita – ou pelo menos deveria suscitar – algumas questões absolutamente fundamentais, especialmente se falamos a sério ao tratar da emancipação humana.

Se a tarefa que temos pela frente “é incomensuravelmente maior que a negação do capitalismo”, em que consiste, então, esta “tarefa”?

Consiste na “realização de uma ordem social metabólica que *sustente concretamente a si própria*, sem nenhuma referência autojustificativa para os males do capitalismo” (Mészáros, 2005, p.62), isto é: consiste em rumarmos *para além do capital*.

Este conceito – *para além do capital* – abarca uma amplitude considerável de problemas, de ordens tanto teórica quanto prática, e tem como ponto de partida a constatação – que remonta ao próprio Marx – de que o “‘capital’ é uma categoria histórica dinâmica e a força social a ela correspondente aparece – na forma de capital ‘monetário’, ‘mercantil’ etc. – vários séculos antes de a formação social do CAPITALISMO enquanto tal emergir e se consolidar” (Mészáros, 2006c, p.1064)⁷⁵.

⁷⁵ “Marx chamou seu trabalho ‘CAPITAL’ e não o ‘Capitalismo’ (...). Similarmente, ele definiu o objeto do volume primeiro como ‘der Produktionsprozess des Kapitals’, isto é, ‘O processo de produção do capital’, e

Mészáros ainda afirma, a partir de Marx, que

o mesmo é verdadeiro para a “produção de mercadorias”, que não pode ser identificada com a produção capitalista de mercadorias. A primeira precede a última, novamente em vários séculos, requerendo, assim, uma definição precisa das especificidades históricas do modo capitalista de produção de mercadorias porque, como insiste Marx, “a produção de mercadorias, necessariamente transforma-se em produção capitalista de mercadorias, num momento dado” (Mészáros, 2006c, p.1064)⁷⁶.

Deste modo, “o conceito *para além do capital* é inerentemente *concreto*” (Mészáros, 2005, p.62), pois

a dimensão histórica do capital e da produção de mercadorias não está confinada ao passado, esclarecendo a transição dinâmica das formações pré-capitalistas para o capitalismo, mas manifesta suas necessárias implicações práticas para o presente e para o futuro, preconfigurando os objetivos compulsórios e as determinações estruturais inevitáveis da fase *pós-capitalista* de desenvolvimento. Da mesma forma que o próprio capitalismo não é inteligível sem esta dimensão histórica de suas características estruturais fundamentais, remetendo a um passado mais ou menos distante, os problemas reais da transformação socialista não podem ser apreendidos sem o completo conhecimento de que o capital e a produção de mercadorias não só precedem, mas também necessariamente sobrevivem ao capitalismo (Mészáros, 2006c, p.1065).

A conclusão do argumento de Mészáros é ainda mais incisiva:

não como processo da ‘Capitalist Productuion’ [da ‘produção capitalista’] – como foi erroneamente traduzido para o inglês, sob a supervisão de Engels –, que é um assunto radicalmente diferente (...). 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 finalmente o CAPITAL INDUSTRIAL se torne a força dominante do metabolismo socioeconômico e objetivamente defina a fase clássica da formação capitalista” (Mészáros, 2006c p.1064).

⁷⁶ Esta passagem marxiana advém do texto *Marginal notes on Wagner*. Há uma edição mexicana desta obra – *Glosas Marginales al “Tratado de economía política de Adolph Wagner”* – porém a ela não tivemos acesso para cotejo.

Confundir (não importa quão urgente e candente seja a razão político-histórica) o objetivo estratégico fundamental do socialismo – avançar PARA ALÉM DO CAPITAL – com o objetivo imediatamente realizável, necessariamente limitado, de negação do capitalismo, e consequentemente pretenderem em nome deste último ter realizado o primeiro, leva à desorientação, à perda de toda a medida objetiva e finalmente “a girar em círculos”, na melhor das hipóteses, na falta de direção e de uma medida viáveis (Mészáros, 2006c, p.1065).

Aqui salta ao primeiro plano, mais uma vez, a relação que se estabelece – e deve se estabelecer – entre *negação da negação e positividade*, pois

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 dessa ou daquela forma particular de capitalismo mais ou menos desenvolvida (subdesenvolvida). É possível a negação e a superação do capitalismo numa estrutura sócio-histórica particular, dado que as próprias condições específicas favorecem tal intervenção histórica⁷⁷. Ao mesmo tempo, a estratégia muito debatida do “socialismo num só país” é efetivável apenas como um projeto pós-capitalista limitado – isto é, ainda não inerentemente socialista. Em outras palavras, é realizável apenas como um passo na direção de uma transformação sócio-histórica global, cujo objetivo não pode ser outro senão *ir para além do capital em sua totalidade* (Mészáros, 2006c, p.1064-5, os grifos são nossos).

Além disso – e isso é uma característica *própria* da negação da negação – “o fato inegável é que a fase pós-capitalista como um todo permanece – mesmo que em grau potencialmente diminuído – no interior dos limites e dos parâmetros objetivos das determinações últimas do capital” (Mészáros, 2006c, p.1065).

Uma vez definida em termos *positivos* esta grande “tarefa histórica” de transformação social *qualitativa* – isto é, rumarmos *para além do capital* – cabe nos perguntarmos: por que é que esta é uma tarefa que *temos* de enfrentar?

A resposta a esta questão deriva do conceito de *crise estrutural do capital*. Este conceito tem seu ponto de partida no próprio movimento interno do sistema do capital –

⁷⁷ Isto é possível “por meio do levante revolucionário e da intervenção no plano da política, pela expropriação do capitalista” (Mészáros, 1995, p.130).

que se erige, conforme já discutimos, no antagonismo estrutural entre *capital* e *trabalho* – e em sua “mais destrutiva lei (...), que de início o trouxe a existência: a taxa de utilização decrescente [do valor de uso das mercadorias], que está tendendo a zero” (Mészáros, 2006c, p.1075), pois “a taxa de utilização decrescente está, em certo sentido, diretamente implícita nos avanços realizados pela própria produtividade [que tem lugar no interior do capital]” (Mészáros, 2006c, p.639).

Além dos efeitos necessariamente desumanizadores de uma vida possibilitada pelo trabalho alienado, o movimento – em si centrípeto – que a “taxa de utilização decrescente” impõe à esfera da produção gera, dentre uma série de outras consequências práticas de *enorme* gravidade, aquilo que Mészáros chama de “passagem da produção *orientada-para-o-consumo* ao ‘consumo’ pela *destruição*” (Mészáros, 2006c, p.692).

Mas não é possível que haja um “‘consumo’ pela *destruição*” sem que haja uma *produção para a destruição*. Mészáros chama este processo de “produção destrutiva” (invertendo a máxima schumpeteriana da “destruição produtiva”) – ou “a mudança da reivindicada *destruição produtiva*, do capitalismo no passado, para a realidade, hoje predominante, da produção destrutiva” (Mészáros, 2005, p.72).

A noção de *produção destrutiva* – resposta necessária do capital ao seu próprio movimento histórico – parte da “necessidade imperiosa de reduzir o tempo de vida útil do produtos [leia-se *mercadorias*]” (Antunes, 2000, p.50), com o único intuito de “aumentar a velocidade do círculo produtivo e desse modo ampliar a produção de valores de troca” (Antunes, 2000, p.50)⁷⁸. *Consequentemente*, o “sistema capitalista não pode separar ‘avanço’ de *destruição*, nem ‘progresso’ de *desperdício*” (Mészáros, 2006c, p.1010).

⁷⁸ Mas *tudo* produzido, obviamente, com *Qualidade Total*.

Nesse sentido, é suficiente apontar duas diferenças literalmente vitais que colocam em acentuado relevo a urgência do tempo em nossa própria época. Em primeiro lugar, *o poder de destruição* antes inimaginável que se encontra hoje à disposição da humanidade, pelo qual se pode alcançar facilmente o completo extermínio da espécie humana por meio de uma variedade de meios militares. Isso é gravemente agravado pelo fato de que testemunhamos, no último século, tanto a escala como a intensidade sempre crescentes de conflagrações militares efetivas, incluindo duas guerras mundiais extremamente destrutivas. Ademais, nos últimos anos da caótica “nova ordem mundial”, as pretensões mais cínicas e absurdas foram – e ainda são – empregadas para iniciar guerras genocidas, ameaçando-nos ao mesmo tempo até mesmo com o uso “moralmente justificado” de armas nucleares em projetadas guerras futuras “preventivas e antecipadas”. E a segunda condição gravemente ameaçadora é que a natureza destrutiva do controle sociometabólico do capital em nosso tempo – manifesta pela predominância cada vez maior da *produção destrutiva*, em contraste com a mitologia capitalista tradicionalmente autojustificadora da *destruição produtiva* – encontra-se no processo de devastação do ambiente natural, arriscando com isso diretamente as condições elementares da própria existência humana neste planeta (Mészáros, 2007, p.307-8).

É neste contexto de *crise estrutural do capital* que Mészáros afirma que, “seguindo os passos de Marx, Rosa Luxemburgo expressou de forma notável o dilema que teremos de enfrentar: ‘*socialismo ou barbárie*’” (Mészáros, 2003, p.107).

Mas conclui afirmando que, se

tivesse de modificar as palavras dramáticas de Rosa Luxemburgo com relação aos novos perigos que nos esperam, acrescentaria a “socialismo ou barbárie” a frase “barbárie se tivermos sorte” – no sentido de que o *extermínio da humanidade* é um elemento inerente ao curso do desenvolvimento destrutivo do capital (Mészáros, 2003, p.108-9).

Uma vez exposto no que *consiste, positivamente*, e porque *temos* de enfrentar a grande tarefa histórica de transformação social *qualitativa*, devemos nos deter sobre a questão de *como* se torna possível realizar uma tarefa desta natureza.

Inicialmente – conforme já apontamos – “o desenvolvimento das contradições de uma forma histórica de produção é o único caminho de sua dissolução e do estabelecimento de uma nova forma” – o que não é outra coisa senão afirmar que “uma necessidade ontológica

não pode ser oposta de maneira realista exceto por outra necessidade ontológica” (Mészáros, 2006a, p.107).

Além disso, muito embora o *momento predominante* da sociedade seja *econômico* (em oposição ao princípio essencialmente *político* da sociedade feudal), a esfera da economia não pode ser divorciada da estrutura política na qual opera.

Por conseguinte, *todo* processo transformador – ou aquilo que Marx chamou de “época de revolução social” – configura algo *tanto* de ordem econômica *quanto* algo em si político – conforme também já apontamos.

Se tomarmos estas últimas considerações à luz do que dissemos no primeiro capítulo, temos, então, que um *amplo* e *radical* processo de emancipação humana – que só pode ocorrer por meio de um igualmente *amplo* e *radical* processo de transformação social *qualitativa* – tem de dirigir-se, necessariamente, ao trabalho em sua forma livre, isto é, humanamente enriquecedora. Por conta disso, o objetivo de tal movimento não é em si político, mas *econômico*.

Entretanto, “as investigações econômicas não servem como base teórica para uma ação econômica, mas sim para uma ação *política*” (Mészáros, 2006a, p.118), exatamente em função de que “todos os objetivos sociopolíticos têm suas necessárias implicações econômicas” (Mészáros, 2006c, p.1076).

Além do mais, “é uma característica da política (e, naturalmente, da estética, da ética etc.) *antecipar* (e com isso estimular) a evolução⁷⁹ social e econômica futura” (Mészáros, 2006a, p.119), isto é: “a política poderia ser definida como a *mediação* (e, com suas

⁷⁹ Aqui o termo apropriado seria “desenvolvimento”, uma vez que no original aparece a seguinte sentença: “It is a characteristic of politics (and, naturally, of aesthetics, ethics, etc.,) to anticipate (and thus to further) future social and economic developments” (Mészáros, 1972, p.127-8).

instituições, como um meio dessa mediação) entre o estado *presente* e o estado *futuro* da sociedade” (Mészáros, 2006a, p.119).

Assim, “a questão de uma transcendência positiva [da alienação] só pode ser colocada em termos *políticos* na medida em que a sociedade considerada como uma superação real da sociedade criticada ainda está para nascer” (Mészáros, 2006a, p.119). Aliado a isto,

tempos de grande crise econômica abrem sempre uma *brecha* razoável na ordem estabelecida, que não mais tem êxito na distribuição de bens que servira como sua inquestionável justificativa. Tais brechas podem ser alargadas a serviço da reestruturação social, ou de fato fechadas por um prazo maior ou menor no interesse da continuada sobrevivência do capital, dependendo das circunstâncias históricas gerais e da relação de forças na arena *política* e *social*. Dada a dimensão temporal do problema – isto é, a escala de tempo relativamente longa para a produção de resultados econômicos significativos durante o enfrentamento de urgência da crise –, somente uma iniciativa *política* pode influir na brecha: fato que muito enfatiza o poder da ação política⁸⁰ sob tais condições (...). Entretanto, desde que as manifestações imediatas da crise são econômicas (...) a pressão que emana da referida base social inevitavelmente tende a definir a tarefa imediata em termos de encontrar respostas econômicas urgentes ao nível das manifestações da crise, enquanto são deixadas intactas as suas causas sociais. Assim, a definição econômica do que necessita ser feito, bem como do que pode ser feito sob as circunstâncias da reconhecida “emergência econômica” (...) impõe premissas sociais da ordem estabelecida (em nome de imperativos puramente econômicos) sobre a iniciativa política socialista, *potencialmente favorecida pela crise* antes de sua readoção inconsciente do horizonte socioeconômico do capital (Mészáros, 2006c, p.1076-7, os grifos são nossos)⁸¹.

⁸⁰ É este tipo de movimento que Mészáros chama de “política radical” (Mészáros, 2006c, p.1077).

⁸¹ Mészáros aponta que “a dificuldade é que o ‘momento’ da política radical é limitado estritamente pela natureza da crise em questão e pelas determinações temporais de seu desdobramento. A brecha aberta em tempos de crise não pode ser deixada assim para sempre, e as medidas adotadas para fechá-la, desde os primeiros passos em diante, têm sua própria lógica e impacto cumulativo nas intervenções subseqüentes. Além disso, tanto a estrutura socioeconômica existente quanto seu correspondente conjunto de instituições políticas tendem a agir contra as iniciativas radicais através da sua própria inércia, tão logo tenha passado o pior momento da crise (...). Por mais paradoxal que possa soar, *somente uma autodeterminação radical da política pode prolongar o momento da política radical*. Se não se deseja que este ‘momento’ seja dissipado sob o peso da pressão econômica imediata, tem de ser encontrada uma maneira para estender sua influência para muito além do pico da própria crise (quando a política radical tende a afirmar sua efetividade como uma lei). E, desde que a duração temporal da crise como tal não pode ser prolongada à vontade – nem poderia ser, desde que uma política voluntarista, com seu ‘estado de emergência’ artificialmente manipulado, só poderia tentar fazê-lo em seu próprio risco, através do despojamento das massas, em vez de assegurar o seu sustento –, a solução só pode surgir de uma bem-sucedida conversão de um ‘tempo transitório’ a um ‘espaço permanente’ por meio da reestruturação dos poderes de tomada de decisão” (Mészáros, 2006c, p.1077-8, os grifos são nossos).

É por isso que Marx afirma que

a emancipação da sociedade da propriedade privada etc., da servidão, se manifesta na forma *política da emancipação dos trabalhadores*, não como se dissesse respeito à emancipação deles, mas porque na sua emancipação está encerrada a [emancipação] humana universal” (Marx, 2004, p.88-9)⁸².

Isto é, “considerada nestes termos, a tarefa de ‘reestruturar a economia’ torna-se primariamente *político-social* e não *econômica*” (Mészáros, 2006c, p.1076).

Dados tais parâmetros, o projeto socialista, paradoxalmente, só pode definir a si mesmo, em primeiro lugar, como uma disjunção radical entre seus objetivos históricos fundamentais e seus objetivos imediatamente realizáveis. Os primeiros se voltam para o estabelecimento da sociedade socialista, que representa qualitativamente uma “nova forma histórica” (Marx), que implica avançar para além do próprio capital, superando assim, efetivamente, o mundo do capital propriamente dito; enquanto os últimos são forçados a definir seu alvo apenas como o ataque e a superação das forças dominantes do capitalismo, permanecendo, necessariamente, *num sentido vitalmente importante*, no interior dos parâmetros estruturais do capital (Mészáros, 2006c, p.1064, os grifos são nossos).

Nesta última passagem de Mészáros podemos ver clara e concretamente as relações – e necessárias *distinções* – que se estabelecem entre *negação da negação* e *positividade*, e exatamente disso decorre uma grande dificuldade de ordem prática, pois “a transcendência *positiva* deve começar com medidas políticas, porque numa sociedade alienada não existem agentes sociais que possam efetivamente *restringir*, e muito menos superar, a alienação” (Mészáros, 2006a, p.147, os grifos são nossos).

Entretanto, toda forma de ação “política deve ser concebida como uma atividade cuja finalidade última é *sua própria anulação*, por meio do preenchimento de sua função

⁸² Noutro trecho Mészáros faz a seguinte afirmação: “esta é a razão por que o caminho para o estabelecimento de novas instituições de controle social deve passar por uma radical emancipação política do poder do capital” (Mészáros, 2006c, p.1009).

determinada como uma fase necessária no complexo processo de transcendência positiva” (Mészáros, 2006a, p.147). Em síntese: a política deve ser concebida como *mediação* e não como *finalidade em si*.

Tomar a política por *mediação* não significa abdicar da política. Significa, sim, apontar para o caráter necessariamente *limitado* de *qualquer* ação política, em vista de que – e aqui salta novamente ao primeiro plano a relação entre as esferas da legalidade e da moral – a emancipação humana constitui “um recuo sem fim da legalidade externa e um aumento correspondente da autodeterminação interna, ou moral” (Mészáros, 2006a, p.172), pois, conforme enfatizou Marx, “acima de tudo é preciso evitar fixar *mais uma vez* a ‘sociedade’ como abstração frente ao indivíduo” (2004, p.107, os grifos são nossos).

A partir do que até aqui foi, *em linhas muito gerais*, exposto, compreendemos que alguns dos aspectos apontados por Mészáros como elementos constitutivos de um movimento de superação da alienação devem necessariamente passar pelas relações *dialéticas* que se estabelecem entre as esferas da negação e da positividade, da legalidade e da moral, da política e da economia.

Qual é, então, a instância mediadora capaz de abarcar “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” (Mészáros, 2006a, p.172), isto é, *como se torna possível realizar a tarefa histórica urgente de rumarmos para além do capital?*

Eis a resposta: “o órgão da moral como automediação do homem em sua luta pela auto-realização é a *educação*” (Mészáros, 2006a, p.172). Ou, dito de modo um pouco mais preciso:

é aqui que a educação – no sentido mais abrangente do termo (...) – 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 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 (Mészáros, 2005, p.61).

Assim, apenas por meio de um amplo processo *positivo, educacional*, é que se pode “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” (Mészáros, 2006a, p.172).

Pois, se conforme Engels afirmou, “a revolução é o acto supremo da política” (1985, p.267), devemos nos recordar que as “*revoluções não se fazem com leis*” (1971c, p.868, os grifos são nossos), conforme Marx deixou muito claro.

É exatamente por esta razão que, em Mészáros, “a transcendência positiva da alienação é, em última análise, *uma tarefa educacional*” (Mészáros, 2006a, p.264, os grifos são nossos). Não é, portanto, de modo algum surpreendente que uma das categorias mais importantes de sua teoria da emancipação humana seja a *educação para além do capital*.

Somente *por meio* de uma *educação para além do capital* é que os seres humanos podem “alterar de alto a baixo as [suas] condições de existência industrial e política e, conseqüentemente, *toda a sua maneira de ser*” (Marx, 2009, p.163), os grifos são nossos). É sobre esta categoria que nos deteremos no terceiro capítulo.

CAPÍTULO III

A EDUCAÇÃO PARA ALÉM DO CAPITAL

educação e superação da autoalienação do trabalho

“Nenhuma sociedade pode perdurar sem seu sistema próprio de educação”

Mészáros (2006a, p.263)

Tal afirmação significa primeiro – e obviamente – que “as relações sociais de produção reificadas sob o capitalismo [e sob o capital] não se perpetuam *automaticamente*” (Mészáros, 2006a, p.263). Mas significa também – e principalmente – que “apontar apenas os mecanismos de produção e troca para explicar o funcionamento real da sociedade capitalista seria bastante inadequado” (Mészáros, 2006a, p.263). Pois

as sociedades existem por intermédio dos atos dos indivíduos particulares que buscam realizar seus próprios fins. Em consequência, a questão crucial, para qualquer sociedade estabelecida, é a reprodução bem-sucedida de tais indivíduos, cujos “fins próprios” não negam as potencialidades do sistema de produção dominante (Mészáros, 2006a, p.263).

Mas o fato de estas “relações sociais de produção reificadas” não se perpetuarem *automaticamente* implica, pois, *praticamente*, que “elas só o fazem porque os indivíduos particulares *interiorizam* as pressões externas: eles adotam as perspectivas gerais da sociedade de mercadorias como os limites inquestionáveis de suas próprias aspirações” (Mészáros, 2006a, p.263-4).

Esta é “a verdadeira dimensão do problema educacional” (Mészáros, 2006a, p.263), o que não é outra coisa senão afirmar que “a questão crucial, sob o domínio do capital, é assegurar que cada indivíduo adote como suas próprias as metas de reprodução objetivamente possíveis do sistema. Em outras palavras, no sentido verdadeiramente amplo do termo *educação*, trata-se de uma questão de ‘internalização’” (Mészáros, 2005, p.44)⁸³.

Aqui chegamos ao ponto no qual podemos mais adequadamente compreender que *educação*, em Mészáros, significa algo *em si* profundamente articulado à existência humana, e, portanto, à *totalidade* dos processos sociais de produção e reprodução da própria vida social – ou conforme muito bem expresso pela primeira das três epígrafes que compõem seu livro *A educação para além do capital* (2005) “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” (Paracelso *apud* Mészáros, 2005, p.23)⁸⁴.

⁸³ O conceito de *internalização*, conforme aparece em *A educação para além do capital* (Mészáros, 2005), tem o *mesmo* sentido do conceito de *interiorização* em *A teoria da alienação em Marx* (Mészáros, 2006a). Mészáros afirma ainda que, “e enquanto a *internalização* conseguir fazer o seu bom trabalho, assegurando os parâmetros reprodutivos gerais do sistema do capital, a brutalidade e a violência podem ser relegadas a um segundo plano (embora de modo nenhum sejam permanentemente abandonadas) posto que são modalidades dispendiosas de imposição de valores (Mészáros, 2005, p.44).

⁸⁴ Não encontramos edição em língua portuguesa desta obra de Paracelso e não tivemos acesso à edição inglesa – utilizada por Mészáros – para cotejo. De qualquer modo, no original o trecho aparece citado da seguinte maneira: “learning is our very life from youth to old age, indeed to the brink of death; no one lives ten hours without learning” (Paracelsus *apud* Mészáros, 2008b, p.215).

Todavia, é preciso deixar claro que, se *educação* em Mészáros significa algo como “a nossa própria vida”, este sentido *amplo* não pode ser *restrito* aos processos de vida de sujeitos singulares, de indivíduos tomados isoladamente, pois bem sabemos que “os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, *legadas e transmitidas pelo passado*” (Marx, 1969, p.17, os grifos são nossos). Um outro trecho marxiano – de uma carta escrita em 28 de dezembro de 1846, a Pavel Annenkov – é ainda mais esclarecedor a este respeito:

é supérfluo acrescentar que os homens não são livres para escolher as suas *forças produtivas* – base de toda a sua história –, pois toda força produtiva é uma força adquirida, produto de uma atividade anterior. Portanto, as forças produtivas são o resultado da energia prática dos homens, mas essa mesma energia é circunscrita pelas condições em que os homens se acham colocados, pelas forças produtivas já adquiridas, pela forma social anterior, que não foi criada por eles e é produto da geração precedente. O simples fato de cada geração posterior deparar-se com forças produtivas adquiridas pelas gerações precedentes, que lhes servem de matéria-prima para novas produções, cria na história dos homens uma conexão, cria uma história da humanidade, que é tanto mais a história da humanidade quanto mais as forças produtivas dos homens, e, por conseguinte, as suas relações sociais, adquiriram maior desenvolvimento. Consequência necessária: a história social dos homens é sempre a história do seu desenvolvimento individual, tenham ou não consciência desse fato. Essas relações materiais nada mais são que as formas necessárias nas quais se realiza a sua atividade material e individual (Marx, 2009, p.245).

Esta é a razão pela qual o processo de formação dos seres humanos – numa palavra: a *educação* – “é um trabalho”⁸⁵ de toda a história do mundo até aqui” (Marx, 2004, p.110).

Por conseguinte, *sob o capital*, a questão educacional central é, obviamente, também a devida interiorização das “circunstâncias legadas e transmitidas pelo passado”, com a

⁸⁵ É preciso que tomemos certo cuidado com o termo “trabalho”, pois, *nesta sentença*, sua relação com a *transformação da natureza* se dá de modo *indireto*. Se os seres humanos “se defrontam diretamente” com condições – ou “circunstâncias” – “legadas e transmitidas pelo passado” em seus atos diários de produção e reprodução da vida material, isto somente é possível por meio da transmissão da *humanidade* que decorre do acúmulo histórico dos processos de trabalho, a partir da qual é possível a uma determinada geração não ter de repetir ou reinventar as experiências e conquistas do trabalho alcançadas pelas gerações anteriores, e sim poder partir delas – até para negá-las.

diferença *crucial* de que se trata aqui somente do passado *recente* e *estreito*, isto é, do passado que está estritamente circunscrito aos limites do *capital*, e, ainda assim, somente aquele que não evidencia *nenhuma* de suas contradições fundamentais.

Praticamente, é preciso garantir que “cada geração posterior” receba uma espécie de *herança material e espiritual do capital*, isto é, forças produtivas – “adquiridas pelas gerações precedentes, que lhes servem de matéria-prima para novas produções” – que têm por único intuito criar “na história dos homens uma conexão” de caráter *reificado*, “uma história da humanidade” permeada de *alienação*.

Uma vez materialmente estabelecidas, “as determinações estruturais objetivas da ‘normalidade’ da vida cotidiana capitalista realizaram com êxito o restante, [isto é, um]a ‘educação’ *contínua* das pessoas no espírito de tomar como dado o *ethos* social dominante” (Mészáros, 2007, p.294).

Isto que Mészáros chama de “educação *contínua* das pessoas”, que assegura a transmissão da *herança material e espiritual do capital*, “tem duas funções principais numa sociedade capitalista: (1) a produção das qualificações necessárias ao funcionamento da *economia*, e (2) a formação dos quadros e a elaboração dos métodos de controle *político*” (Mészáros, 2006a, p.275) – ou, para colocar a mesma coisa de modo mais explicitado:

além da reprodução, numa escala ampliada, das múltiplas *habilidades* sem as quais a atividade produtiva não poderia ser levada a cabo, o complexo sistema educacional da sociedade é também responsável pela produção e reprodução da estrutura de *valores* no interior da qual os indivíduos definem seus próprios objetivos e fins específicos (Mészáros, 2006a, p.263).

A finalidade última – bem como primeira – de todo este processo é tão somente “a perpetuação da sociedade de mercadorias” (Mészáros, 2006a, p.294)⁸⁶.

Mas se a finalidade das estruturas sociais atuais é tão somente a estreiteza da “perpetuação da sociedade de mercadorias”, isto significa que, “do ponto de vista (...) do capital, as perspectivas de desenvolvimento devem ajustar-se de tal modo que a preocupação com a *imediaticidade* domina o horizonte temporal” (Mészáros, 2007, p.310).

Desta condição decorre que a “consciência temporal [dos indivíduos], no que concerne ao ‘futuro’, se restringe ao *tempo presente* constantemente renovado de sua luta com o poder fetichisticamente limitador da imediaticidade de sua vida cotidiana” (Mészáros, 2007, p.310). Obviamente, “a orientação educacional dos indivíduos – incluindo suas aspirações materiais e valores sociais – segue o mesmo caminho, diretamente dominada pelos problemas da imediaticidade capitalista” (Mészáros, 2007, p.310).

Isto que Mészáros chama de “*horizonte temporal* inevitavelmente *truncado* dos indivíduos controlados de maneira fetichista em sua vida cotidiana” (Mészáros, 2007, p.310) exclui a possibilidade de os indivíduos traçarem para si próprios objetivos transformadores mais abrangentes. Além disso e reciprocamente, “a ausência de determinações transformadoras abrangentes em sua visão condena sua consciência temporal a permanecer trancada no mais estreito horizonte temporal da imediaticidade” (Mészáros, 2007, p.310).

Esta “perversa reciprocidade” (Mészáros, 2007, p.310) implica praticamente que “toda a mudança visada só é *admissível e legítima* se as condições potencialmente alteradas

⁸⁶ A isto se acresce o agravante ontológico de que “quanto mais ‘avançada’ a sociedade capitalista, mais unilateralmente centrada na produção de riqueza reificada como um fim em si mesma e na exploração das instituições educacionais em todos os níveis, desde as escolas preparatórias até as universidades” (Mészáros, 2007, p.294).

puderem se adaptar prontamente à conformação estrutural estabelecida do sistema do capital e a suas determinações de valor correspondentes” (Mészáros, 2007, p.310, os grifos são nossos).

Mas “não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o ser social que determina sua consciência” (Marx, 2008, p.47) – ou “não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência”, conforme aparece n’*A Ideologia alemã* (Marx e Engels, 2007, p.94). Isto significa que tal “horizonte temporal truncado” não brota dos céus. Ao contrário, sua base material é solidamente colocada por aquilo que Marx chamou de “tempo de trabalho em média necessário ou socialmente necessário para a produção de uma mercadoria” (Marx, 1971b, p.45-6).

Mas o trabalho é a base de toda a existência humana – “pois o que é vida senão atividade” (Marx, 2004, p.83). Assim, se o trabalho se organiza em função da produção de mercadorias é exatamente o “tempo socialmente necessário” para a produção de mercadorias o princípio regulador de toda a existência humana.

Portanto,

o imperativo do tempo do capital predominante no processo de reprodução material afeta diretamente não apenas as relações estruturais de exploração da sociedade de classes como um todo, mas impõe ao mesmo tempo seus efeitos negativos e humanamente empobrecedores sobre cada aspecto da atividade material e intelectual no tempo de vida dos indivíduos particulares (Mészáros, 2007, p.302-3)⁸⁷.

⁸⁷ “O grave e insuperável defeito do sistema do capital consiste na *alienação de mediações de segunda ordem* que ele precisa impor a todos os seres humanos, incluindo-se as personificações do capital” (Mészáros, 2005, p.72). Ou ainda, “o tempo de trabalho necessário não é apenas estreitamente *determinista*, mas também terminantemente *impessoal*, no sentido de que a força reguladora da produção e reprodução societária não é em absoluto um sujeito propriamente dito, mas os *imperativos estruturais do sistema do capital em geral*. Mesmo os mais complacentes impositores do *imperativo do tempo* do sistema estabelecido não podem senão *obedecê-los*, com maior ou menor êxito. Se não obtêm êxito em sua exigida *conformidade* com os imperativos fetichistas, serão logo expulsos da estrutura do sistema pela falência de suas empresas” (Mészáros, 2007, p.304).

Assim, “as práticas reprodutivas da sociedade capitalista são caracterizadas pela contabilidade do tempo desumanizadora que *obriga* os indivíduos trabalhadores (...) a se submeterem à tirania do *tempo de trabalho necessário*” (Mészáros, 2007, p.303).

Esta subsunção *real* dos trabalhadores, determinada pela “tirania do tempo de trabalho necessário”, possui uma importante implicação educacional. Tomemos as palavras de Marx para apreendê-la mais adequadamente:

se compararmos o processo de produzir valor com o processo de trabalho, verificaremos que este consiste no trabalho útil que produz valores-de-uso. A atividade neste processo é considerada qualitativamente, em sua espécie particular, segundo seu objetivo e conteúdo. Mas, quando se cogita da produção de valor, o mesmo processo de trabalho é considerado apenas sob o aspecto quantitativo. Só importa o tempo que o trabalhador leva para executar a operação ou o período durante o qual a força de trabalho é gasta utilmente. (...) [Portanto], quando se mede o tempo de trabalho aplicado na produção de um valor-de-uso, só se considera o tempo de trabalho socialmente necessário. Isto envolve muitas coisas. A força de trabalho deve funcionar em condições normais. Se o instrumento de trabalho socialmente dominante na fiação é a máquina de fiar, não se deve por nas mãos do trabalhador uma roda de fiar. (...) *Outra condição é a normalidade da própria força de trabalho. Deve possuir o grau médio de habilidade, destreza e rapidez reinantes na especialidade em que se aplica* (Marx, 1971b, p.220, os grifos são nossos).

Sob a produção de mercadorias, o trabalhador deve ser *reproduzido*, assim como *educado*, somente – e no máximo – até os estreitos limites do “tempo socialmente necessário” absolutamente imperante sob o capital. Ou seja, do ponto de vista *amplo*, o máximo de humanidade a que o trabalhador pode e *deve* ter acesso é tão somente aquilo que lhe permita, do ponto de vista *estrito*, atingir “o grau médio de habilidade, destreza e rapidez reinantes na especialidade em que se aplica” – razão pela qual “as carências do trabalhador são assim (...) apenas a *necessidade (Bedürfnis)* de conservá-lo *durante o trabalho*, a fim de que a *raça dos trabalhadores não desapareça*” (Marx, 2004, p.92), pois o capital “conhece o trabalhador apenas como animal de trabalho, como uma besta reduzida às mais estritas necessidade corporais” (Marx, 2004, p.31).

A fim de justificar o injustificável fato de o propósito da *toda* atividade humana ser a produção de *mercadorias* e não a existência *humana*, uma importante parte da “educação *contínua*” *do e sob* o capital – “pela qual os indivíduos particulares são diariamente e por toda parte *embebidos nos valores da sociedade de mercadorias*” (Mészáros, 2007, p.295) – diz respeito à própria estrutura *histórica* desta *sociedade de mercadorias*, que é propalada “como algo lógico e natural” (Mészáros, 2007, p.295)⁸⁸ – e com isso, toda e qualquer ordem sociometabólica *alternativa* pode ser *a priori* descartada como *ilógica e antinatural*.

Se apreendermos a educação neste seu sentido mais amplo, não poderemos deixar de concordar com a constatação *prática* segundo a qual “as instituições formais de educação são uma parte importante do sistema global de internalização [do capital]. *Mas apenas uma parte*” (Mészáros, 2005, p.44, os grifos são nossos). Pois, “embora o período de educação institucionalizada seja limitado sob o capitalismo a relativamente poucos anos da vida dos indivíduos, a dominação ideológica da sociedade prevalece por toda a sua vida” (Mészáros, 2007, p.294). Ou seja,

quer os indivíduos participem ou não – por mais ou menos tempo, mas sempre em um 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 lhes foram atribuídas (Mészáros, 2005, p.44).

Por conta disso, “fica bastante claro que a educação formal não é a força ideologicamente *primária* que consolida o sistema do capital; tampouco ela é capaz de, *por si só*, fornecer uma alternativa emancipadora radical” (Mészáros, 2005, p.45).

⁸⁸ Sob o capital, “a dimensão ontologicamente fundamental da existência humana é deslocada de sua condição natural e absoluta para uma *secundária*. Isso, é claro, se reflete na escala de valores da sociedade, que passa a ter como seu ponto último de referência o sistema de intercâmbio e permuta: se a ordem capitalista das coisas é questionada, isso parece aos ‘economistas políticos’ [isto é, aqueles identificados com o ponto de vista do capital] uma ameaça para a própria existência da humanidade” (Mészáros, 2006a, p.87).

Isto se torna ainda mais contundente se tivermos em vista o fato de que

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 discriminadora/elitista (Mészáros, 2007, p.294).

Além disso, é necessário que salientemos – a fim de evitar qualquer forma de ingenuidade – que

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 (Mészáros, 2005, p.45).

Ou, em termos historicamente distintos:

seria realmente um absurdo esperar uma formulação de um ideal educacional, do ponto de vista da ordem feudal em vigor, que considerasse a hipótese da dominação dos servos, como classe, sobre os senhores da bem-estabelecida classe dominante. Naturalmente, o mesmo vale para a *alternativa hegemônica* fundamental entre o capital e o trabalho (Mészáros, 2005, p.26).

Eis as razões de Marx afirmar tão enfaticamente – em seu magistral *Glosas marginais ao programa do partido operário alemão*, também conhecido como *Crítica do programa de Gotha* – que “uma educação popular pelo Estado é totalmente rejeitável” (1985, p.27).

Ainda mais firme se torna esta asserção se recordarmos-nos que “o executivo no Estado burguês moderno não é senão um comitê para gerir os negócios comuns de toda a classe burguesa” (Marx e Engels, 1999, p.42) – na carta a Pavel Annenkov, de 1846, Marx chama

o Estado de “a expressão oficial da sociedade civil (...), resumo oficial da sociedade” (2009, p.345).

A partir desta constatação, em profunda concordância com o fato de que a estrutura econômica da sociedade – ou o *momento predominante (übergreifendes Moment)* da economia – constitui “a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência” (Marx, 2008, p.47), ganha *movimento* a afirmação de Mészáros segundo a qual

as determinações gerais do capital afetam profundamente *cada âmbito particular* [da existência humana] com alguma influência na educação, e de forma nenhuma apenas as instituições educacionais formais. Estas estão estritamente integradas na totalidade dos processos sociais. Não podem funcionar adequadamente exceto se estiverem em sintonia com as *determinações educacionais gerais da sociedade* como um todo (2005, p.43)⁸⁹.

Além disso, no interior da

concepção de educação há muito dominante, os governantes e os governados, assim como os educacionalmente privilegiados (sejam esses indivíduos empregados como educadores ou como administradores no controle das instituições educacionais) e aqueles que têm de ser educados, aparecem em compartimentos separados, quase estanques” (Mészáros, 2005, p.69).

É exatamente a partir da formulação gramsciana segundo a qual “não existe nenhuma atividade humana da qual se possa excluir toda intervenção intelectual” (Gramsci, 1968, p.7) – ou que “não se pode separar o *homo faber* do *homo sapiens*” (Gramsci, 1968, p.7) – que se torna possível uma adequada apreensão desta “concepção de educação há muito dominante”, tanto em função do fato de que esta “define tanto a educação como a atividade

⁸⁹ “A educação formal está profundamente integrada na totalidade dos processos sociais”, afirma Mészáros em outro trabalho (2006a, p.275), acrescentando que “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” (Mészáros, 2006a, p.275).

intelectual, da maneira mais tacanha possível” (Mészáros, 2005, p.49), quanto porque, “simultaneamente, ela exclui a esmagadora maioria da humanidade do âmbito da ação como *sujeitos*, e condena-os, para sempre, a serem apenas considerados como *objetos* (e *manipulados* no mesmo sentido)” (Mészáros, 2005) – que não deixa de expressar uma forma específica da separação entre “*homo faber*” e “*homo sapiens*”.

Por conta destas determinações sistêmicas, “a educação institucionalizada, especialmente nos últimos 150 anos, serviu – no seu todo – ao propósito do sistema do capital” (Mészáros, 2005, p.35). Mészáros é ainda mais duro ao afirmar que “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” (Mészáros, 2005, p.45). Ou seja, atualmente, “a principal função da educação formal é agir como um cão-de-guarda *ex-officio* e *autoritário* para induzir um conformismo generalizado em determinados modos de internalização, de forma a subordiná-los às exigências da ordem estabelecida” (Mészáros, 2005, p.55).

Mas, ainda nas palavras de Mészáros, “nem mesmo os piores grilhões têm como predominar uniformemente” (Mészáros, 2005, p.54). “Não fosse por esse inconveniente (...), o domínio da educação institucional formal e estreita poderia reinar para sempre em favor do capital” (Mészáros, 2005, p.50). Isto é,

por maior que seja, nenhuma *manipulação vinda de cima* pode transformar o imensamente complexo processo de modelagem da visão geral do mundo de nossos tempos – constituída por incontáveis concepções particulares na base de interesses hegemônicos alternativos objetivamente irreconciliáveis, independentemente de quanto os indivíduos possam estar conscientes dos antagonismos estruturais subjacentes – num dispositivo *homogêneo e uniforme*, que funcione como um promotor *permanente* da lógica do capital (Mészáros, 2005, p.50-1).

Para esta discussão acerca da “visão geral do mundo” Mészáros parte da seguinte passagem gramsciana:

em suma, todo homem, fora de sua profissão, desenvolve uma atividade intelectual qualquer, ou seja, é um, “filósofo”, um artista, um homem de gosto, participa de uma concepção do mundo, possui uma linha consciente de conduta moral, contribui assim para manter ou modificar uma concepção do mundo, isto é, para promover novas maneiras de pensar” (Gramsci, 1968, p.7-8).

Esta formulação gramsciana é, segundo Mészáros, bifacetada: em primeiro lugar, ela aponta para o fato de que “*todo* ser humano contribui, de uma forma ou de outra, para a formação de uma concepção de mundo predominante” (Mészáros, 2005, p.49-50); em segundo lugar,

assinala que tal contribuição pode cair nas categorias contrastantes da “manutenção” e da “mudança”. Pode não ser apenas uma ou outra, mas ambas, simultaneamente. Qual das duas é mais acentuada, e em que grau, isso obviamente dependerá da forma como as forças sociais conflitantes se confrontam e defendem seus interesses alternativos importantes (Mészáros, 2005, p.50).

Neste sentido, Mészáros afirma que

nem mesmo o aspecto da “manutenção” pode ser considerado um constituinte *passivo* da concepção de mundo que predomina entre os indivíduos. No entanto, mesmo que de uma maneira muito diferente do aspecto da “mudança” da visão do mundo de uma época, a “manutenção” só é *ativa* e benéfica para o capital enquanto se mantém ativa. Isso significa que a “manutenção” tem (e deve ter) sua própria base de racionalidade, independentemente de quão problemática for em relação à alternativa hegemônica do trabalho. Isto é, ela não só deve ser produzida pelas classes de indivíduos estruturalmente dominadas em determinado momento no tempo, como também tem de ser *constantemente reproduzida* por eles, sujeita (ou não) à permanência de sua base de racionalidade original (Mészáros, 2005, p.51).

Mas “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” (Mészáros, 2005, p.55-6).

Obviamente, estas conclusões de Mészáros não nos devem levar ao *disparate* de *negar* a educação formal, a escola, ou toda e qualquer forma de institucionalização da educação, mesmo que estas tenham servido, “especialmente nos últimos 150 anos”, à perpetuação das estruturas sociais do capital. Devemos aqui, novamente, ser capazes de enxergar “o *fundamento* não-alienado daquilo que se reflete de uma *forma* alienada” (Mészáros, 2006a, p.86, os grifos são nossos).

Assim, se “uma educação popular pelo Estado é totalmente rejeitável”, conforme enfatizou Marx,

determinar por uma lei geral os meios das escolas primárias, a qualificação do pessoal docente, os ramos de ensino, etc., e, como acontece nos Estados Unidos, supervisionar por inspectores do Estado o cumprimento destas prescrições legais, *é algo totalmente diferente de nomear o Estado educador do povo* (Marx, 1985, p.27, os grifos são nossos).

Ou, para dizer a mesma coisa de modo acidamente irônico:

os operários ainda menos devem pedir – como acontece nos Estados Unidos – que o Estado, cujo **orçamento** se estabelece à custa da classe operária, garanta a instrução elementar dos filhos dos trabalhadores, pois o ensino elementar **não** é o ensino universal. É preferível que os operários não saibam nem ler nem escrever nem contar em vez de receber o ensino de um professor do Estado. É preferível que a ignorância e um trabalho quotidiano de dezesseis horas embruteçam a classe operária do que sejam violados os princípios eternos (Marx, 1975, p.144)⁹⁰.

⁹⁰ Marx aqui ironiza com Proudhon e seus seguidores, “burgueses doutrinários e aristocratas decadentes, bastante tolos e ingênuos para lhe proibirem [à classe trabalhadora] qualquer meio real de luta, quando na verdade ela deve tomar na própria sociedade atual todas as armas para seu combate” (Marx, 1975, p.145). São três os tais princípios eternos, apontados e discutidos por Marx neste texto – originalmente publicado em 1874, em um jornal italiano chamado *Almanacco repubblicano per l'anno 1874*: 1) “a taxa de salário determina o preço das mercadorias” (Marx, 1975, p.147); 2) “a lei que autoriza as coalizões é totalmente ilegal, anti-econômica e está em contradição com qualquer ordem e qualquer sociedade”. Numa palavra, ela

Trata-se, de fato e portanto, da formulação de uma abordagem educacional que abarque a “totalidade das práticas político-educacional-culturais, na mais ampla concepção do que seja uma transformação emancipadora” (Mészáros, 2005, p.57). O papel a ser ocupado pela escola em meio ao processo de *transformação emancipadora* não pode ser definido de antemão. A instituição escolar tem, em contrapartida, de afirmar sua vitalidade *no interior* deste *processo*, uma vez que

a questão de saber se ao pensamento humano cabe alguma verdade objetiva [*gegenständliche Wahrheit*] não é uma questão da teoria, mas uma questão *prática*. É na prática que o homem tem que provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, a natureza ceterior [*Diesseitigkeit*] de seu pensamento. A disputa acerca da realidade ou não-realidade do pensamento – que é isolado da prática – é uma questão puramente *escolástica* (Marx e Engels, 2007, p.533).

Ou seja: o potencial emancipador da escola tem de ser demonstrado *praticamente*, e não a partir de postulados abstratos prévia e arbitrariamente supostos.

A *polêmica* discussão acerca dos limites e possibilidades da educação institucional em meio a um processo de transformação *qualitativa, radical*, pode ser iniciada por duas interrogações, formuladas por Mészáros a partir da epígrafe de Paracelso:

o que é que aprendemos [ao longo da vida] de uma forma ou de outra? Será que a aprendizagem conduz à auto-realização dos indivíduos como “indivíduos socialmente ricos” humanamente (nas palavras de Marx), ou está ela a serviço da perpetuação, consciente ou não, da ordem social alienante e definitivamente incontrolável do capital (2005, p.47)?

opõe-se ao direito econômico da livre concorrência” (Marx, 1975, p.148); 3) “sob o pretexto de elevar a classe operária acima da sua pretensa inferioridade social, vai difamar-se em bloco toda uma classe de cidadãos: a classe dos patrões, dos empresários, dos fabricantes e dos burgueses. Levar-se-á às nuvens a democracia dos trabalhadores manuais e pedir-se-lhe-á a sua hostilidade e ódio por esses aliados indignos da classe média. À coação legal, preferir-se-á a guerra no comércio e na indústria; à política do Estado, preferir-se-á o antagonismo das classes” (Marx, 1975, p.148).

De um ponto de vista mais amplo, esta problemática pode ser circunscrita da seguinte maneira:

será o *conhecimento* o elemento necessário para transformar em realidade o ideal da emancipação humana, em conjunto com uma firme determinação e dedicação dos indivíduos para alcançar, de maneira bem-sucedida, a *auto-emancipação da humanidade*, apesar de todas as adversidades, ou será, pelo contrário, a adoção pelos indivíduos, em particular, de modos de comportamento que apenas favorecem a concretização dos objetivos reificados do capital (Mészáros, 2005, p.47-8, os grifos são nossos)?

Inicialmente, é absolutamente necessário que tenhamos *consciência* de que “é bastante evidente que não podemos combater o *estranhamento da vida real* – isto é, o estranhamento econômico [decorrência *direta* do trabalho alienado] – sem dominar *teoricamente* os complexos problemas econômico-sociais nele envolvidos” (Mészáros, 2006a, p.118, os grifos são nossos).

Assim, a resposta de Mészáros – formulada a partir da clássica assertiva martiana segundo a qual “ser culto é o único modo de ser livre” (Martí, 2007, p.42) – é a seguinte:

de fato, o papel dos educadores e sua correspondente responsabilidade não poderiam ser maiores. Pois, como José Martí deixou claro, a busca da *cultura*, no verdadeiro sentido do termo, envolve o mais alto risco, por ser *inseparável do objetivo fundamental da libertação* [humana em relação aos estreitos horizontes culturais e materiais do capital] (2005, p.58, os grifos são nossos).

Para Mészáros, trata-se, portanto, de “reivindicar uma educação *plena* para *toda a vida*, para que seja possível colocar em *perspectiva* a sua parte formal, a fim de instituir, também aí, uma *reforma radical*⁹¹” (Mészáros, 2005, p.55, os grifos são nossos). Ou, para dizer a mesma coisa de modo ainda mais enfático: é exatamente no *espírito* de uma concepção de

⁹¹ É evidente que a educação formal necessita de reformulações. Mas é igualmente evidente (conforme veremos a seguir) que isso que Mészáros chama de *reforma radical* nada tem que ver com *pequenos* ajustes *tópicos*, que deixam intocadas as estruturas fundamentais subjacentes.

educação plena para toda a vida, isto é, refeita “do começo até um fim sempre em aberto” (Mészáros, 2005, p.58),

que todas as dimensões da educação podem ser reunidas. Dessa forma, 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 (...). 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 progressistas⁹² 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 como também na sociedade como um todo (Mészáros, 2005, p.58-9).

Em Mészáros, então, não se trata de *simplesmente abolir* as instituições formais de ensino e esperar daí *qualquer* superação dos complexos e abrangentes problemas da *autoalienação humana*. Tampouco se resolve este problema pela via reformista, “pois o que existia antes de tais reformas será certamente restabelecido, mais cedo ou mais tarde, devido ao absoluto fracasso em desafiar, por meio de uma mudança institucional isolada, a lógica autoritária global do próprio capital” (Mészáros, 2005, p.46-7).

Por conseguinte, “o que precisa ser confrontado e alterado fundamentalmente é *todo* o sistema de *internalização*, com todas as suas dimensões, visíveis e ocultas” (Mészáros, 2005, p.47), pois uma confrontação à educação estabelecida, tomada em seu sentido mais amplo, representa “o maior desafio ao capitalismo [e ao capital] em geral, pois afeta diretamente os processos mesmos de ‘interiorização’ por meio dos quais a alienação e a

⁹² A expressão “elementos progressistas” possui aqui um sentido amplo, isto é, abarca desde professores, estudantes e pesquisadores *progressistas* até formulações categoriais amplas, como *contradição*, que se manifestam na forma de embates entre projetos educacionais – e sociais – hegemônicos *ontologicamente* opostos.

reificação puderam, até agora, predominar sobre a consciência dos indivíduos” (Mészáros, 2006a, p.275)⁹³.

Neste sentido, “romper com a lógica do capital na área da educação equivale (...) a substituir as formas onipresentes e profundamente enraizadas de internalização mistificadora por uma alternativa *concreta* abrangente” (Mészáros, 2005, p.47): aquilo que Mészáros chama de uma “contra-internalização” (Mészáros, 2005, p.56), a partir dos parâmetros reprodutivos da ordem hegemônica alternativa do *trabalho*.

Em síntese, e retomando a genial distinção marxiana entre o caráter público e estatal da educação formal, conforme expresso nas *Glosas marginais ao programa do partido operário alemão* – ou *Crítica do programa de Gotha* – “é o Estado que precisa de uma muito rude educação pelo povo” (1985, p.27).

A partir do que expusemos até aqui, torna-se possível apreender mais concretamente o *problema ontológico* daquilo que Mészáros chama de *utopias educacionais*.

Inicialmente, por *utopias educacionais* Mészáros compreende as preocupações – genuinamente humanitárias, aliás – presentes no interior da tradição iluminista liberal⁹⁴. Ou seja, aquelas que, na fase ascendente do capitalismo, de algum modo assumiram “uma postura crítica diante dos excessos da nova ordem emergente e do impacto negativo de algumas tendências já visíveis sobre o desenvolvimento pessoal dos indivíduos” (Mészáros, 2007, p.296).

⁹³ Isto se torna ainda mais evidente se nos recordarmos que “as instituições formais de educação certamente são uma parte importante do sistema global de internalização”, mas são deste “apenas uma parte”.

⁹⁴ Para uma detalhada discussão acerca dos ideais educacionais utópicos da tradição iluminista liberal – desde as formulações de Friedrich Schiller até as de Adam Smith, passando pelas de Robert Owen – sugerimos leitura dos seguintes itens: *Utopias educacionais*, no capítulo *Alienação e crise da educação*, em *A teoria da alienação em Marx* (Mészáros, 2006a); *A incorrigível lógica do capital e seus impactos sobre a educação*, em *A educação para além do capital* (Mészáros, 2005); e *Educação: o desenvolvimento contínuo da consciência socialista*, em *O desafio e o fardo do tempo histórico* (Mészáros, 2007).

O primeiro aspecto a ser salientado é que tais utopias *somente* poderiam ter surgido “na fase ascendente do desenvolvimento capitalista” (Mészáros, 2007, p.297). Em contrapartida, isto é,

diferentemente da época do Iluminismo, (...) que podia ainda produzir *utopias educacionais* nobres, (...) a fase decadente da história do capital, que culmina na apologia da destruição ilimitada levada a cabo pelo desenvolvimento monopolista e imperialista no século XX e sua extensão no século XXI, teve de trazer consigo uma *crise educacional* antes inconcebível (Mészáros, 2007, p.295)⁹⁵.

Mas de onde advém o *problema* de tais utopias? E, ainda mais importante, o que confere a este problema um caráter *ontológico*?

Talvez possamos iniciar nossa resposta pelo fato de que “as maiores personagens do Iluminismo burguês eram favoráveis ao pleno desenvolvimento humanamente realizador dos indivíduos particulares” (Mészáros 2007, p.296) – razão pela qual foram capazes de identificar com tanta precisão “os impactos negativos” da alienação sobre o “desenvolvimento pessoal dos indivíduos”.

Entretanto, a *desumanização* proveniente dos profundos impactos da alienação é tomada, por estas personagens, “como *contingente*, não [como] necessária” (Mészáros 2006a, p.61, os grifos são nossos). Consequentemente, todo o

⁹⁵ Isto que Mészáros chama de “crise educacional” “não é simplesmente a [crise] de uma instituição educacional, mas a crise *estrutural* de *todo* o sistema da ‘interiorização’ capitalista” (Mészáros, 2006a, p.272-3, os grifos são nossos). Por conta disso, “a crise das instituições educacionais é então indicativa do conjunto de processos dos quais a educação formal é uma parte *constitutiva*” (Mészáros, 2006a, p.275) – ou seja, “a crise atual da educação formal é apenas a ‘ponta do *iceberg*’” (Mészáros, 2006a, p.275). “Na verdade, estamos diante de uma crise sem precedentes do controle social em escala mundial” (Mészáros, 2006c, p.993), pois, “pela primeira vez na história, o capitalismo confronta-se globalmente com seus próprios problemas, que não podem ser ‘adiados’ por muito mais tempo nem, tampouco, transferidos para o plano militar a fim de serem ‘exportados’ como guerra generalizada” (Mészáros, 2006c, p.1002).

discurso moral radical está empenhado em proporcionar a alternativa *não-contingente* de modo que as pessoas, *esclarecidas* por seu desvelamento de tudo o que é *apenas* “aparente e ilusório”, pudessem *abandonar* as práticas *artificiais* e alienadas da vida social (Mészáros, 2006a, p.61, os grifos são nossos).

A tão precisa identificação dos impactos negativos da alienação, ou “a discordância em relação às manifestações alienadas (...) reduz-se à observação de seus *efeitos subjetivos*” (Mészáros 2006a, p.61, os grifos são nossos), e a estes efeitos se “acredita poder opor ou neutralizar por meio de uma *educação moral*” (Mészáros 2006a, p.61).

Portanto,

se a investigação crítica se reduz a estabelecer alternativas para os efeitos desumanizadores de um dado sistema de produção, deixando ao mesmo tempo suas premissas básicas a salvo, não resta *nada* senão a arma de um apelo moralizante – “educacional” – aos *indivíduos* (Mészáros, 2006a, p.61, os grifos são nossos).

Se no interior de um dado sistema a alienação é tomada como *contingente*, as saídas moralizantes apresentadas constituem “ilusões *necessárias*” (Mészáros 2006a, p.61, os grifos são nossos), isto é,

a adoção do ponto de vista do capital como a *premissa social insuperável* de seu horizonte crítico limitou até mesmo as maiores personagens da burguesia em ascensão a projetar a luta dos indivíduos particulares, e antes isolados, contra os *efeitos e conseqüências* negativos das forças sociais que os representantes do Iluminismo queriam reformar por meio da educação pessoal idealmente adequada dos indivíduos (Mészáros, 2007, p.207).

Por conseguinte, “a diluição da (...) diagnose social num ponto crucial e a circularidade das soluções vagas e atemporais oferecidas [por estas utopias educacionais] (...) *são descarrilamentos práticos necessários*” (Mészáros 2005, p.61, p.34, os grifos são nossos) – razão pela qual “os ‘antídotos’ propostos (...) tinham de permanecer como *contra-imagens utópicas* irrealizáveis” (Mészáros, 2007, p.297) – pois se a existência da propriedade

privada é tomada como condição absoluta da vida humana civilizada, a problemática da alienação não pode ser compreendida em suas raízes, mas apenas em *algumas* de suas manifestações *tópicas*.

No interior destas formulações educacionais utópicas, mesmo que de modo inconscientemente, “a relação entre o problema e sua solução está, na verdade, revertida, e com isso ela [a solução] redefine anistoricamente o primeiro, de maneira a ajustar-se à solução – capitalistamente permissível – que fora conceitualmente preconcebida” (Mészáros, 2005, p.34) – isto é, o problema tem de ser redefinido ou alterado até se ajustar à solução: a perpetuação da autoreprodução do capital

A utopia é, portanto, “inerente a todas as tentativas que oferecem remédios meramente *parciais* para problemas *globais* – de acordo com as limitações sócio-históricas do horizonte burguês” (Mészáros, 2006a, p.270)⁹⁶. Exatamente por conta disso, por mais *humanitárias* que fossem as preocupações subjacentes, e por mais *radicais* que pudessem ser suas denúncias, mesmo os “ideais educacionais mais nobres da burguesia ilustrada” (Mészáros, 2007, p.296) estavam fadados ao fracasso, pois, em virtude de sua *identificação com o ponto de vista do capital*, tais utopias não puderam – como não poderiam – “entrever a *incompatibilidade estrutural* entre seus próprios ideais educacionais – aplicados aos indivíduos projetados, moral e esteticamente louváveis, de suas contra-imagens utópicas – e a ordem social triunfantemente emergente” (Mészáros, 2007, p.296).

Assim, “o que decidiu a sorte dessas utopias no momento mesmo de sua concepção foi o fato de pretenderem produzir seus efeitos *no lugar* das transformações sociais necessárias, e não *por meio* delas” (Mészáros, 2006a, p.272),

⁹⁶ Para Mészáros, portanto, o termo “utopia” possui um sentido eminentemente *negativo*, porque *irrealizável*, inclusive do ponto de vista das formulações pretensamente socialistas.

pois é impossível mandar parar os *efeitos negativos* de uma poderosa tendência social na formação dos *indivíduos* sem identificar – e impugnar efetivamente nos termos *sociais* apropriados – suas determinações causais que os produziram e prosseguiram inexoravelmente reproduzindo” (Mészáros, 2007, p.297).

Consequentemente, a insolúvel contradição de *todas* as formulações educacionais utópicas “reside na concepção (...) da *mudança significativa* como *perpetuação do existente*” (Mészáros, 2005, p.34). Não se trata de um equívoco *teórico*, mas sim *prático*. O problema, portanto, não é *epistemológico*, é *ontológico*, uma vez que

os interesses objetivos de classe tinham de prevalecer mesmo quando os subjetivamente bem-intencionados autores dessas utopias e discursos críticos observavam claramente e criticavam as manifestações desumanas dos interesses materiais dominantes. Suas posições críticas poderiam, no limite, apenas desejar utilizar as *reformas educacionais* que propusessem para remediar os piores *efeitos* da ordem reprodutiva capitalista estabelecida sem, contudo, eliminar os seus *fundamentos causais* antagônicos e profundamente enraizados (Mészáros, 2005, p.26).

A partir desta última passagem podemos ver – também – a estreita relação que se estabelece entre as formulações educacionais utópicas e a defesa de estratégias de tipo *reformista*.

Por *reformismo* Mészáros compreende o movimento no interior do qual as *mudanças* – ou *reformas* –

são admissíveis apenas com o único e legítimo objetivo de *corrigir* algum detalhe defeituoso da ordem estabelecida, de forma que sejam mantidas intactas as determinações estruturais fundamentais da sociedade como um todo, em conformidade com as exigências inalteráveis da *lógica global* de um determinado sistema de reprodução (Mészáros, 2005, p.25).

Este movimento – na verdade muito mais um *contra*-movimento – se assenta sobre o postulado de que o sistema do capital “precisa *apenas* de uma ‘regulação mais exata’ em

suas margens, que se deve alcançar pela metodologia idealizada do ‘*pouco a pouco*’” (Mészáros, 2007, p.295, os grifos são nossos), o que não é outra coisa senão partir do pressuposto de que “a própria ordem social estabelecida não precisa de *nenhuma mudança significativa*” (Mészáros, 2007, p.295)⁹⁷. É por isso que ao *reformismo* é ontologicamente impossível a realização de uma *reforma radical*.

Por meio desta apologética, a *estratégia reformista*

exclui, com uma irreversibilidade categórica, a possibilidade de legitimar o conflito entre as *forças hegemônicas fundamentais rivais*, em uma dada ordem social, como *alternativas viáveis* entre si, quer no campo da produção material, quer no âmbito cultural/educacional (Mészáros, 2005, p.26).

Portanto,

o objeto real do reformismo não é de forma alguma aquele que ele reivindica para si próprio: a verdadeira solução para os inegáveis defeitos específicos, mesmo que sua magnitude seja deliberadamente minimizada, e mesmo que o modo planejado para lidar com eles seja reconhecidamente (mas de forma a isentar a própria responsabilidade) muito lento (Mészáros, 2005, p.62).

A estratégia reformista – que, tal como as utopias educacionais, se norteia pela noção de “mudança significativa” como “perpetuação do existente” – está também *fadada*, mais que ao fracasso, à *inutilidade*, “porque o reformador visa a uma melhoria *no interior* da estrutura dada, e por intermédio dos meios da mesma estrutura, estando portanto sujeito às mesmas contradições que pretende contrapesar ou neutralizar” (Mészáros, 2006a, p.118)⁹⁸.

⁹⁷ Este é, aliás, um importante componente do sistema de *educação contínua da normalidade da vida cotidiana capitalista*, que parte da “imposição arbitrária da crença na *absoluta inalterabilidade* de suas determinações estruturais fundamentais” (Mészáros, 2007, p.295).

⁹⁸ Marx chama estas figuras de “os reformadores en détail [por partes]” (2004, p.30).

Consequentemente, os *avanços* reformistas “não levam a nenhum lugar realmente diferente” (Mészáros, 2005, p.64), pois,

uma vez que a idéia de mudança estrutural é excluída *a priori* quando se enxerga o mundo da perspectiva do capital, em vista dos parâmetros conceituais necessariamente limitadores do sistema, a dimensão do *futuro* sofre as conseqüências, no sentido de que tem de restringir-se na visão de absolutamente todos cujo horizonte histórico é estabelecido pelo ponto de vista do capital (Mészáros, 2007, p.309).

Em outra obra, o autor complementa:

a recusa reformista em abordar as contradições do *sistema* existente, em nome de uma presumida legitimidade de lidar *apenas com as manifestações particulares* – ou, nas suas variações “pós-modernas”, a rejeição apriorística das chamadas *grandes narratives* em nome de *petits récits* idealizados arbitrariamente – é na realidade apenas uma forma peculiar de rejeitar, sem uma análise adequada, a possibilidade de se ter qualquer sistema rival, e uma forma igualmente apriorística de *eternizar* o sistema capitalista (Mészáros, 2005, p.62-3).

Assim, “o objeto real da argumentação reformista é, de forma especialmente mistificadora, o *sistema dominante como tal*, e não as *partes*, quer do sistema rejeitado quer do defendido” (Mészáros, 2005, p.63), razão pela qual este constitui, conjuntamente com as utopias educacionais,

uma luta que jamais poderia ser levada a bom termo, tanto porque não se pode vencer uma *força social* poderosa pela ação fragmentada de *indivíduos isolados*, como porque as *determinações estruturais causais* da ordem criticada devem ser rivalizadas e impugnadas no *domínio causal*, em seus próprios termos de referência: isto é, pela força historicamente sustentável de uma *alternativa estrutural* coerente (Mészáros, 2007, p.297).

Se o sistema do *capital como um todo* não for tomado como núcleo estruturante da análise, os problemas *específicos do capitalismo* não poderão ser observados sequer em suas manifestações mais superficiais. Portanto,

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* (Mészáros, 2005, p.27).

A conclusão do argumento de Mészáros é enfática: “é por isso que é necessário *romper com a lógica do capital* se quisermos contemplar a criação de uma alternativa educacional significativamente diferente” ((Mészáros, 2005, p.27). E isto em virtude de que

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, (...) o capital é irreformável porque pela sua própria natureza, como totalidade reguladora sistêmica, é totalmente *incorrigível* (Mészáros, 2005, p.26-7)⁹⁹.

⁹⁹ Em linhas *muito* gerais, a *irreformabilidade* do sistema sociometabólico do capital deve-se ao fato de que *todos* os pequenos *ajustes* requeridos para um (suposto) melhor funcionamento do sistema não podem, *absolutamente*, dirigir-se àquilo que *cria* a necessidade destes *ajustes*: a *contradição insolúvel* sobre a qual o próprio sistema se erige; a saber: o antagonismo *irreconciliável* entre *capital e trabalho*. Por conta disso, o próprio movimento do sistema estabelecido “só pode ser caracterizado como o deslocamento do capital de uma contradição para outra, guardando a contraditoriedade insolúvel de sua natureza interna: como um movimento que deriva sua dinâmica original da necessidade de deslocar algumas grandes contradições, apenas para concluir pela restauração delas com um acréscimo, numa escala incomparavelmente maior que aquela que trouxe à existência, pela primeira vez, o processo de deslocamento em questão” (Mészáros, 2006c, p.1074). A *incorrigibilidade* do sistema do capital – da qual a própria *irreformabilidade* deriva – deve-se à própria “natureza da sua produtividade: uma produtividade que necessariamente define a si mesma por meio do imperativo da sua implacável auto-expansão alienada como produtividade destrutiva” (Mészáros, 2006c, p.1072-3). Por conta destas características *estruturais*, o próprio movimento interno do capital – em sua necessidade *sempre crescente* de expansão – só faz intensificar as próprias causas das dificuldades e restrições ao seu próprio crescimento. Aliado a isto, o férreo controle social requerido pelo capital para sua desenfreada expansão, necessariamente descentraliza o próprio controle social, isto é, lhe retira das mãos este controle. “Aqui estamos diante da emergência de uma contradição fundamental: a contradição entre uma perda efetiva de controle e a forma vigente de controle, o capital, que pela sua própria natureza *somente* pode ser controle, dado que é constituído mediante uma objetivação alienada da função de controle, como um corpo reificado separado e em oposição ao próprio corpo social” (Mészáros, 2006c, p.991) – o que noutras palavras quer dizer

Uma ressalva poderia aqui ser formulada, entretanto, pois aquilo que se convencionou chamar de *Estado de bem-estar social* não deixa de ser uma evidência *concreta* de que houve um determinado momento *histórico* em que o *reformismo* foi capaz de trazer *algumas* conquistas – inclusive educacionais – à classe trabalhadora.

Devemos, contudo, salientar que essas conquistas – *reais*, aliás – por um lado, *não se universalizaram*, isto é, não se estenderam de modo equivalente às classes trabalhadoras dos diversos países capitalistas (ainda mais se compararmos os assim chamados *países avançados* aos *dependentes*); e que, por outro, *em sua totalidade*, essas conquistas deram-se *no interior* dos estreitos limites do sistema de metabolismo social do capital.

Aliado a isto, “a novidade radical de nosso tempo é que o sistema do capital não está mais em posição de conceder absolutamente nada ao trabalho, em contraste com as aquisições reformistas do passado” (Mészáros, 2007, p.157) – portanto, a inviabilidade *ontológica* de qualquer transformação *radical* sob o reformismo agora se manifesta, *também*, sob a forma de inviabilidade *histórica* de qualquer transformação *parcial*.

Por conta disso,

no presente período histórico, até mesmo os objetivos *limitados* e modestos do trabalho – como as 35 horas semanais de trabalho – só podem ser realizados por meio de uma “mudança da sociedade”, uma vez que *objetivamente* eles contestam a ordem socioeconômica e política estabelecida (em outras palavras: todo o sistema de decisão) sob o qual “o bolo econômico da nação” é produzido e distribuído (Mészáros, 2007, p.157).

Mas então, como é possível afirmar que “a transcendência positiva da alienação é, em última análise, uma tarefa educacional” (Mészáros, 2006a, p.264) – ou que “a ‘efetiva

que “o efetivo estabelecimento do capital como um sistema mundial economicamente articulado contribui para a erosão e a desintegração das estruturas tradicionais parciais de estratificação e controle social e político historicamente formadas” (Mészáros, 2006c, p.991).

transcendência da auto-alienação do trabalho’ seja caracterizada como uma tarefa inevitavelmente educacional” (Mészáros, 2005, p.65) – se “a tendência socioeconômica da alienação que tudo traga foi suficientemente poderosa para *extinguir* sem deixar rastro, até mesmo os ideais mais nobres da época do Iluminismo” (Mészáros, 2007, p.294, os grifos são nossos) e para *condenar* “o reformismo liberal e socialdemocrático, que já teve como poderoso aliado o expansionismo dinâmico do capital, (...) à futilidade da pregação piedosa” (Mészáros, 2007, p.157)? Aliás, uma “pregação que as ‘personificações do capital’ não podem absolutamente ouvir” (Mészáros, 2007, p.157).

Para respondermos adequadamente a esta questão, temos necessariamente de precisar o que Mészáros entende por educação.

Inicialmente, “devemos distinguir entre *concepção e apresentação*” (Mészáros, 2006a, p.219)¹⁰⁰. Portanto, muito embora para sua *apresentação* – ou *exposição* – Mészáros se utilize da definição paracelsiana, a concepção de educação que *estrutura* sua formulação teórica tem forte inspiração lukacsiana: “o significado real de educação, digno de seu preceito, é fazer os indivíduos viverem *positivamente* à altura dos desafios das condições sociais historicamente em *transformação* – das quais são também os *produtores* mesmo sob as circunstâncias mais difíceis” (Mészáros, 2007, p.295, os grifos são nossos)¹⁰¹.

¹⁰⁰ Esta afirmação de Mészáros parte da formulação marxiana segundo a qual “é mister, sem dúvida, distinguir, formalmente, o método de exposição do método de pesquisa. A investigação tem de apoderar-se da matéria, em seus pormenores, de analisar suas diferentes formas de desenvolvimento, e de perquirir a conexão íntima que há entre elas. Só depois de concluído esse trabalho, é que se pode descrever, adequadamente, o movimento real. Se isto se consegue, ficará espelhada, no plano ideal, a vida da realidade pesquisada, o que pode dar a impressão de uma construção a priori” (Marx, 1971b, p.16).

¹⁰¹ Eis a concepção lukacsiana de educação: “na educação dos homens, (...) o essencial consiste em torná-los aptos a reagir adequadamente a eventos e situações imprevisíveis, novas, que se apresentarão mais tarde em suas vidas. Isto significa duas coisas: em primeiro lugar, que a educação do homem – no sentido mais *lato* – em verdade não é jamais totalmente concluída. A sua vida, se se dá o caso, pode terminar numa sociedade de caráter totalmente distinto, com exigências nos seus confrontos que são completamente diversas daqueles para as quais a educação – em sentido estrito – o havia preparado. (...) Apenas este fato já nos diz como entre educação em sentido estrito e educação em sentido lato não se pode traçar um limite ideal preciso, um limite

metafísico, embora sobre o plano prático imediato isto seja feito, mesmo que de maneira fortemente diferenciada segundo a sociedade e as classes. O motivo que nos força a fazer algumas observações sobre educação em sentido estrito é, acima de tudo, mais uma vez, elucidar o erro hoje difundido, segundo o qual seria a sua peculiaridade biológica que faria o homem se desenvolver mais lentamente como exemplo autônomo da própria espécie. É verdade que a simples extensão do processo educativo retroage sobre a constituição biológica do homem. Porém, (...) os motivos primários da mudança são de caráter social e não biológico. Se hoje nas fábricas não trabalham mais as crianças, como no início do século XIX, não é por razões biológicas, mas pelo desenvolvimento da indústria e, *sobretudo*, pela luta de classe. Se hoje, nos países civilizados, é generalizada a obrigatoriedade escolar e os rapazes ficam fora do trabalho um tempo relativamente longo, também este tempo deixado livre para a educação é um produto do desenvolvimento industrial. *Toda sociedade reclama dos próprios membros uma dada massa de conhecimentos, habilidades, comportamentos, etc.: conteúdo, método, duração, etc. da educação em sentido estrito são consequências das necessidades sociais assim surgidas.* Uma vez alteradas, e se assim permanecem tempo suficiente, tais circunstâncias têm, como é óbvio, determinados efeitos de retorno sobre a constituição física e psíquica dos homens. (...) Mas em geral, quando se considera a longa persistência dos tipos classísticos ou profissionais, é preciso pensar, acima de tudo, que em tais marcas uma parte ao menos igual àquela da educação em sentido estrito obviamente pertence à educação em sentido lato (frequentemente espontânea). Se esta última perde intensidade ou até mesmo se dirige à própria dissolução social, a ‘transmissão hereditária’ perde a sua capacidade de produzir tipos (...). Assim, a problemática da educação *permanece* voltada ao problema sobre o qual ela se funda: *a sua essência consiste em influenciar os homens a fim de que, frente às novas alternativas da vida, reajam no modo socialmente desejado.* Ora, este propósito se realiza sempre – em parte – e isto contribui para manter a continuidade na transformação da reprodução do ser social; mas ele a longo prazo fracassa – em parte, – ainda uma vez, como sempre, e isto é o reflexo psíquico não só do fato que tal reprodução se realiza de modo desigual, que ela produz continuamente movimentos novos e contraditórios, aos quais nenhuma educação, por mais prudente, pode preparar suficientemente, mas também do fato que nestes momentos novos se exprime – de maneira desigual e contraditória – o progresso objetivo do ser social no curso de sua reprodução. Como sempre até agora, também aqui vai sublinhado que nós falamos em progresso no sentido objetivo-ontológico e não em sentido valorativo. Do ponto de vista imediato isto significa que o ser social ao reproduzir a si mesmo se torna cada vez mais social, que edifica o próprio ser cada vez mais forte e intensamente com categorias próprias, sociais. Porém, este aspecto em aparência ontológico formal do processo de reprodução é, ao mesmo tempo – sobre o plano ontológico-objetivo – um processo de integração das comunidades humanas singulares, o processo com o qual se realiza um gênero humano que não é mais mudo e, portanto, uma individualidade humana que vai se explicitando em modos cada vez mais multilaterais (cada vez mais sociais)” (Lukács, 1981, p.152-4), os grifos são nossos). Traduzido livremente a partir de: “nella educazione degli uomini, (...) l’essenziale consiste nel renderli adatti a reagire adeguatamente ad eventi e situazioni imprevedibili, nuove, che si presenteranno più tardi nella loro vita. Ciò significa due cose: in primo luogo, che l’educazione dell’uomo – nel senso più lato – non è mai davvero conclusa completamente. La sua vita, se si dà il caso, può finire in una società di tutt’altro carattere, con richieste nei suoi confronti che sono tutte diverse da quelle per le quali l’educazione – in senso stretto – lo aveva preparato. (...) Già questo fatto ci dice come fra educazione in senso stretto ed educazione in senso lato non si possa tracciare un confine ideale preciso, un confine metafisico, quantunque sul piano pratico immediato ciò venga fatto, anche se in maniera fortemente diversa a seconda delle società e delle classi. Il motivo che ci spinge a fare alcune osservazioni sull’educazione in senso stretto, è anzitutto quello di mettere in luce ancora una volta l’errore oggi diffuso secondo cui sarebbe la sua peculiarità biologica a far sì che l’uomo si sviluppi più lentamente a esemplare autonomo della propria specie. È vero che la semplice lunghezza del processo educativo retroagisce sulla costituzione biologica dell’uomo. Abbiamo però (...), che i motivi primari del cambiamento sono di carattere sociale e non biologico. Se oggi nelle fabbriche non lavorano più i fanciulli come all’inizio del secolo XIX, non è per ragioni biologiche, ma per lo sviluppo dell’industria e soprattutto per la lotta di classe. Se oggi nei paesi civili vi è l’obbligo scolastico generalizzato e i ragazzi restano fuori dal lavoro relativamente a lungo, anche questo tempo lasciato libero per l’educazione è un prodotto dello sviluppo industriale. Ogni società pretende dai propri membri una data massa di conoscenze, abilità, modi di comportamento, ecc.; contenuto, metodo, durata, ecc. dell’educazione. In senso stretto sono conseguenze dei bisogni sociali così venuti in essere. Tali circostanze mutate, se permangono abbastanza a lungo, hanno com’è ovvio determinati effetti di ritorno sulla costituzione fisica e psichica degli uomini. (...) Più in generale, quando si considera il lungo persistere di tipi classisti o professionali, occorre

Em termos *teóricos*, é exatamente o sentido dado pelo termo “positivamente” que atribui a esta concepção de educação um caráter *radicalmente distinto* em relação às formulações anteriormente criticadas – *reformismo* e *utopias educacionais*, que, aliás, comumente manifestam-se em um mesmo movimento. Esta diferença, entretanto, *para além* da esfera lógica, possui sólido fundamento *ontológico* na “substância social” (Mészáros, 2006a, p.51) do pensamento de Mészáros; isto é: na adoção *prática* do ponto de vista do *trabalho* como eixo fundamental – tanto ponto de partida quanto de chegada – de *toda* a sua obra.

Portanto, conforme formulada por Mészáros, “a concepção socialista da educação é qualitativamente diferente mesmo dos ideais educacionais mais nobres da burguesia ilustrada, formulados na fase ascendente do desenvolvimento capitalista” (Mészáros, 2007, p.296), exatamente em virtude do fato de que adota “um ponto de vista capaz de avaliar de forma realista as limitações inescapáveis da potencialidade reformadora do capital contra suas próprias determinações causais estruturais” (Mészáros, 2007, p.297) – ponto de vista este que lhe permite entrever um movimento *prático* de superação que se dirige, para além da *oposição* – mesmo que *radical* – a um estado de coisas *qualitativamente* diferente.

pensare anzitutto a tali impronte, dove ovviamente una parte almeno pari a quella dell'educazione in senso stretto spetta all'educazione in senso lato (spesso spontanea). Se quest'ultima si allenta o addirittura si avvia al proprio dissolvimento sociale, la 'trasmissione ereditaria' perde la sua capacità di produrre tipi (...). Così la problematica dell'educazione rimanda indietro al problema sul quale essa si fonda: la sua essenza consiste nell'influire sugli uomini affinché di fronte alle nuove alternative della vita reagiscano nel modo socialmente voluto. Ora, questo intento si realizza sempre – in parte – e ciò contribuisce a mantenere la continuità nel cambiamento della riproduzione dell'essere sociale; ma esso nellungo periodo fallisce, – in parte, – ancora una volta sempre, e ciò è il riflesso psichico non solo del fatto che tale riproduzione si compie in modo ineguale, che essa produce di continuo momenti nuovi e contraddittori, ai quali neppure l'educazione più accorta può preparare a sufficienza, ma anche del fatto che in questi momenti nuovi si esprime – in modo ineguale e contraddittorio – il progresso oggettivo dell'essere sociale nel corso della sua riproduzione. Come sempre finora, anche qui va sottolineato che noi parliamo di progresso in senso oggettivo-ontologico e non in senso valutativo. Dal punto di vista immediato ciò significa che l'essere sociale nel riprodurre se stesso diviene sempre più sociale, che edifica il proprio essere sempre più fortemente e intensamente con categorie proprie, sociali. Questo aspetto in apparenza ontologico-formale del processo di riproduzione è però al contempo – sul piano ontologico-oggettivo – un processo di integrazione delle singole comunità umane, il processo con cui si realizza un genere umano che non è più muto e quindi una individualità umana che va esplicandosi in modi sempre più multilaterali (sempre più sociali)” (Lukács, 1981, p.152-4).

A *concretude* desta formulação – isto é, aquilo que a diferencia de uma utopia – é determinada exatamente por esta *adoção prática do ponto de vista do trabalho*,

porque a sua perspectiva de avaliação – ao contrário das limitações estruturais inerentes à adoção do ponto de vista do capital no passado – não tem de desviá-la dos problemas reais da sociedade determinados de maneira causal (que demandam retificações sociais apropriadas) e voltá-la a um apelo moral abstrato/individualista que somente poderia produzir projeções utópicas irrealizáveis (Mészáros, 2007, p.298).

Além disso – e acima de tudo – esta *concretude* deve-se ao fato de que as questões sociais, tanto as mais amplas quanto as mais pontuais,

devem e podem ser enfrentadas na estrutura educacional socialista em um nível adequado: como causas historicamente originadas e determinações estruturais claramente identificáveis, bem como desafiáveis. E precisamente porque o desafio de enfrentar as demandas, por mais dolorosas que sejam, da *mudança social significativa* não é um conceito inibidor nessa abordagem, mas, antes, uma idéia *positiva* inseparável de uma visão *ilimitada* do futuro conscientemente conformado; as forças educacionais exigidas podem ser ativadas com êxito para a realização dos objetivos e valores adotados do desenvolvimento socialista da sociedade visado por seus membros. Por conseguinte, 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 (Mészáros, 2007, p.298).

Desnecessário seria acrescentar que constitui algo “extremamente autoderrotista conceber a educação socialista como um antídoto individualista aos defeitos da vida social, por mais desejável e louvável que o *tem de ser* moral abstrato proposto possa parecer à primeira vista” (Mészáros, 2007, p.297-8), não fosse o fato de que “o poder da falsa consciência não pode ser superado pela ilustração educacional (por mais bem intencionada) somente dos indivíduos” (Mészáros, 2007, p.299).

A fim de compreendermos adequadamente em que consiste este “poder da falsa consciência” e por que razão “não pode ser superado pela ilustração educacional (por mais bem intencionada) somente dos indivíduos”, faz-se necessário abordarmos um importante aspecto da autoalienação humana.

Marx afirma que “tão logo eu tenha um objeto, este objeto tem a mim como objeto” (2004, p.128). “Conseqüentemente, se eu tenho um objeto *alienado*, este me tem como objeto, e com isso estou *necessariamente* sujeito à alienação”, complementa Mészáros (2006a, p.166, os grifos são nossos).

Esta sujeição necessária à alienação – resultante do trabalho alienado, que por sua vez afeta, em maior ou menor grau, todas as esferas da existência humana – atinge, *invariavelmente*, também a consciência dos indivíduos, pois “a consciência (*Bewusstsein*) não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente (*bewusste Sein*), e o ser dos homens é o seu processo de vida real” (Marx e Engels, 2007, p. 94). Por conta disso, “se a expressão consciente das relações efetivas desses indivíduos é ilusória, se em suas representações põem a sua realidade de cabeça para baixo, isto é consequência de seu modo limitado de atividade material e das suas relações sociais que daí derivam” (Marx e Engels, 2007, p.93, em nota de rodapé).

Cabe aqui reforçarmos que “Marx entendia a consciência como um produto tardio do desenvolvimento do ser material” (Lukács, 2007, p.227), e “isso significa simplesmente que pode existir o ser sem a consciência, enquanto toda consciência deve ter como pressuposto, como fundamento, algo que é. Mas disso não deriva nenhuma hierarquia de valor entre ser e consciência.” (Lukács, 1978, p.40). Ou seja,

o produto tardio não é jamais necessariamente de menor valor ontológico. Quando se diz que a consciência reflete a realidade e, sobre essa base, torna possível intervir nessa realidade para modificá-la, quer-se dizer que a consciência tem um real poder no plano do ser e não (...) que ela é carente de força (Lukács, 2007, p.227)

Por conseguinte, se “a consciência não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente”, “o *único* poder capaz de superar *praticamente* (*positivamente*) a alienação da atividade humana é a própria atividade humana *autoconsciente*” (Mészáros, 2006a, p.165, os grifos são nossos).

Mas se uma atividade alienada acaba por produzir uma forma de consciência alienada, como pode ser “a própria atividade humana autoconsciente o único poder capaz de superar praticamente (positivamente) a alienação da atividade humana”?

Antes de qualquer outra coisa, é preciso ter clareza de que a alienação não é “uma totalidade inerte homogênea” (Mészáros, 2006a, p.165). Por configurar um processo inerentemente histórico, a alienação é necessariamente dinâmica e, portanto, sempre sujeita à *mudança*. Ainda por cima, fosse a alienação uma “totalidade inerte” homogênea”, toda e qualquer forma de consciência da alienação seria algo em si alienado e inerte – e não deixa de ser um desafio à criatividade humana apontar no que consistiria uma consciência inerte de algo inerte.

Assim, “a atividade alienada não produz só a ‘consciência alienada’, mas também ‘a consciência de ser alienado’” (Mészáros, 2006a, p.166), e isso não só contradiz a noção de alienação como “totalidade inerte homogênea”, como também aponta para a possibilidade tanto de uma adequada apreensão do estado de alienação historicamente dado, quanto de formulação de propostas, igualmente práticas e históricas, para sua superação.

Mas aqui é preciso que atentemos para o fato de que, se por um lado, “um reflexo alienado da auto-alienação não é autoconsciência, mas autoconsciência alienada”

(Mészáros, 2006a, p.166), por outro – e necessariamente – ““um reflexo verdadeiro da auto-alienação, por mais verdadeiro que seja, não é a autoconsciência de um ser não-alienado, mas a autoconsciência verdadeira de um ser em estado de alienação”” (Mészáros, 2006a, p.166-7).

Assim, por exemplo, o caráter não-alienado da formulação marxiana como um todo – como “uma parte específica da complexa teia de uma sociedade alienada” (Mészáros, 2006a, p.167) – está exatamente em definir-se como um programa “*prático* em oposição prática às tendências efetivas da alienação na sociedade existente” (Mészáros, 2006a, p.167). Entretanto, “esse *programa* não deve ser confundido com a realidade não-alienada. Ele é, com efeito, um ‘reflexo verdadeiro de uma realidade alienada’” (Mészáros, 2006a, p.167), afinal, “não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência”.

Aqui ganha ainda mais força a conhecida passagem marxiana segundo a qual

a doutrina materialista sobre a modificação das circunstâncias e da educação esquece que as circunstâncias são modificadas pelos homens e que o próprio educador tem de ser educado. Ela tem, por isso, de dividir a sociedade em duas partes – a primeira das quais está colocada acima da sociedade. A coincidência entre a altera[cão] das circunstâncias e a atividade ou automodificação humanas só pode ser apreendida e racionalmente compreendida como *prática transformadora* (Marx e Engels, 2007, p.533-4).

E isto em razão do (não tão) *simples fato* de que o

“educador”, que também necessita educar-se, é parte da sociedade alienada, exatamente como qualquer outra pessoa. Sua atividade, consistindo em uma conceituação mais ou menos adequada sobre um processo real, não é “atividade não-alienada”, em virtude do fato de estar ele, a seu modo, consciente da alienação. Na medida em que é parte da alienação, também ele tem necessidade de ser educado (Mészáros, 2006a, p.166).

Isto significa que *não há* esfera da vida humana que esteja, por assim dizer, para além do estado de alienação necessária e absolutamente imperante sob o capital, pois as muito complexas relações humanas – que só podem ser sociais – “não podem ser explicadas por si mesmas (...); essas relações têm, ao contrário, suas raízes nas condições materiais de existência” (Marx, 2008, p.47).

Portanto, é absolutamente vital compreendermos que o estado de alienação a que a humanidade está sujeita deve ser superado necessariamente *a partir de si próprio*, uma vez que “os que estão ‘fora da sociedade alienada’ ou ‘fora da alienação’ não estão em parte alguma” (Mészáros, 2006a, p.166).

Tomar a superação *positiva* da autoalienação – numa palavra: a *emancipação* humana – como tarefa de *qualquer* esfera da práxis social tomada *isoladamente* – seja ela a política, o Estado, o pensamento ou mesmo a *educação* – não deixa de ser uma forma (ou mais ou menos sofisticada) de *idealismo*. E, de acordo com a advertência de Mészáros, “encontrar realização na esfera das idéias e ideais abstratos é tão inumano quanto viver a própria vida em sujeição cega às necessidades naturais cruas” (2006a, p.157).

Mas se não há esfera da existência humana que esteja para além da alienação, como é possível, em termos *concretos*, uma *educação dos educadores*? O que não deixa de ser outra forma de formular a questão acerca de como é que é possível que “a ‘*efetiva transcendência da auto-alienação do trabalho*’ seja caracterizada como uma tarefa inevitavelmente educacional” (Mészáros, 2005, p.65).

Eis a resposta:

a nossa tarefa educacional é, *simultaneamente*, a tarefa de uma transformação social, ampla e emancipadora. Nenhuma das duas pode ser posta à frente da outra. *Elas são inseparáveis*. A transformação social emancipadora radical requerida é *inconcebível* sem uma concreta e ativa contribuição da educação no seu sentido amplo (...). 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* (Mészáros 2005, p.76-7, os grifos são nossos).

À primeira vista, esta pode parecer uma afirmação relativamente simples e corriqueira. Suas implicações, entretanto, são profundas e de muito longo alcance. A primeira delas é que “não se pode falar em esperar o estabelecimento de relações humanas socialistas¹⁰², até *depois* de atingidas certas metas econômicas predeterminadas: os objetivos educacionais e os programas econômicos devem ser realizados numa integração mútua” (Mészáros, 2006a, p.251). Ou seja,

os passos mediadores em direção ao futuro – no sentido da única forma viável de *automediação* [a socialista] – só podem começar do *imediato*, mas iluminados pelo espaço que ela [a forma de automediação socialista] pode, legitimamente, ocupar dentro da estratégia global orientada pelo futuro que se vislumbra (Mészáros, 2005, p.77).

Em outra obra o autor complementa:

¹⁰² Aqui há um problema de tradução que interfere no entendimento da afirmação. Não deveria haver vírgula antes da preposição “até”. Eis como a afirmação aparece no original: “there can be no question of waiting for the establishment of socialist human relations until *after* some predetermined economic targets are reached: educational aims and economic programmes must be realized in a reciprocal integration with each other” (Mészáros, 1972, p.275).

o caminho que conduz à realização completa da *igualdade substantiva*¹⁰³ deve ser tomado hoje, se falamos a sério sobre a efetivação bem-sucedida da atividade inflexível necessária para a instituição e consolidação de uma mudança material e cultural tão radical (Mészáros, 2007, p.311, os grifos são nossos).

Se, conforme aponta Marx, a alienação caracteriza-se pelo “antagonismo do homem com a natureza e com o homem (...) [e pelo] conflito entre existência e essência, entre objetivação e auto-confirmação (*Selbstbestätigung*), entre liberdade e necessidade (*Notwendigkeit*), entre indivíduo e gênero” (2004, p.105) – e, no interior desta oposição alienada, a “‘vida pública’, ‘ser’ e ‘fazer’ se tornam subordinados como simples meios para o fim alienado da ‘vida privada’ (‘gozo privado’), do ‘ter’, e do ‘pensar’” (Mészáros, 2006a, p. 167-8) – temos, então, que, *concretamente*,

somente o indivíduo humano real é capaz de realizar a *unidade dos opostos* (vida pública - vida privada; produção - consumo; fazer - pensar; meios - fins), sem a qual não tem sentido falar em superação da alienação. Essa unidade significa não só que a vida privada tem de adquirir a consciência prática de seu embasamento social, mas também que a vida pública tem de ser personalizada, isto é, tem de tornar-se o modo natural de existência do indivíduo real; não somente o consumo passivo deve transformar-se em consumo criativo (produtivo, enriquecedor do homem), mas também a produção deve tornar-se gozo; não só o “ter” abstrato sem sujeito deve adquirir um ser concreto, mas também o ser ou “sujeito físico” não se pode transformar num ser humano real sem “ter”, sem adquirir a “capacidade não-alienada da humanidade”; não só o pensar a partir da abstração deve tornar-se pensamento prático, relacionado diretamente com as necessidades reais – e não imaginárias ou alienadas – do homem, mas também o “fazer” deve perder seu caráter coercitivo inconsciente e tornar-se atividade livre autoconsciente (Mészáros, 2006a, p.169).

Em outras palavras: “a satisfação humana é inconcebível em abstração do *indivíduo real*” (Mészáros, 2006a, p.169), o que significa que *não* se pode abstrair do *simples fato* de que é tão somente “por meio da atividade dos indivíduos *sociais*, conscientes dos desafios

¹⁰³ “Igualdade substantiva” é um conceito muito importante na formulação de Mészáros, e significa assegurar que cada ser humano “participe de maneira *cada vez mais ativa* na determinação de *todos* os aspectos de *sua própria vida, desde as preocupações mais imediatas até as mais amplas questões gerais de política, organização socioeconômica e cultura*” (Mészáros, 2006a, p.259, os grifos são nossos).

que têm de confrontar *como indivíduos sociais*, de acordo com os valores exigidos e elaborados por eles para cumprir seus desafios” (Mészáros, 2007, p.298), que o programa prático da emancipação humana pode ser posto em movimento.

Ao lado, portanto, da *objetividade*, do caráter inerentemente *prático*, que deve necessariamente possuir um processo de superação da autoalienação humana, torna-se igualmente patente a vital importância do aspecto *subjetivo*. O isolamento de qualquer um destes aspetos – seja por oposição ou detrimento – significa, necessariamente, que o ser humano “está privado de sua *individualidade* (...) ou que ele está privado de sua *socialidade*” (Mészáros, 2006a, p.168). Isso significa afirmar que “a simples abolição do ‘privado’ é tão artificial e alienada quanto a ‘fragmentação’, a ‘atomização’, a ‘privatização’ do ‘público’” (Mészáros, 2006a, p.168). Assim,

vê-se como subjetivismo e objetivismo (...) perdem a sua oposição apenas quando no estado social e, por causa disso, a sua existência enquanto tais oposições; vê-se como a própria resolução das oposições teóricas só é possível de um modo prático, só pela energia prática do homem (Marx, 2004, p.111)¹⁰⁴.

É por esta razão que “o *destinatário* da educação socialista não pode ser simplesmente o indivíduo apartado, como no modelo dos ideais educacionais tradicionais” (Mészáros, 2007, p.301).

¹⁰⁴ Qualquer semelhança com as *Teses sobre Feuerbach* não é mera coincidência. Aliás, Mészáros afirma que “quase todas as observações feitas por Marx em suas *Teses sobre Feuerbach*, nos primeiros meses de 1845, podem ser encontradas nos *Manuscritos de 1844*, embora sem referências críticas explícitas ao próprio Feuerbach” (2006a, p.217). Com isso queremos *ênfatizar* que há na obra marxiana enormes e inegáveis traços de *continuidade*, muito mais do que as tantas rupturas a ela frequentemente atribuídas. Contudo, isto não significa, absolutamente, postular uma evolução linear. Tomemos um exemplo: o Marx que escreve, em 1837, que “¡la química orgánica es una herética porque pretende explicar la vida por medio de un proceso inanimado! Pecado éste contra la vida tan grande como pretender hacer que el amor derive del álgebra” (1971a, p.27) é o mesmo que, em 1833, escreve que “a idéia mestra que nos deve guiar na escolha de uma situação, é o bem da humanidade e o nosso próprio desenvolvimento. Não nos digam que estes dois interesses se opõem necessariamente, que um deve fatalmente arruinar o outro. Vemos, pelo contrário, que a natureza humana é feita de tal modo que não pode atingir a sua perfeição senão atingindo para o bem e a perfeição da humanidade” (1978b, p.57).

Ao contrário, a educação socialista se destina aos indivíduos *sociais*, e não aos indivíduos isolados. Em outras palavras, 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 (Mészáros, 2007, p.301).

A sequência da citação evidencia – de modo inverso – a profunda relação entre “a situação histórica específica” e as ações possíveis – isto é, *concretamente factíveis* – dos indivíduos – ou seja: a profunda e irreprimível dinâmica social implícita à relação entre *base e superestrutura*, conforme formulada por Marx. Afirma Mészáros que

é precisamente a sua situação histórica e social concreta que os convida [os *indivíduos sociais*] a formular os valores pelos quais seu compromisso ativo com determinadas formas de ação pode levar a cabo a realização de sua parte apropriada adotada de maneira consciente – que, por conseguinte, os define como indivíduos sociais autônomos e responsáveis – na grande transformação contínua (Mészáros, 2007, p.301).

Muito embora Mészáros esteja, aqui, operando em níveis de *abstração e propositura* muito elevados, os *pressupostos* de sua formulação educacional – na verdade de *toda* a sua obra – estão todos postos pela realidade social objetiva.

Por conta disso, constitui um

traço historicamente único da defesa socialista da mudança estrutural qualitativa que a consciência – e a autoconsciência – dos indivíduos deva enfocar a natureza *inclusiva/oniabrangente* da requerida transformação social e de sua própria parte nela, como *integrante aos objetivos gerais* em questão (Mészáros, 2007, p.311).

Ou seja: é tão somente por meio da participação *cotidiana* dos indivíduos sociais *no* processo de transformação radical em questão que mesmo aqueles *valores* mais amplos podem efetivamente se concretizar. É por conta disso que Marx e Engels afirmam que “os

indivíduos sempre partiram de si mesmos, sempre partem de si mesmos” (2007, p.78), e complementam que “suas relações são relações de seu *processo real* de vida” (2007, p.78, os grifos são nossos). Por conseguinte,

pela primeira vez no curso da história humana espera-se que os indivíduos se tornem realmente *conscientes* de sua parte no desenvolvimento humano com relação tanto a seus *objetivos transformadores abrangentes* positivamente plausíveis quanto à *escala temporal* de seu próprio envolvimento real e contribuição específica ao processo de mudança de suas sociedades. Nesse sentido, a consciência e a autoconsciência dos indivíduos particulares quanto a seu papel como indivíduos sociais responsáveis – sua consciência clara de sua *contribuição específica imediata*, mas escolhida de forma autônoma, à transformação *oniabrangente* contínua – é uma parte *integrante e essencial* de todo êxito possível. Pois eles não podem alcançar propriamente nem mesmo seus objetivos relativamente limitados sem perceber e avaliar de maneira autoconsciente a relevância de sua atividade particular na estrutura transformadora mais ampla – que desse modo eles mesmos constituem e conformam de modo autônomo –, como integrante ao tempo histórico circundante criado continuamente por uma sucessão de gerações, inclusive a deles. Somente nessa perspectiva eles podem se tornar plenamente cientes da importância vital de seu próprio *tempo disponível*, como “produtores livremente associados”. Essa é a única maneira pela qual podem autonomamente dedicar seu tempo disponível – que é simultaneamente seu *tempo histórico real* como indivíduos sociais particulares capazes de obter sentido da, e dar sentido a, sua própria vida – à criação de uma ordem sociometabólica qualitativamente diferente, bem como historicamente sustentável (Mészáros, 2007, p.311).

Exatamente por estas razões,

o modo hegemônico alternativo de controle sociometabólico se define tanto em termos do impacto duradouro de seus princípios orientadores *livremente adotados* e importantes do ponto de vista operacional – que transformam em realidade a força da consciência *individual e social* – como por meio da capacidade efetiva de produção material e reprodução societária onibrangente. De fato, esta última não poderia em absoluto proceder sem sua constante interação com os projetos e desígnios *conscientemente formulados* pelos seres humanos em sua situação sócio-histórica em transformação, em estreita conjunção com suas determinações de valor e com o compromisso *consciente* de cumprir os desafios enfrentados e melhorar suas condições de existência (Mészáros, 2007, p.309, os grifos são nossos)¹⁰⁵.

¹⁰⁵ “As melhorias aqui referidas emergem não simplesmente em termos materiais, mas de acordo com o pleno significado anteriormente discutido dos “indivíduos sociais ricos em autodesenvolvimento” (Mészáros, 2007, p.309). Este “pleno significado” dos “indivíduos sociais ricos em autodesenvolvimento” parte da definição marxiana de “*homem rico* e (...) necessidade (*Bedürfnis*) humana rica” (Marx, 2004, p.112) segundo a qual “o homem *rico* é simultaneamente o homem *carente* de uma totalidade da manifestação humana de vida. O

O que Mészáros chama de “indivíduo social” não diz respeito, *obviamente*, a uma noção sociológica empirista de um grupo de trabalhadores confrontando o capital, “mas sim do *trabalho dos indivíduos sociais conscientemente combinados como a condição universal da vida na ordem hegemônica alternativa*” (Mészáros, 2007, p.304).

Assim, a categoria *indivíduo social* configura uma definição *ontologicamente* mais precisa – isto é, aquela que consegue “apoderar-se da matéria, em seus pormenores, (...) analisar suas diferentes formas de desenvolvimento, e (...) perquirir a conexão íntima que há entre elas” (Marx, 1971b, p.16) – disto que se manifesta sob “o irreconciliável antagonismo entre o capital social *total* e a *totalidade* do trabalho” (Mészáros, 2006c, p.1006); ou seja: “a totalidade da força de trabalho se envolve numa confrontação cada vez mais intensa com o capital monopolista – o que traz consigo profundas consequências para o desenvolvimento da consciência social [dos indivíduos]” (Mészáros, 2006c, p.1005).

Disso decorre que não se pode tomar, *absolutamente*, o papel fundamental a ser desempenhado pelo *indivíduo social* em um amplo processo de transformação radical de modo *oposto, isolado*, ou mesmo *apartado* do quadro analítico amplo fornecido pelas noções de “capital social *total*” e “*totalidade* do trabalho” – e que estabelecem entre si uma relação de “irreconciliável antagonismo” – pois “apenas o sujeito efetivamente produtor, o trabalho como tal, pode adquirir a única consciência reguladora plausível e produtivamente viável sob as condições históricas do nosso tempo” (Mészáros, 2007, p.304).

É óbvio que “o irreconciliável antagonismo entre o capital social *total* e a *totalidade* do trabalho” fornece o quadro analítico *amplo* que deve nortear a luta de classes. A subsunção

homem, no qual a sua efetivação própria existe como necessidade (*Notwendigkeit*) interior, como falta (*Not*). Não só a riqueza, também a pobreza do homem consegue na mesma medida – sob o pressuposto do socialismo – uma significação humana e, portanto, social. ela é o elo passivo que deixa sentir ao homem a maior riqueza, o *outro* homem como necessidade (*Bedürfnis*)” (Marx, 2004, p.112-3).

mecânica, entretanto, do indivíduo a este quadro analítico amplo – uma espécie de “Sujeito Coletivo *mítico*” (Mészáros, 2006a, p.254, os grifos são nossos) ao qual a *totalidade* dos sujeitos *reais* tem de se adaptar – possui implicações de longo alcance para a estratégia socialista, pois o papel *fundamental* a ser desempenhado pelo indivíduo social em um amplo processo de transformação *radical* estaria “completamente fora de questão se alguma autoridade designasse que os vários aspectos da ordem hegemônica alternativa, incluindo suas *determinações estruturais* mais importantes, devessem permanecer além do alcance dos indivíduos sociais” (Mészáros, 2007, p.302) – neste caso, a *autonomia* destes indivíduos “equivaleria a nada, como de fato significa nada no caso das postuladas ‘escolhas soberanas’ feitas pelos indivíduos na sociedade de mercadorias” (Mészáros, 2007, p.302). É por esta razão que Marx afirma tão enfaticamente que

acima de tudo é preciso evitar fixar mais uma vez a “sociedade” como abstração frente ao indivíduo. O indivíduo *é o ser social*. Sua manifestação de vida – mesmo que ela também não apareça na forma imediata de uma manifestação *comunitária* de vida, realizada simultaneamente com outros – *é*, por isso, uma externalização e confirmação da *vida social*. A vida individual e a vida genérica do homem não são *diversas*, por mais que também – e isto necessariamente – o modo de existência da vida individual seja um modo mais *particular* ou mais *universal* da vida genérica, ou quanto mais a vida genérica seja uma vida individual mais *particular* ou *universal*” (Marx, 2004, p.107).

Mas afirmar que “o indivíduo é o ser social”, ou, o que é outra expressão da mesma coisa, que “vida individual e a vida genérica do homem não são diversas”, significa – conforme outra advertência marxiana – que “toda vida social é essencialmente *prática*” (Marx e Engels, 2007, p.534). Consequentemente, *tanto* o aspecto subjetivo *quanto* o objetivo – individualidade *e* socialidade – possuem, mais que uma explicação, uma base ineliminável nas condições *materiais* da vida *cotidiana* dos seres sociais.

Por conta disso,

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, p.42).

Há aqui algo absolutamente vital: o conceito de “revolução”, conforme expresso por Marx e Engels, constitui *tanto* um ponto de partida *quanto* de chegada do movimento de superação da autoalienação humana – “o poder de desembaraçar-se de toda a *antiga* imundície *e* de se tornar capaz de uma *nova* fundação da sociedade”. Portanto, “‘revolução’ é tanto um *fim* quanto *ao mesmo tempo* o seu próprio *meio e modo* de realização gerais” (Mészáros, 2006a, p.260, os grifos são nossos) – estes conceitos, nos quais *meios* e *fins* aparecem “como uma *unidade*” (Mészáros, 2006a, p.260), são o que Mészáros chama de “‘conceitos-fundidos’” (Mészáros, 2006a, p.260).

O que há de notável nesses “conceitos fundidos” é que a substância *normativa* assume neles uma imagem *instrumental*, indicando com isso um certo *tipo* de ação a seguir. Não obstante, eles continuam sendo, essencialmente, *normas* e *fins* – indicativos da moldura geral da sociedade visada – cuja realização *prática* exige, necessariamente, a “desfusão” desses conceitos gerais e sua articulação em termos de tarefas e meios *concretos* (Mészáros, 2006a, p.260).

Em termos inerentemente *históricos*, tão logo seja necessária uma determinada “desfusão” específica – “em termos de tarefas e meios *concretos*” para realização *prática* destes “conceitos fundidos” – toda a estrutura social “deve, ela própria, ser ‘periódica’ ou ‘constantemente’ submetida a uma ‘refusão’ radical e a um reexame completo” (Mészáros, 2006a, p.260), realizados à luz dos princípios gerais que nortearam a própria formulação original dos conceitos “fundidos fundidos”, isto é, “à luz dos ideais gerais do socialismo” (Mészáros, 2006a, p.260), pois “desembaraçar-se de toda a *antiga* imundície *e* se tornar

capaz de uma *nova* fundação da sociedade” é absolutamente inconcebível fora deste movimento.

Mas atentemos aqui para o fato de que “é impossível alcançar os objetivos vitais de um desenvolvimento histórico sustentável sem a *contribuição permanente* da educação ao processo de transformação *conscientemente visado*” (Mészáros, 2007, p.299) – o que significa que um processo revolucionário, para ser desencadeado, requer, em alguma medida, indivíduos já conscientes de sua parte no desenvolvimento humano.

É por esta razão, ou seja, exatamente em virtude da articulação *dialética* entre o *indivíduo* e sua *socialidade*, entre *objetividade* e *subjetividade*, entre *consciência* e *prática social* que

o cumprimento dessa nova tarefa histórica [de instauração de relações humanas socialistas] envolve simultaneamente a mudança qualitativa das condições objetivas de reprodução da sociedade, no sentido de reconquistar o controle total do próprio capital (...) e a *transformação progressiva da consciência* em resposta às condições necessariamente cambiantes (Mészáros 2005, p.65).

Portanto, “a educação socialista só pode cumprir seu preceito se for *articulada* a uma intervenção *consciente* e *efetiva* no processo de *transformação social*” (Mészáros, 2007, p.302). É por isso que Marx afirma – em uma entrevista concedida ao jornal *Chicago Tribune*, em dezembro de 1878 – que a passagem dos meios de produção à propriedade coletiva – segundo ele “o resultado do movimento [socialista]” (1987, p.59), cujo objetivo final “a emancipação dos trabalhadores” (Marx, 1987, p.59) – é “uma questão de tempo, de educação e do desenvolvimento de formas sociais superiores” (Marx, 1987, p.59). Ou seja,

somente por meio do mais ativo e constante envolvimento da educação no processo de transformação social – alcançado por sua capacidade de ativar a reciprocidade dialética progressivamente mais consciente entre os indivíduos e sua sociedade – é possível transformar em *força operativa* efetiva, historicamente progressiva e *concreta* o que no início podem ser apenas *princípios e valores orientadores genéricos* (Mészáros, 2007, p.306).

A *mediação* que torna possível a este movimento prático de transformação ser, *ao mesmo tempo, condição* de um processo verdadeiramente educacional e *condicionado* por um processo educacional já devidamente iniciado, é dada pelo termo *reciprocidade*.

A *reciprocidade* mencionada é altamente relevante (...) porque, por um lado, os indivíduos sociais podem contribuir de maneira ativa para a realização das tarefas e desafios dados, e com isso para a significativa transformação de sua sociedade, e, ao mesmo tempo, por outro lado, são conformados de um modo significativamente internalizável, no curso das mudanças alcançadas. Com efeito, eles mesmos são também legitimamente conformados por sua própria *consciência positiva* do significado dos desenvolvimentos em progresso, percebendo corretamente sua parte ativa neles (Mészáros, 2007, p.302).

A *reciprocidade* significa, portanto, que

a transformação social emancipadora radical requerida é inconcebível sem uma concreta e ativa contribuição da educação no seu sentido amplo (...). 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 (Mészáros, 2005, p.76-7).

Daqui – isto é, de uma educação *para* a transformação e, *ao mesmo tempo*, uma transformação que, em seu *ir sendo*, *educa* – depreende-se que, no interior de um processo de transformação, “nada pode ser aprioristicamente eximido de mudança” (Mészáros, 2007, p.301) – em virtude do fato de que “as medidas adotadas em qualquer momento dado são históricas também no sentido de que são e permanecerão sempre sujeitas a mudança” (Mészáros, 2007, p.300); razão pela qual a

determinação interna simultaneamente social e individual [da educação socialista] lhe confere um papel histórico único, com base na *reciprocidade* pela qual ela pode exercer sua influência e produzir um grande impacto sobre o desenvolvimento social em sua integridade (Mészáros, 2007, p.301-2).

A partir do que até aqui expusemos, torna-se possível compreender mais adequadamente, por um lado, por que “o projeto socialista só pode obter êxito se for articulado e afirmado de maneira consistente como a *alternativa hegemônica* ao metabolismo social estruturalmente resguardado e alienante do capital” (Mészáros, 2007, p.299): a alternativa hegemônica do trabalho; e, por outro, porque “na concepção marxista¹⁰⁶ a ‘*efetiva transcendência da auto-alienação do trabalho*’ seja caracterizada como uma tarefa inevitavelmente educacional” (Mészáros, 2005, p.65).

Ademais, é tão somente no interior desta profunda *reciprocidade* que “a educação praticamente efetiva dos indivíduos sociais se torna sinônima do significado mais profundo de educação como *auto-educação*” (Mészáros, 2007, p.301) – “as referências de Marx ao ‘indivíduo social rico’ têm o intuito de indicar esse tipo de *autodefinição* como a estrutura viável da educação” (Mészáros, 2007, p.301).

Deste modo – e respondendo à questão sobre a “educação dos educadores” – é

¹⁰⁶ Há aqui outro problema de tradução. A palavra correta a ser utilizada para adjetivar o substantivo “concepção” seria “marxiana”, ao invés de “marxista”. Eis como o trecho aparece no original: “in the Marxian conception the ‘positive transcendence of labor’s self-alienation’ is characterized as an inescapably educational task” (Mészáros, 2008b, p.241).

somente por meio da educação concebida como a *auto-educação* radical dos indivíduos sociais, no curso de sua “*alteração* que só pode ter lugar em um *movimento prático*, em *uma revolução*”, 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 esse respeito, devemos constantemente nos lembrar de que a defendida “alteração do povo para se tornar *adequado para fundar uma nova sociedade*” só é plausível pelo desenvolvimento da “consciência comunista de massa”, que abarca a maioria esmagadora da sociedade (Mészáros, 2007, p.314).

Em síntese, a noção de *educação como auto-educação* é aquela no interior da qual os indivíduos sociais são, *ao mesmo tempo, educadores e educados*, isto é, *determinantes-determinados* de um processo transformador permeado pela mais absoluta reciprocidade entre *educação e transformação*.

No que concerne este amplo processo de transformação qualitativa, *tanto* do ponto de vista da “mudança qualitativa das condições objetivas de reprodução da sociedade”, *quanto* da “transformação progressiva da consciência”, “dois conceitos principais devem ser postos em primeiro plano: a *universalização da educação* e a *universalização do trabalho como atividade humana auto-realizadora*” (Mészáros, 2005, p.65).

Isto porque “é evidente que quando a atividade vital do homem é apenas um meio para um fim [isto é, sob o trabalho *alienado*], não se pode falar de liberdade [nem de educação], porque as potências humanas que se manifestam nesse tipo de atividade são *dominadas* por uma necessidade *exterior* a elas” (Mészáros, 2006a, p.170). Por conta disso,

a autoconsciência humana, em lugar de atingir o nível de verdadeira “consciência genérica”, nessa relação – em que a vida pública (a atividade vital do homem como ser genérico) é subordinada, como um meio para um fim, à mera existência privada – torna-se uma consciência atomística, a consciência alienada-abstrata do simples “ter”, identificado com o gozo privado. E dessa maneira, já que a marca da *atividade livre* que distingue o homem do mundo animal é a *consciência prática* (não-abstrata) do homem como um ser humano “automediador” (isto é, criativo, não apenas “gozando” passivamente), a realização da liberdade humana [o que inclui a educação, inclusive como processo de transmissão da própria liberdade] como finalidade do homem torna-se impossível, porque seu fundamento – a atividade vital do homem – se tornou um simples meio para um fim abstrato (Mészáros, 2006a, p.167-8).

Por conseguinte, “não pode haver uma solução efetiva para a auto-alienação do trabalho sem que se promova, *conscientemente*, a universalização *conjunta* do trabalho e da educação” (Mészáros, 2005, p.67, os grifos são nossos). Mas essa contradição – *ontológica* sob o capital – não pode ser resolvida a menos que o trabalho se torne um *fim em si mesmo*, isto é, “apenas se o trabalho chega[r] a ser uma *necessidade interior* do homem é que será possível referir-se a ele como ‘atividade livre’” (Mészáros, 2006a, p.170). É a esta *atividade livre* – o trabalho como um *fim em si mesmo* – que Marx se refere ao tratar do ser humano “no qual a sua efetivação própria existe como necessidade (*Notwendigkeit*) interior, como falta (*Not*)” (2004, p.113).

A universalização do trabalho – bem como, obviamente, da educação – *entretanto*, “pressupõe necessariamente a *igualdade substantiva* de todos os seres humanos” (Mészáros, 2005, p.68). Pois

é evidente que apenas os indivíduos sociais como indivíduos podem conscientemente determinar por e para si mesmos, a natureza (isto é, a dimensão qualitativa) e o montante de *seu próprio tempo disponível* do qual as realizações criativas de sua sociedade podem emergir com êxito. Tudo isso concerne tanto ao número de horas como à intensidade do trabalho dedicados por eles à tarefa produtiva relevante. Nenhuma autoridade destacada pode decidir ou impor-lhes essas exigências, ao contrário da dominação anteriormente inevitável do tempo de trabalho necessário (Mészáros, 2007, p.305).

Estamos aqui diante da possibilidade – ou impossibilidade, *ontológica*, aliás, sob o capital – de concretização do velho princípio socialista segundo o qual: “de cada um de acordo com suas possibilidades, a cada um de acordo com suas necessidades”. Sua *concretização* pressupõe, pelo lado da *negação*, o desaparecimento da “servil subordinação dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, também a oposição entre trabalho espiritual e corporal” (Marx, 1985, p.17); e, pelo lado da *positividade*, “o trabalho se ter tornado, não só meio de vida, mas, ele próprio, a primeira necessidade vital” (Marx, 1985, p.17), isto é, pressupõe “o desenvolvimento omnilateral dos indivíduos” (Marx, 1985, p.17).

Naturalmente, a ordem alternativa da sociedade não pode ser instituída sem a negação bem-sucedida no mundo real do modo de reprodução sociometabólica do capital consolidado. Nesse sentido, a *negação* é uma parte essencial do empreendimento socialista sob as circunstâncias históricas prevaletentes. De fato, em suas implicações imediatas não é a simples negação, mas, inevitavelmente, ao mesmo tempo, “*a negação da negação*”. Pois o adversário social afirma seu domínio na forma negando não apenas a efetividade, mas até mesmo a mais remota possibilidade de emancipação humana. É por isso que a tarefa imediata deve ser definida na literatura socialista como “a negação da negação”. Entretanto, tal definição negativa do desafio socialista está muito distante de ser capaz de cumprir o mandato histórico em questão, porque permanece na dependência daquilo que tenta negar. Para ser bem-sucedida no sentido histórico vislumbrado, a abordagem socialista deve definir-se em termos *inerentemente positivos*. (...) Uma ordem social, que permanece dependente do objeto de sua negação, não importa o quão justificada seja em termos históricos originais, não pode oferecer o quadro necessário para o “ser humano rico” (Mészáros, 2009b, p.275).

São estas as razões de Mészáros afirmar que “apenas dentro da perspectiva de ir *para além do capital*, o desafio de universalizar o trabalho e a educação, em sua indissolubilidade, surgirá na agenda histórica” (2005, p.68), pois

é impossível mudar [*positivamente*] a relação de subordinação e dominação estrutural sem a percepção da verdadeira – *substantiva* e não apenas *igualdade formal* (que é sempre profundamente afetada, se não completamente anulada, pela dimensão substantiva real) – igualdade (Mészáros, 2005, p.68).

Não é de modo algum surpreendente que Marx se refira ao *Reino da Liberdade* – ou o “fim da pré-história da sociedade humana” (Marx, 2008, p48) – como a sociedade dos *produtores livremente associados* – uma categoria *absolutamente* não-permeada por relações de trabalho alienadas e que, aliás, é *absolutamente* inconcebível sem a mais estreita relação com a *igualdade substantiva*, envolvendo a *totalidade* dos indivíduos sociais¹⁰⁷.

Neste sentido o papel da educação é absolutamente *vital*, tanto no que diz respeito à “elaboração de estratégias apropriadas e adequadas para mudar as condições objetivas de reprodução, como para a *automudança consciente* dos indivíduos chamados a concretizar a criação de uma ordem social metabólica radicalmente diferente” (Mészáros, 2005, p.65),

pois somente por meio do mais ativo e constante envolvimento da educação no processo de transformação social – alcançado por sua capacidade de ativar a reciprocidade dialética progressivamente mais consciente entre os indivíduos e sua sociedade – é possível transformar em *força operativa* efetiva, historicamente progressiva e *concreta* o que no início podem ser apenas *princípios e valores orientadores genéricos* (Mészáros, 2007, p.306).

Ou, para formular a mesma coisa de modo inverso:

o significado da *igualdade substantiva* só pode transformar-se de um *princípio orientador* geral válido em uma *realidade social* criativamente sustentável e humanamente enriquecedora – e na correspondente identificação positiva e sem reservas dos membros da sociedade com as *determinações de valor* subjacentes e sua genuína justificação – por meio da autotransformação da educação (Mészáros, 2007, p.306).

Mészáros vai ainda mais longe ao afirmar que “uma parte essencial da estratégia socialista é redefinir as condições fundamentais do modo alternativo historicamente viável de reprodução sociometabólica da sociedade *em concordância com o princípio de*

¹⁰⁷ Categoria que já aparece nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (Marx, 2004, p.76).

igualdade substantiva” (2009b, p.272, os grifos são nossos). Não há, portanto, outro caminho possível para o estabelecimento de uma ordem societal socialista, em virtude de que o princípio da *igualdade substantiva*

não é apenas *um* dos muitos princípios orientadores do empreendimento socialista. Ocupa posição-*chave* no interior da estrutura categorial geral da alternativa hegemônica do trabalho à ordem de reprodução social estabelecida, já que todos os demais princípios orientadores vitais da estratégia socialista podem apenas adquirir seu *sentido pleno* em íntima conjunção com a exigência da igualdade substantiva. Não em um sentido absoluto, evidentemente, pois nem uma primazia estrutural ou tampouco uma antecedência histórica poderia ser afirmada a favor da igualdade substantiva enquanto oposta a outras importantes características definidoras da estratégia socialista, uma vez que ocupamo-nos aqui com um conjunto de inter-relações dialéticas e determinações recíprocas. Todavia (...) a igualdade substantiva ocupa a posição de *primus inter pares* (ou seja, a posição de “primeiro entre iguais”) nessa complexa relação de reciprocidade dialética (...). Os outros princípios orientadores categoriais não são *menos importantes* ou *mais negligenciáveis*, mas ainda *mais específicos* e contextualmente vinculados que a igualdade substantiva. Pondo em termos mais específicos, todos têm uma conexão relativamente direta com a igualdade substantiva, mas não necessariamente uns com os outros, exceto por meio das complicadas mediações indiretas que mantêm entre si. É por isso que a igualdade substantiva pode e deve ocupar a posição de *primus inter pares* em um complexo global de desenvolvimento estratégico do qual *nenhum* dos outros pode ser omitido nem tampouco poderiam ser temporariamente negligenciados em prol da conveniência (Mészáros, 2009b, p.272).

Tomemos um exemplo: o trabalho é a categoria central de toda a existência humana, tanto do ponto de vista de sua fundação, de sua gênese *histórica*, quanto de sua realização *cada vez mais humana* – consequentemente, base tanto do *Reino da Necessidade* quanto do *Reino da Liberdade*. Por conseguinte, “a extensão da *atividade produtiva* a todos os membros da sociedade é, obviamente, um princípio vital da organização socialista da sociedade” (Mészáros, 2009b, p.270). Entretanto, esta extensão “não poderia ser imaginada como a imposição do *trabalho* – herdada do modo de reprodução social do capital – com suas *determinações salariais qualificadas/fetichistas vindas de cima*” (Mészáros, 2009b, p.270).

Assim,

o único sentido no qual uma concepção do trabalho qualitativamente diversa – como atividade produtiva autodeterminada – poderia (e deveria) se estender a todos os membros da sociedade é a visão positiva citada anteriormente de indivíduos sociais livremente associados (Mészáros, 2009b, p.270).

Isto é, aquela adequada ao ser humano “*carente* de uma totalidade da manifestação humana de vida” e, *simultaneamente*, aquela na qual este “se relaciona consigo mesmo como [com] um ser universal, [e] por isso livre” (Marx, 2004, p.84).

Mas cabe aqui ressaltarmos que a educação socialista “não pode cumprir seu preceito histórico sem dar o devido peso aos objetivos transformadores abrangentes essencialmente importantes vinculados a seu horizonte temporal apropriado” (Mészáros, 2007, p.310) – isto é, é “desnecessário dizer que uma transformação dessas proporções não pode acontecer da noite para o dia” (Mészáros, 2006a, p.228).

Obviamente, “isso não significa que os objetivos mais fundamentais da mudança estrutural devam ou possam ser deixados para um futuro distante, por conta da perspectiva inevitavelmente de longo prazo de sua plena realização” (Mészáros, 2006a, p.228). Muito ao contrário disso – e profundamente articulado ao processo de “universalização *conjunta* do trabalho e da educação”, que por sua vez se pautava na *reciprocidade* que se estabelece (e deve necessariamente se estabelecer) entre *educação* e *transformação* –

as tarefas *imediatas* e as suas *estruturas estratégicas* globais não podem ser separadas ou opostas umas às outras. O êxito estratégico é impensável sem a realização das tarefas imediatas. Na verdade, a própria estrutura estratégica é a síntese global de inúmeras tarefas imediatas, sempre renovadas e expandidas, e desafios. Mas a solução destes só é possível se a abordagem do imediato for orientada pela sintetização da estrutura estratégica. Os passos mediadores em direção ao futuro – no sentido da única forma viável de *automediação* – só podem começar do *imediato*, mas iluminados pelo espaço que ela pode, legitimamente, ocupar dentro da estratégia global orientada pelo futuro que se vislumbra (Mészáros, 2005, p.77).

Esta íntima relação entre os aspectos imediatamente factíveis, realizáveis, e a estratégia ampla “orientada pelo futuro que se vislumbra” deve-se ao fato de que

os próprios problemas são tão estreitamente entrelaçados, em virtude do carácter histórico único da mudança estrutural onabrangente exigida, que a ação referente até mesmo aos mais distantes objetivos transformadores *plenamente* realizáveis – como, por exemplo, a instituição da *igualdade substantiva* em todos os lugares, no sentido mais pleno do termo – não pode ser deixada para alguma data futura remota (Mészáros, 2007, p.310-1).

Neste sentido, “é verdade, obviamente, que a *prática* revolucionária é inconcebível *sem* a contribuição de uma *teoria* revolucionária” (Mészáros, 2009b, p.277, os grifos são nossos). Mas “não basta que o pensamento procure realizar-se; a realidade deve igualmente compelir ao pensamento” (Marx, 2005, p.152). É por isso que, “de *qualquer* modo, a *primazia* pertence [e deve sempre pertencer] à própria *prática* emancipatória” (Mészáros, 2009b, p.277, os grifos são nossos).

Ganha, então, concretude a afirmação de Mészáros segundo a qual “o papel da educação não poderia ser maior na tarefa de assegurar uma transformação socialista plenamente sustentável” (Mészáros, 2007, p.293) – afirmação na qual, cabe ressaltarmos, os conceitos *educação* e *transformação* atuam, um sobre o outro, como “determinantes [que] são, também eles, determinados” (Mészáros, 2006a, p.226).

Se “é certo que a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas, [e] que o poder material tem de ser derrubado pelo poder material” (Marx, 2005, p.151), “o papel da educação, propriamente definido como *o desenvolvimento contínuo da consciência socialista*, é sem dúvida um componente crucial desse grande processo transformador” (Mészáros, 2007, p.312, os grifos são nossos), pois, como a história já mostrou, “a teoria converte-se em *força material* quando penetra nas massas” (Marx, 2005, p.151, os grifos são nossos).

À GUIA DE CONCLUSÃO

Esta dissertação constitui um importante marco de um processo investigativo que teve como ponto de partida a necessidade de uma compreensão mais aprofundada acerca concepção de *educação* presente na obra de István Mészáros – bem como, de modo mais específico, ainda no interior do pensamento deste filósofo, a necessidade de uma compreensão do papel da educação na manutenção da sociedade atual e sua função na possível superação da organização societal estabelecida. Mas compreender a concepção de *educação* em Mészáros exige o adequado encaminhamento de uma fundamentação *da e na* categoria *trabalho*.

Assim, no primeiro capítulo, a partir das formulações de Marx, Lukács e Mészáros, apontamos os mecanismos por meio dos quais uma parte *específica* da natureza torna-se, por meio do *trabalho*, um novo tipo de ser: o *ser humano*. Ou seja, o ser tornado humano empreende uma *transformação da e na natureza*, com a finalidade de adaptá-la às suas necessidades *humanas*.

Apontamos também a forma – na verdade as formas – como o trabalho, a *atividade vital* do ser humano, torna possível o próprio movimento no interior do qual este novo tipo de ser se torna *cada vez mais humano*, empreendendo – pelo conjunto dos trabalhos socialmente realizados – transformações cada vez mais complexas, mais humanas, na natureza.

Por conta disso, o trabalho converte-se na *base* a partir da qual toda a *práxis* social se pode erigir, isto é, todas as demais manifestações já *sociais*, já *humanas* – mesmo as mais

abstratas formulações artísticas e filosóficas – têm seu elemento fundante nas *mediações de primeira ordem* que se estabelecem entre os seres humanos e a natureza.

Neste sentido, o trabalho constitui uma condição *ontologicamente* ineliminável da condição humana, do modo humano de conduzir a vida social, e, por conta disso, constitui o cerne de todo o processo *formativo, educacional* dos seres sociais.

Assim, noções como realização, plenitude, liberdade *humanas* – pois não há *nenhuma* outra forma de *realização, plenitude* ou *liberdade* que não a *humana* – têm seu ponto de partida e de chegada exatamente no *trabalho* – o que não é outra coisa senão afirmar que a *liberdade* humana coincide ontologicamente com a *atividade vital* do ser humano, isto é, não é a negação da necessidade humana de trabalhar, derivada de sua condição natural (como uma “parte específica” da natureza), mas, ao contrário disso, é a sua *afirmação*.

Mas quais as implicações de o ser humano ser de seu trabalho separado? Estas implicações, *reais e potenciais, objetivas e subjetivas* – que foram discutidas na segunda parte do primeiro capítulo – são de natureza tão *ampla* quanto *profunda*, e vão desde o *não-reconhecimento*, por parte do ser humano que trabalha, de sua subjetividade objetivada no produto de seu trabalho – manifestação imediatamente perceptível do processo de autoalienação do trabalho – até as formas mais subjetivistas e elitistas de tomada da realização humana como algo encerrado à esfera da vida privada.

Assim, se a plenitude humana coincide com a atividade vital do ser humano, ao ser desta separado, pelo *trabalho alienado*, do ser humano é *ontologicamente* retirada a possibilidade de uma existência humana, sendo a ele, por isso, imposta uma existência *cada vez mais alienada, cada vez mais reificada, cada vez mais desumana*.

Esta fundamentação da categoria *trabalho*, tanto em sua forma *estrutural* – elemento *fundante* – quanto em seus aspectos *históricos* – *trabalho alienado* – é absolutamente

crucial para uma adequada apreensão do conceito de *educação* em Mészáros, bem como, igualmente, de seu sistema filosófico como um todo.

Se um determinado sistema não se resume a “interpretar o mundo” – mesmo que “de diferentes maneiras” – mas objetiva “transformá-lo”, este processo de transformação se define, necessariamente, por um lado, pela *negação* das relações de trabalho *alienadas* e *reificadas*, e, por outro, pela *positividade* de uma realização cada vez mais plena *no* e *pelo* trabalho, isto é, uma condução cada vez mais *humana* da vida social.

No segundo capítulo, adentramos a esfera da mediação política e seu papel absolutamente *vital* em *todo* processo transformador.

Neste capítulo discutimos as razões pelas quais a esfera da política ocupa lugar destacado em meio àquilo que Marx chamou de “época de revolução social”, bem como a forma como a esfera da economia – o “momento predominante” da existência humana – adquire, em virtude do próprio movimento histórico, relativa autonomia em relação à esfera política que lhe assegurou o caminho de instauração.

A partir daí, temos então as profundas articulações, bem como as necessárias *distinções*, que se estabelecem entre as esferas da economia e da política, o que nos remete à relação que se estabelece entre moral e legalidade, como esferas *internas* e *externas* – ou *positivas* e *negativas* – do desenvolvimento histórico-social dos seres humanos.

A legalidade pode ser considerada de ordem *externa* – ou *negativa* – em virtude de que configura um quadro meramente formal de regulação da vida social, isto é, diz respeito à imposição de regras institucionalmente estabelecidas com vistas ao funcionamento adequado de instituições sociais existentes. Já a moral pode ser considerada de ordem *interna* porque diz respeito a necessidades inerentes ao próprio desenvolvimento histórico das estruturas sociais, isto é, estruturas que, por referirem-se a determinações *positivas* dos

seres humanos concretos, não carecem de uma imposição externa. Neste sentido, as esferas da legalidade e da moral guardam para com as da economia e da política íntimas e importantes relações.

A mediação política possui um importante papel em um processo de transformação social, pois é capaz de garantir, também institucionalmente – isto é, juridicamente, *legalmente* – o embate entre forças sociais antagônicas em disputa por hegemonia.

Mas se esta disputa pode ser politicamente instituída, assegurada e, inclusive, *intensificada*, é tão somente uma *radical transformação nas formas de organização do trabalho* que possibilita uma nova *formação social*, um novo *modo de produção*. Sem tal transformação *estrutural* – isto é, em última análise, *econômica* – as estruturas políticas, necessárias que são nos momentos de embate, acabam por agigantar-se – em virtude de ter que contrapor sanções punitivas às pressões emanadas das estruturas econômicas não-alteradas – ao invés de cederem lugar a encaminhamentos transformadores cada vez mais *positivos, morais*.

É neste sentido que, tanto no que se refere aos primeiros passos – de ordem mais política – quanto ao movimento transformador como um todo – de ordem mais econômica – o papel a ser desempenhado pela *educação* é absolutamente vital, pois somente a educação é capaz de *nortear* todo o processo, desde os primeiros passos, passando pela tomada do poder, até a constituição histórica de uma ordem sociometabólica hegemônica distinta.

O terceiro capítulo foi totalmente destinado ao conceito de *educação* em Mészáros, desde suas delimitações conceituais mais amplas – como “internalização” ou “interiorização” – até sua definição mais precisa, militante e propositiva – como o “desenvolvimento contínuo da consciência socialista”.

No interior deste movimento de delimitação conceitual, nos detivemos na radical crítica formulada por Mészáros àquilo que chamou de *utopias educacionais* e de *estratégia reformista*, e o fizemos tanto do ponto de vista teórico quanto do prático.

Estes movimentos históricos, muito embora importantes e concebidos, por vezes, com base nas mais genuínas preocupações humanitárias, insurgiram-se, de certo modo, contra determinadas manifestações da alienação, mas não questionaram as causas materiais das manifestações que tão fortemente combatiam – uma vez que, mesmo que inconscientemente, as apoiavam. Por isso, o necessário resultado, tanto da utopia educacional quanto do reformismo, é o fortalecimento da alienação, por meio da tomada do sistema do capital como única forma possível de “vida civilizada”.

Depois desta profunda crítica, passamos aos encaminhamentos *positivos* propriamente ditos da concepção de *educação* de Mészáros, *todos* centrados na *adoção prática do ponto de vista do trabalho* como eixo fundamental de análise e propositura e *articulados entre si* pela noção de “*igualdade substantiva*”, o “*conceito-chave*” da estratégia e da educação socialistas.

Com esta exposição, julgamos ter atingido satisfatoriamente os objetivos iniciais a que nos propusemos: uma compreensão da formulação educacional de Mészáros em sua totalidade, isto é, profundamente articulada à sua obra como um todo.

Mészáros não é um pedagogo. Nem mesmo um filósofo da educação. Foi, e é, entretanto, um *professor*, um *educador*, no melhor sentido do termo – em suas próprias palavras, “o bom educador é alguém que *inspira a auto-educação*” (Mészáros, 2006a, p.172)¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Além disso, sua companheira Donatella – recentemente falecida, depois de mais de cinco décadas de casamento – foi professora normalista, *militante* incansável na luta por uma escola *para todos* – mas uma

Mészáros também não se propôs um estudo, histórico ou filosófico, acerca das instituições formais de ensino, nem mesmo sobre a educação e talvez nisso resida sua *originalidade*. Isto é: talvez justamente o fato de não estar, de certo modo, “circunscrito” por um objeto de natureza pedagógica ou educacional, lhe tenha permitido apreender a educação em seu “sentido mais amplo” – como a “própria vida”.

Esta apreensão *ampla*, segundo nossa interpretação, configura uma articulação profundamente dialética entre os processos formativos e a vida dos seres humanos – ou entre *educação* e *trabalho*, pois, segundo Marx, “o que é vida senão atividade” – que, se por um lado, trata a educação como algo determinado pelos processos de trabalho – tomados também individualmente – afirma, por outro, que os seres humanos “*fazem* sua própria história”, *defrontando-se diretamente* com circunstâncias que lhe são “legadas e transmitidas pelo passado”.

Daqui temos, então, que trabalho e educação determinam-se reciprocamente, ou seja, se o trabalho “é o determinante último, é também um determinante determinado”.

Não é, portanto, de modo algum surpreendente que a questão central da formulação educacional de Mészáros seja a “interiorização”, tanto do ponto de vista *objetivo*, isto é, circunscrita pelas condições materiais objetivas e historicamente determinadas, quanto do ponto de vista *subjetivo*, isto é, pela adoção pelos sujeitos de determinados parâmetros sociais objetivos como horizontes de existência individual e coletiva.

Mas tal formulação, ao mesmo tempo *objetiva* e *subjetiva*, *individual* e *social*, carrega consigo – *mas somente na medida em que parte de* – uma determinação ao mesmo tempo *estrutural* e *histórica*, *sincrônica* e *diacrônica*, *atemporal* e *temporal*, *horizontal* e *vertical*.

escola que abrisse as portas da *liberdade* – e juntos participaram, frequentemente, da *Socialist Scholars Conference*, importante encontro que ocorreu nos Estados Unidos entre os anos de 1983 e 2004.

Isto é: a educação dos seres humanos tomada como *interiorização*, mas que se *materializa* de modos *distintos e específicos* ao longo da história da humanidade.

Para Mészáros, exatamente em virtude destas apreensões, um projeto educacional emancipatório, se intenta algum êxito *concreto*, alguma materialidade *transformadora*, tem *necessariamente* de estar articulado a um projeto societal *revolucionário*, e ainda, além disso, necessita do próprio processo de transformação *em curso*, tanto porque é a própria situação social cambiante que necessariamente ajusta, adéqua, redefine, conforma o próprio projeto educacional, quanto porque é tão somente por meio da educação que se torna possível transformar em “*força operativa efetiva*” aqueles inicialmente “apenas princípios e valores orientadores genéricos”.

Ainda assim, Mészáros é comumente interpretado como um autor *pessimista*. É fato que sua *aguda e devastadora* crítica ao sistema do capital nos fornece os elementos para uma profunda compreensão dos complexos mecanismos *internos, estruturais*, por meio dos quais o capital se desenvolve. Em decorrência disso, nos fornece também, por um lado, uma demonstração cabal da intensidade dos processos – *históricos* – da alienação, reificação e destruição absolutamente imperantes sob o capital e de suas *potências e intensidades* sempre *crescentes*; e, por outro, uma demonstração da necessária circularidade de movimentos que, mesmo que de algum neguem *algumas* manifestações desumanizadora do capital, não são capazes de apreender seus elementos estruturais centrais – as utopias educacionais são exemplos emblemáticos destes movimentos.

Mas desta crítica *ferrenha* emerge uma propositura *poderosa*! Seja em formulações *amplas*, conforme expressas por categorias como *para além do capital*, seja em apontamentos concretos do próprio processo de transformação em si, conforme apontados pelas *mediações* de ordem *política*.

Se há em Mészáros algum pessimismo, este configura-se como o mais firme “pessimismo da razão”, pois, conforme Marx afirma enfaticamente, “ser radical é agarrar as coisas pela raiz” (2005, p.151). Mas, como “para o homem, a raiz é o próprio homem” (Marx, 2005, p.151), o que de fato *transborda* da obra – e da vida – de Mészáros é o mais belo, solidário e ontológico “otimismo da vontade”.

“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”

Mészáros (2006b, p.16)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANTUNES, Ricardo. *Os sentidos do trabalho: ensaios de afirmação e negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 2000.
- ENGELS, Friedrich. Discurso sobre a acção política da classe operária. In: MARX, Karl.; ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas*. Trad. José Barata-Moura. Lisboa: Avante, vol. II, 1985, p.267-268.
- _____. Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem. In: ANTUNES, Ricardo (org). *A dialética do trabalho: escritos de Marx e Engels*. São Paulo: Expressão Popular, 2004.
- GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- LUKÁCS, György. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. In: LUKÁCS, György. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007, p.225-245.
- _____. *Ontología del ser social: el trabajo*. Trad. Antonino Infranca e Miguel Vedda. Buenos Aires: Herramienta, 2004.
- _____. *Ontologia dell'essere sociale*. Trad. Alberto Scarponi. Roma: Ruinetti, Livro II, vol. I, 1981.
- _____. *Ontologia do ser social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

- MARX, Karl. *A questão judaica*. São Paulo: Moraes, s.d.
- _____. Acerca da indiferença em matéria política. In: MARX, Karl.; ENGELS, Friedrich. *O partido de classe: problemas de organização*. Trad. Paulo Simões. Porto: Escorpião, vol. II, 1975, p.143-149.
- _____. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Trad. Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Presença, 1972.
- _____. Karl Marx: entrevista com o fundador do socialismo moderno. In: CHASIN, José (org). *Marx hoje*. Trad. W. M. David. São Paulo: Ensaio, 1987, p.53-70.
- _____. *Escorpión y Felix: novela humorística*. Trad. Carlos Manzano. Barcelona: Tusquets, 1971a.
- _____. Glosas marginais ao programa do partido operário alemão. In: MARX, Karl.; ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas*. Trad. José Barata-Moura, Eduardo Chitas, Francisco Melo e Álvaro Pina. Lisboa: Avante, vol. III, 1985, p.10-30.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *Miséria da filosofia: resposta à Filosofia da miséria do Sr. Proudhon*. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- _____. *O capital: crítica da economia política*. Trad. Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Livro I, vol. I, 1971b.

- _____. *O capital: crítica da economia política*. Trad. Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Livro I, vol. II, 1971c.
- _____. *O capital: crítica da economia política*. Trad. Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Livro III, vol. VI, 1971d.
- _____. *O capital: livro I capítulo VI (inédito)*. Trad. Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: Ciências Humanas, 1978a.
- _____. *O 18 brumário e cartas a Kugelmann*. Trad. Leandro Konder e Renato Guimarães. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- _____. Reflexões de um adolescente sobre a escolha de uma profissão. In: MARX, Karl.; ENGELS, Friedrich. *Crítica da educação e do ensino*. Trad. Ana Maria Rabaça. Lisboa: Moraes, 1978b, p.53-58.
- _____. *Sobre o suicídio*. Trad. Rubens Enderle e Francisco Fontanella. São Paulo: Boitempo, 2006a.
- _____. *Trabalho assalariado e capital & Salário, preço e lucro*. Trad. José Barata-Moura e Álvaro Pina. São Paulo: Expressão Popular, 2006b.
- MARX, Karl.; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845 – 1846)*. Trad. Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *Manifesto Comunista*. Trad. Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 1999.
- MARTÍ, José. *Educação em nossa América: textos selecionados*. Trad. Marta Roseli de Azeredo Barrichello, Marianela Paz Cot e Luís Marcos Sander. Ijuí: Ijuí, 2007.
- MÉSZÁROS, István. *A crise estrutural do capital*. Trad. Francisco Raul Cornejo [et al.]. São Paulo: Boitempo, 2009a.

- _____. *A educação para além do capital*. Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. *A teoria da alienação em Marx*. Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006a.
- _____. Entrevista: István Mészáros. In: *Revista Margem Esquerda: ensaios marxistas*. Trad. Rodrigo Nobile e Maria Orlanda Pinassi, São Paulo: Boitempo, n. 7, 2006b, maio, p.13-29.
- _____. Entrevista: o marxismo hoje. In: *Revista Crítica Marxista*, Trad. João Roberto Martins Filho, São Paulo: Brasiliense, vol. 1, n. 2, 1995, p.129-137.
- _____. Entrevista: tempos de Lukács e nossos tempos: socialismo e liberdade. In: *Revista Ensaio*, São Paulo: Ensaio, n. 13, 1984, p.9-29.
- _____. *Estrutura social e formas de consciência: a determinação social do método*. Trad. Luciana Pudenzi, Francisco Raul Cornejo e Paulo Cesar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2009b.
- _____. *Filosofia, ideologia e ciência social: ensaios de negação e afirmação*. Trad. Ester Vaisman. São Paulo: Boitempo, 2008a.
- _____. *Marx: a teoria da alienação*. Trad. Waltensir Dutra. São Paulo: Zahar, 1981.
- _____. *Marx's theory of alienation*. New York: Harper Torchbooks, 1972.
- _____. *O desafio e o fardo do tempo histórico: o socialismo no século XXI*. Trad. Ana Aguiar Cotrim e Vera Aguiar Cotrim. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *O século XXI: socialismo ou barbárie*. Trad. Paulo Cesar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2003.
- _____. *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. Trad. Paulo Cesar Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2006c.
- _____. *The challenge and burden of historical time: socialism in the twenty-first century*. New York: Merlin, 2008b.

RANIERI, Jesus. Apresentação: sobre os chamados *Manuscritos econômico-filosóficos* de Karl Marx. In: MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

APÊNDICE

Levantamento da obra de István Mészáros¹⁰⁹

Szatira és valóság. Budapeste: Szépirodahyli Könyvkiadó, 1955.

La rivolta degli intellettuali in Ungheria. Turim: Einaudi, 1958.

Attila József e l'arte moderna. Milão: Lerici 1964.

Marx's theory of alienation. London: Merlin Press, 1970. (Edições brasileiras: *Marx: a teoria da alienação*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1981. *A teoria da alienação em Marx*. Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.)

Aspects of history and class consciousness. London: Routledge and Kegan Paul, 1971.

The necessity of social control. London: Merlin, 1971. (Edição brasileira: *A necessidade de controle social*. Trad. Mário Duayer. São Paulo: Ensaio, 1987.)

Lukács' concept of dialectic. London: Merlin Press, 1972.

Neocolonial identity and counter-consciousness: essays on cultural decolonization. London: Merlin Press, 1978.

The work of Sartre: search for freedom. Brighton: Harvester Wheatsheaf, 1979. (Edição brasileira: *A obra de Sartre: busca da liberdade*. Trad. Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Ensaio, 1991.)

Philosophy, ideology and social science: essays in negation and affirmation. Sussex: Wheatsheaf Books, 1986. (Edições brasileiras: *Filosofia, ideologia e ciência social*:

¹⁰⁹ Organizado por ordem cronológica, considerando sempre a primeira edição publicada de cada uma das obras. Entre parêntesis, são indicadas as respectivas edições posteriores em outros idiomas.

ensaios de negação e afirmação. Trad. Laboratório de traduções do CENEX/FALE/UFGM. São Paulo: Ensaio, 1993. *Filosofia, ideologia e ciência social: ensaios de negação e afirmação*. Trad. Ester Vaisman. São Paulo: Boitempo, 2008.)

Produção destrutiva e Estado capitalista. Trad. Georg Toscheff. São Paulo: Ensaio, 1989.

The power of ideology. Brighton: Harvester Wheatsheaf, 1989. (Edições brasileiras: *O poder da ideologia*. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Ensaio, 1996. *O poder da ideologia*. Trad. Paulo Cesar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2004.)

Beyond capital: towards a theory of transition. London: Merlin Press, 1995. (Edição brasileira: *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. Trad. Paulo Cesar Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2006.)

Socialism or barbarism: from the 'American Century' to the crossroads. New York: Monthly Review, 2001. (Edição brasileira: *O século XXI: socialismo ou barbárie?* Trad. Paulo Cesar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2003.)

A educação para além do capital. Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2005.

O desafio e o fardo do tempo histórico: o socialismo no século XXI. Trad. Ana Aguiar Cotrim e Vera Aguiar Cotrim. São Paulo: Boitempo, 2007. (Edição inglesa: *The challenge and burden of historical time: socialism in the twenty-first century*. New York: Monthly Review, 2008.)

A crise estrutural do capital. Trad. Francisco Raul Cornejo et all. São Paulo: Boitempo, 2009.

Estrutural social e formas de consciência: a determinação social do método. Trad. Luciana Pudenzi, Francisco Raul Cornejo, e Paulo Cesar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2009.