

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

**DEMETRIO CHEROBINI**

**TEORIA DO CAPITAL, TRANSIÇÃO SOCIALISTA E  
EDUCAÇÃO NA OBRA DE ISTVÁN MÉSZÁROS:  
ESTUDO INTRODUTÓRIO**

Florianópolis  
2016



**DEMETRIO CHEROBINI**

**TEORIA DO CAPITAL, TRANSIÇÃO SOCIALISTA E  
EDUCAÇÃO  
NA OBRA DE ISTVÁN MÉSZÁROS:  
ESTUDO INTRODUTÓRIO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE) na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), como requisito parcial para a aquisição do Grau de Doutor em Educação.

Orientador: Dr. Paulo Sergio Tumolo

Florianópolis  
2016

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Cherobini, Demetrio  
Teoria do capital, transição socialista e educação na  
obra de István Mészáros: : Estudo introdutório / Demetrio  
Cherobini ; orientador, Paulo Sérgio Tumolo -  
Florianópolis, SC, 2016.  
575 p.

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

Inclui referências

1. Educação. 2. Mészáros. 3. capital. 4. transição. 5.  
educação. I. Tumolo, Paulo Sérgio. II. Universidade Federal  
de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Educação.  
III. Título.

DEMETRIO CHEROBINI

**TEORIA DO CAPITAL, TRANSIÇÃO SOCIALISTA E  
EDUCAÇÃO NA OBRA DE ISTVÁN MÉSZÁROS: ESTUDO  
INTRODUTÓRIO**

Tese apresentada ao programa de Pós Graduação em Educação, na linha de pesquisa Trabalho e Educação da Universidade Federal de Santa Catarina, para obtenção do título de doutor em Educação

Tese defendida em 21 de março de 2015

BANCA EXAMINADORA:

\_\_\_\_\_  
Orientado: Dr. Paulo Sérgio Tumolo – UFSC

\_\_\_\_\_  
Examinador: Dr. Ricardo Antunes – Unicamp

\_\_\_\_\_  
Examinador: Dr. Ademir Quintilio Lazarini– UEM

\_\_\_\_\_  
Examinador: Dra. Rosângela Mello – UFSC

\_\_\_\_\_  
Examinador: Dra. Patrícia Laura Torriglia – UFSC

\_\_\_\_\_  
Examinador: Dra. Astrid Avila Baecker – UFSC

\_\_\_\_\_  
Suplente: Dr. Vidalcir Ortigara – UNISUL

\_\_\_\_\_  
Suplente: Dra. Nise Jinkings – UFSC



Ao meu mestre e camarada,  
o educador Luiz Carlos Scapi,  
com respeito e admiração.





*Fica a saber que não trocaria a minha  
desgraça pela tua servidão.*

*Marx, Diferença entre as filosofias da  
natureza em Demócrito e Epicuro*

*Segui il tuo corso, e lascia dir le genti!*

*Marx, O Capital*

---



## AGRADECIMENTOS

Ao meu amigo, orientador e mestre, Professor Paulo Sérgio Tumolo, por toda amizade, carinho, dedicação e aprendizado que me proporcionou ao longo desses quatro anos. Com certeza, uma fonte de inspiração para mim, que marcou profundamente a minha vida e a minha formação.

Ao querido mestre e amigo Scapi e aos amigos do 13 de Maio Núcleo de Educação Popular de São Paulo, que fizeram de mim uma outra pessoa, melhor, mais dedicada, mais consciente e mais persistente na causa da emancipação humana.

Aos inesquecíveis amigos que, de uma forma ou de outra, construíram para o meu crescimento como ser humano e, portanto, auxiliaram a realização desta tese: Ricardo Velho, Vilmar “Valdir” Both, Paulinho Montedo, Henrique Cignachi, Guilherme Roos, Teo Bemgochea, Endrigo Longhi, Maria “Uba”, Letícia Schio, Jocemara Triches.

A Fabíola, pessoa querida que participou de momentos decisivos de tudo o que aqui vai.

Aos professores presentes na banca de qualificação e de defesa pelas importantíssimas reflexões, críticas e contribuições ao meu trabalho: Ricardo Antunes (Unicamp), Patrícia Laura Torriglia (UFSC), Astrid Baecker Ávila (UFSC), Ademir Lazarini (UEM), Rosângela Mello (UEM).

A Neli e Zeca, partícipes importantes dessa jornada.

A meus pais, Ilda e Mateus, por toda a educação que me deram.

---

---

## RESUMO

Trata-se de uma pesquisa teórica a respeito do conceito de *capital* na obra de István Mészáros e de sua relação com as concepções políticas e educacionais elaboradas pelo filósofo húngaro. O capital é entendido como sistema específico de mediações de segunda ordem estabelecido sobre as mediações primárias do trabalho. Enquanto tal, o capital, de sua forma embrionária, como capital comercial e usurário, passa a um estágio superior quando da efetivação do capitalismo industrial, desdobra-se a partir de crises cíclicas e periódicas de superprodução de capital, altera, em razão das condições históricas, a sua *forma* de reprodução sociometabólica (em especial, surgem as suas formas mutantes, tais como as efetivadas nas sociedades pós-revolucionárias do século XX), até atingir uma fase de *crise estrutural*, a partir da década de 1970, caracterizada por aquilo que Mészáros chama de *produção destrutiva*. É esse novo estágio histórico que fundamenta a atualidade histórica da ofensiva socialista, proposta calcada na efetivação das mediações extrainstitucionais de luta revolucionária dos trabalhadores, a serem desenvolvidas na forma de um poder paralelo e autônomo, capaz de se fortalecer e vencer as mediações constituintes do ser do capital e efetivar a emancipação humana. A educação contribui para esse movimento na medida em que fomenta a consciência comunista em escala de massa, que significa a consciência da necessidade de superação do ser contraditório do capital e de afirmação da sociedade dos produtores livremente associados.

**Palavras-chave:** Mészáros, Marx, capital, transição, educação.

---

## ABSTRACT

This is a theoretical research on the concept of capital in the work of István Mészáros and its relation to educational policies and concepts developed by the Hungarian philosopher. Capital is understood as a specific system of mediations second order established on primary mediations work. As such, the capital, from its embryonic form, as commercial capital and usurer, going to a higher stage when the realization of industrial capitalism unfolds from cyclical and periodic bouts of capital overproduction, changes, due to the conditions historical, their form of social metabolic reproduction (especially arise its mutant forms, such as the effect in post-revolutionary societies of the twentieth century), reaching a phase of structural crisis since the 1970s, characterized by that that Mészáros calls destructive production. It is this new historical stage that underlies the historical actuality of the socialist offensive proposed squashed in effect the extrainstitutional mediations of revolutionary struggle of the workers, to be developed in the form of a parallel and autonomous power, able to strengthen and win the constituents of being mediations capital and carry human emancipation. Education contributes to this movement in that it promotes the communist consciousness on a mass scale, which means the awareness of the need to overcome the contradictory being the capital and affirmation of the society of freely associated producers.

Keywords: Mészáros, Marx, capital, transition, education.

---

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO : A QUESTÃO DO CONCEITO DE CAPITAL EM MÉSZÁROS.....</b>	<b>19</b>
<b>2 CAPITAL: SEDE VAMPIRESCA E CRESCIMENTO CANCERÍGENO.....</b>	<b>29</b>
<b>3 O ESPÍRITO DA OBRA: ONTOLOGIA, POLÍTICA E TEORIA DA ALIENAÇÃO EM MARX.....</b>	<b>63</b>
3.1 ELEMENTOS FUNDAMENTAIS DA TEORIA DA ALIENAÇÃO.....	64
3.2 ASPECTOS ECONÔMICOS DA TEORIA DA ALIENAÇÃO.....	81
3.3 ASPECTOS POLÍTICOS DA TEORIA DA ALIENAÇÃO.....	89
3.4 ASPECTOS ONTOLÓGICOS E MORAIS DA TEORIA DA ALIENAÇÃO.....	97
3.5 ASPECTOS ESTÉTICOS DA TEORIA DA ALIENAÇÃO....	122
3.6 ASPECTOS EDUCACIONAIS DA TEORIA DA ALIENAÇÃO.....	134
<b>4 DESENVOLVENDO QUESTÕES TEÓRICAS FUNDAMENTAIS ACERCA DO SER DO CAPITAL E DE SUA COMPREENSÃO.....</b>	<b>139</b>
4.1 A LUTA DE CLASSES E A ESPINHOSA QUESTÃO DA CONSCIÊNCIA DE CLASSE .....	140
4.2 O METABOLISMO SOCIAL E A LUTA PELO SEU CONTROLE.....	147
4.3 IDEOLOGIA, CIÊNCIA E PONTO DE VISTA SOCIAL DE CLASSE: A SUA UNIDADE SISTEMÁTICA.....	151
4.4 PASSOS IMPORTANTES NA CONCRETIZAÇÃO DE UMA TEORIA DA TRANSIÇÃO SOCIALISTA.....	157
4.5 APROFUNDANDO QUESTÕES: A “CIÊNCIA REAL” DE MARX.....	170
4.6 DESENVOLVENDO ELEMENTOS DA TEORIA MÉSZÁRIANA DA TRANSIÇÃO.....	174
<b>50 PODER DA IDEOLOGIA: UMA SÍNTESE ABRANGENTE ENTRE TEORIA SOCIAL, POLÍTICA E IDEOLOGIA.....</b>	<b>181</b>
5.1 IDEOLOGIA E POLÍTICA EM UMA OBRA GRANDIOSA.	183
5.2 AS POSIÇÕES IDEOLÓGICAS BÁSICAS DA SOCIEDADE ATUAL.....	190
5.3 SOCIEDADE DE CLASSES E CONSCIÊNCIA	

COMUNISTA EM ESCALA DE MASSA.....	203
5.4 A SÍNTESE BUSCADA ENTRE ROSA LUXEMBURGO E LENIN: ELEMENTOS PARA UMA TEORIA POLÍTICA REVOLUCIONÁRIA.....	220
5.5 CAPITAL, ESTADO, CRISE ESTRUTURAL E IMPERIALISMO EM <i>O PODER DA IDEOLOGIA</i> .....	241
5.6 A QUESTÃO DA EDUCAÇÃO EM <i>O PODER DA IDEOLOGIA</i> .....	268
<b>6 CONSIDERAÇÕES SOBRE A FORMA PECULIAR DE LEITURA DE MARX POR MÉSZÁROS.....</b>	<b>275</b>
6.1 DA ALIENAÇÃO AO FETICHISMO DA MERCADORIA...	290
<b>7 PARA ALÉM DO CAPITAL: RUMO A UMA TEORIA DA TRANSIÇÃO – UM ESTUDO .....</b>	<b>299</b>
7.1 MEDIAÇÕES CONSTITUINTES, INCONTROLABILIDADE E LIMITES DO CAPITAL .....	299
7.2 A ATIVAÇÃO DOS LIMITES ABSOLUTOS DO CAPITAL	342
7.3 A PERSISTÊNCIA DO CAPITAL NAS SOCIEDADES PÓS-REVOLUCIONÁRIAS: PRIMEIRAS APROXIMAÇÕES...	371
7.4 TRANSFORMAÇÕES DO CAPITAL E QUESTÕES DE MÉTODO EM <i>PARA ALÉM DO CAPITAL</i> .....	374
7.5 LINHAS GERAIS SOBRE A QUESTÃO DO FENECIMENTO DO ESTADO.....	389
7.6 ADENTRANDO A COMPREENSÃO DA CRISE ESTRUTURAL DO CAPITAL ATUAL.....	403
7.7 APROFUNDANDO A ANÁLISE DA CRISE ESTRUTURAL E DA NOVA FASE O IMPERIALISMO.....	423
7.8 COMPREENDENDO AS <i>FORMAS MUTANTES DE CONTROLE DO CAPITAL</i> .....	433
7.9 ELEMENTOS GERAIS DA TEORIA DA TRANSIÇÃO SOCIALISTA .....	454
7.10 UMA ANÁLISE DA CONJUNTURA ABSTRATA NO SEIO DE UMA TEORIA CONCRETA: O CASO DA VENEZUELA DE CHÁVEZ .....	472
7.11 DEMAIS QUESTÕES CANDENTES DA TRANSIÇÃO ....	481
<b>8 A EDUCAÇÃO PARA ALÉM DO CAPITAL.....</b>	<b>491</b>
<b>9 CONCLUSÃO: TEORIA DO CAPITAL, TRANSIÇÃO SOCIALISTA E EDUCAÇÃO NA OBRA DE ISTVÁN MÉSZÁROS .....</b>	<b>509</b>
<b>APÊNDICE: NOTAS SOBRE A HISTÓRIA DAS CRISES CÍCLICAS DO CAPITAL .....</b>	<b>531</b>



<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>555</b>
-------------------------	------------



## 1 INTRODUÇÃO: A QUESTÃO DO CONCEITO DE CAPITAL EM MÉSZÁROS

*Como abordar a obra desse homem, nosso contemporâneo?*

Mészáros, a respeito de Sartre

O presente estudo tem como objetivo analisar e fornecer elementos para a compreensão do conceito de *capital* desenvolvido por István Mészáros, bem como de algumas implicações teóricas, políticas e educacionais que se desdobram a partir desse conceito. A origem de tal problematização se situa, precisamente, nas conclusões obtidas em nossa pesquisa de mestrado, realizada junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Catarina, entre os anos de 2008 e 2010, e intitulada *Educação e política no pensamento de István Mészáros: estudo introdutório*.

Naquele momento, importava-nos apreender o conceito de *educação* formulado pelo filósofo húngaro, considerado um pensador relevante sobre a temática educacional entre os meios políticos e sociais progressistas, que se situam do lado emancipador da luta de classes, portanto, do lado dos trabalhadores e contra o capital.

O resultado de nossos esforços investigativos de então nos levou à conclusão de que o conceito de educação em Mészáros só poderia ser decifrado em sua inteireza se considerado em relação à sua formulação de cunho político, isto é, sua teoria para o enfrentamento da ordem social do capital mediante a instauração de um processo de transição socialista. Compreendemos, assim, que, para Mészáros, a educação responde por um conjunto de atividades que se insere dentro de um complexo mais amplo de empreendimentos práticos, efetivados no sentido de organizar materialmente um sistema de mediações capazes de negar a forma capital e de afirmar/instaurar a revolução social orientada no rumo do socialismo. Em outras palavras, para o filósofo húngaro, a educação, como fomentadora da *contraconsciência comunista*, é parte de uma teoria mais ampla, fundamentalmente política, teoria esta que precisa ser apreendida em sua totalidade se se deseja iluminar a “parte” em que consiste, de fato, a teoria da educação.

Nesse contexto, verificamos que as elaborações teóricas de Mészáros sobre educação e política evidenciam uma influência muito forte da *teoria da alienação* de Marx, efetivada, em suas bases

elementares, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, de 1844. A educação é vista, portanto, pelo filósofo húngaro, como constituinte necessário do hercúleo esforço para a “transcendência positiva” da “auto-alienação do trabalho”, fenômeno que, na etapa histórica atual, se materializa na forma social sob o controle do capital. A educação é, assim, crítica da alienação sob todas as formas, mas, em específico, sob a forma do capital. Por conseguinte, a educação concebida por Mészáros é crítica *do capital*.

Sendo *crítica do capital*, e partindo do pressuposto de que o capital só pode ser superado por meio de uma *revolução social*, a concepção mézárariana é a de uma educação *revolucionária*, portanto, que não permite absolutamente nenhuma concessão sequer ao atual modo como os homens produzem e reproduzem a sua vida em sociedade. Sendo *revolucionária*, a educação de Mészáros é uma educação que se dirige necessariamente para a – e só se realiza na – *luta de classes*. Inserindo-se nessa dinâmica prática de contradições antagônicas é que ela, a educação, pode veicular os conteúdos de cunho científico, estético, ideológico – elaborados a partir da “perspectiva da humanidade social” (Marx) – capazes de auxiliar a *classe trabalhadora* nos seus objetivos emancipatórios.

Trata-se, então, de uma proposta *materialista* que, compreendendo o capital como um *sistema de mediações de segunda ordem* – que se afirma sobre e domina as *mediações de primeira ordem da atividade produtiva* –, concorre para a formação dos instrumentos alternativos de combate dos trabalhadores, dentro da perspectiva da *ofensiva socialista*, conjunto de ações estratégicas voltadas para efetivar as *mediações* de luta organizadas em função da grande tarefa histórica de confrontar e vencer o sistema alienante e fetichista de controle sociometabólico do capital.

Nesse contexto, tomando-se em consideração a atual fase histórica de desenvolvimento do sistema do capital, caracterizada, segundo Mészáros, pela sua incontornável *crise estrutural* - situação na qual a *produção destrutiva* é um elemento marcante -, essa luta se apresenta com um caráter urgente, como um dilema cada vez mais impositivo, agudo, incisivo, de onde se depreende que a educação tem um papel premente, estratégico e insubstituível. Uma educação para a transição socialista. Portanto, uma educação *para além do capital*.

Daí que, fica evidente, a elucidação do conceito de *capital*, para Mészáros, se mostra como uma condição necessária para a boa apreensão de seu conceito de *educação para além do capital*. O capital é

o complexo sociometabólico a ser *negado*, ao passo que, concomitantemente, a transição socialista – totalidade de ações práticas no interior da qual a educação transformadora se articula organicamente - é o processo material que precisa ser *afirmado* como condição necessária para a emancipação humana.

Note-se que, para que a revolução social não se esgote no movimento que se resume em *negar* um objeto determinado – visto que, como nos lembra constantemente o filósofo húngaro, toda prática de negação é condicionada por aquilo que nega e, portanto, tem o seu ser determinado pelo ser por ela negado -, é preciso *afirmá-la* como uma realidade qualitativamente diferente do capital. Sua definição – isto é, a definição da transição socialista, bem como da *educação para além do capital* – depende, portanto, da análise concreta do ser do capital. Daí, concomitantemente, o limite da pesquisa anterior e o problema que serve de motivo para a investigação atual: para Mészáros, em que consiste o *capital*?

\*

Ao longo de nosso percurso, observamos que a obra de Mészáros tem sido estudada não apenas por *educadores* interessados em contribuir *no âmbito da atividade educacional* para os combates da classe trabalhadora. Tem sido estudada, também, por intelectuais e militantes vinculados às mais variadas organizações políticas, a fim de captar, no pensamento do filósofo húngaro, elementos que permitam pensar e compreender a realidade concreta atual, no interior da qual se dá a dinâmica da luta de classes. Sujeitos interessados, portanto, em saber o que Mészáros tem a dizer sobre o ser do capital em sua forma atual e sobre as possibilidades abertas pela história para a sua superação definitiva.

Pudemos constatar, nesse contexto, opiniões diversas, tanto elogiosas como combativas, a respeito das posições sustentadas pelo filósofo húngaro. A algumas delas devemos fazer menção, ainda que brevemente, nesta introdução.

Para Ricardo Antunes, por exemplo, as reflexões contidas em *Para além do capital* “se configuram como uma das mais agudas reflexões críticas sobre o capital em suas formas, engrenagens e mecanismos de funcionamento sociometabólico”, compondo “uma demolidora crítica do capital” e “uma das mais instigantes, provocativas

e densas reflexões sobre a sociabilidade contemporânea e a lógica que a preside” (2002, p. 15).

José Paulo Netto, por sua vez, comparando as teorizações de Mészáros com as de György Lukács, sem menosprezar a enorme importância do segundo para o desenvolvimento criativo da teoria marxista, afirma que o primeiro “avança visivelmente” no que toca a questões específicas, em especial aos temas da “crítica da economia política e no âmbito da teoria política” (2013, p. 16). Isso se deve, segundo o estudioso brasileiro, ao fato de que “a formação e o desenvolvimento de Mészáros demonstram cabalmente que ele é um ponto ‘fora da curva-padrão’ da intelectualidade contemporânea”, visto que “possui um acervo de conhecimentos e uma bagagem cultural que lhe permitem transitar com desenvoltura e competência notáveis” (Ibid., p. 15-6) nos temas diversos e multifacetados aos quais Lukács se dedicou. Isso se deve, também, ao “mirante privilegiado” de Mészáros em relação ao seu contexto histórico, um mirante que lhe possibilitou a *ativa participação direta* em alguns acontecimentos históricos cruciais do século XX, como a invasão da Hungria pela União Soviética em 1956, evento que se revelaria marcante para o desenvolvimento do seu pensamento e para a sua evolução política.

David Harvey, de sua parte, também faz uma menção elogiosa a Mészáros, dizendo que ele “tirou corretamente grande proveito” (2011, p. 52) das esparsas reflexões de Marx sobre o “poder burguês em ascensão”, que viria a esmagar as revoluções socialistas “nos pequenos recantos do mundo” – um ponto crucial, como se verá adiante, para as teorizações do filósofo húngaro sobre *o fim da fase de ascendência histórica do capital* e sobre a crise estrutural desse sistema.

O economista egípcio Samir Amin escreveu, sobre o livro *A crise estrutural do capital*, “estou convencido de que todos nós aprenderemos muito com ele” (2009) e o filósofo Leandro Konder afirmou, sobre as reflexões de Mészáros a respeito dos múltiplos aspectos do ser social contidas em *Filosofia, ideologia e ciência social*, que “o filósofo húngaro defende com maestria a originalidade da produção filosófica de Karl Marx e apregoa a essência dialética da obra do pensador alemão contra deformações positivistas” (2008). Podemos citar, ainda, entre as referências simpáticas, o estudioso José Chasin, que caracterizou como “proeza” os esforços envidados e os resultados de

Mészáros para caracterizar a produção destrutiva e a crise estrutural do capital no opúsculo *Produção destrutiva e Estado capitalista*<sup>1</sup>.

Por outro lado, temos também avaliações não tão benevolentes sobre as construções do filósofo húngaro. O economista José Martins, por exemplo, depois de criticar acidamente o “ecléctico sociólogo [?] húngaro István Mészáros” (2005, p. 24), refuta – ou acredita refutar – a teoria da crise estrutural com... uma citação de Marx (que, colocada ao lado de uma citação de Mészáros, pretende dar a impressão de, por haver discrepâncias entre elas, isso por si só justificaria o completo descarte das formulações teóricas do filósofo húngaro...).

De outra parte, uma crítica que tem o mesmo espírito da anterior, embora relacionada com a teoria da transição de Mészáros, é a do professor Hector Benoit, que duvida que “o autor [isto é, Mészáros], em seu conceito de ‘transição’ possua alguma inspiração mais sólida na teoria marxista clássica”, e o censura, conseqüentemente, em seguida, por “não se inspirar na tradição da Oposição de Esquerda”, por “não coincidir com a concepção de *transição* que aparece no programa da IV<sup>a</sup> Internacional” e por “se afastar das concepções de Lenin e de Marx” (2003, p. 5). Mészáros é condenado, assim, puramente, por “se afastar” e por “não se inspirar” nas posições de Marx, Lenin, Trotsky e nas da IV<sup>a</sup> Internacional...

O critério dessas críticas parece-nos precário e até mesmo “procurtiano”, na medida em que busca enquadrar – e descartar – o filósofo húngaro a partir de uma mera verificação de suas discrepâncias em relação à obra Marx, ou de passagens isoladas da obra de Marx, tomadas de modo um tanto fetichista. Na verdade, temos a impressão de que esse critério esconde um outro, a saber: *minha interpretação da teoria e minha concepção política - absolutas e insuperáveis - são as medidas para a avaliação da sua formulação teórica*. É por isso que entendemos que tais posições se assemelhariam a uma espécie de leito de Procusto com o qual se pretende avaliar o autor mediante critérios arbitrários situados fora de sua obra e, por que não dizer?, em certo sentido, fora mesmo da própria história.

\*

---

<sup>1</sup> No decorrer deste texto, veremos ainda outras referências positivas à obra de Mészáros, procedentes de intelectuais e militantes vinculados às mais diversas organizações e orientações teóricas marxistas.

De nossa parte, pensamos que nem se o objetivo de Mészáros fosse o de meramente repetir a letra do que está escrito em Marx, Lenin, ou de quem quer que seja, se justificaria uma avaliação feita nesses moldes. Ademais, não é isso, em absoluto, o que deseja o pensador húngaro. Pela leitura de *Para além do capital*, sua obra máxima, acreditamos que fica razoavelmente claro que a intenção do filósofo é a de *criar conceitos* que expressem a realidade histórica e não simplesmente repetir conceitos engendrados em outros contextos. Essa *criação conceitual* – e, sublinhamos, a efetivação de um conceito sobre o capital está contida nesse projeto – busca dialogar criticamente com a tradição passada, ao mesmo tempo em que confronta esse rico cabedal com a análise do devir histórico, intentando elevá-lo a um patamar superior de compreensão e de formulação.

Mészáros visa a uma conceituação do capital que não dispensa o que Marx escreveu, mas que procede no sentido de incorporar o rico acúmulo teórico proporcionado pelo filósofo alemão aos resultados das novas investigações que a história, em seu processo aberto de vir-a-ser, exige e proporciona. O resultado é uma concepção *qualitativamente diferente*, e que, por isso, precisa ser ponderada a partir dela mesma, de sua coerência interna, de sua adequação aos seus pressupostos e objetivos, e, é claro, de sua coerência com a própria realidade concreta que procura dar conta em termos de explicação.

O resultado dessa nova teoria do capital não pode ser medido por meio de abstratas referências – procustianas – a Marx, e sim por sua comparação com a própria história. O julgamento da teoria será dado, assim, não pela opinião deste ou daquele estudioso em particular, desta ou daquela organização, ou militante, ou dirigente específicos: será dado pela história.

É justamente por esse motivo que tal teoria precisa ser investigada, perscrutada, escrutinada, a fim de que sua constituição íntima, seus fundamentos, seus nexos internos, suas ideias basilares sejam evidenciadas, sejam debatidas, sejam criticadas pelo único sujeito histórico a quem interessa o tipo de reflexão a que Mészáros se dedica realizar: a classe trabalhadora em sua luta de morte contra o capital. É ela, a classe trabalhadora em marcha, quem terá as melhores condições de verificar que ou quais formulações conceituais e teóricas são as mais profícuas e produtivas no que tange à conquista do seu objetivo supremo: a efetivação da emancipação humana e a realização dos indivíduos socialmente ricos e plenamente desenvolvidos.



O que nos propomos, com este estudo, é dar alguma contribuição para esse debate, com a consciência de que os resultados de nossos esforços são bastante modestos e que estão muito aquém, em termos de profundidade, complexidade e clareza, do que a classe trabalhadora realmente necessita.

\*

O que é, então, para Mészáros, o capital? Como dissemos acima, sua teorização não dispensa as formulações de Marx, mas as integra em uma elaboração qualitativamente diferente. A grande dificuldade, para a apreensão em detalhe dessa formulação alternativa, está em saber de que maneira procede o filósofo húngaro em seu movimento de criação conceitual. Como efetua a sua interlocução crítica com Marx? Quais obras do pensador alemão são as mais importantes e como são usadas no interior da apropriação criativa de Mészáros? O que é negado e conservado, e como se dá a tentativa de elevação da teoria a um patamar superior?

Para fornecer elementos que, quiçá, possam elucidar algumas dessas questões, movemo-nos, ao longo desta investigação, no sentido de fazer com que a própria obra de Mészáros falasse por si. Isto é: mediante uma pesquisa teórica, intentamos desvendá-la a partir de seu vir-a-ser enquanto corpo conceitual e teórico. Isso exigiu não o estudo de uma ou de outra obra específicas, tomadas isoladamente, e sim a perquirição da obra do autor, em seu desenvolvimento constitutivo, como um todo.

É claro que tivemos, nesse escrutínio, que efetuar recortes e privilegiar certos escritos em detrimento de outros. No entanto, os escritos privilegiados foram os que se nos revelaram os mais representativos do pensamento do autor. Assim, nosso esforço se deu no sentido de tentar fazer com que as obras particulares escolhidas fossem situadas no interior da obra global, *aberta* e *em processo*, e, nessa dinâmica, perscrutá-las de tal forma - uma em relação às outras e cada uma em relação ao todo - que, da inserção das partes no todo em movimento, tanto as partes específicas quanto o todo complexo se iluminassem reciprocamente, a partir desse ir e vir ininterrupto de dissecação e de recomposição.

Seguimos, desse modo, o mesmo caminho teórico-metodológico já delineado em nossa pesquisa anterior, mas com um objeto de pesquisa novo. Antes, havíamos investigado e chegado à

conclusão de que a *educação para além do capital* assim se definia por se situar no interior de uma *teoria política para além do capital* – teoria esta, bem entendido, efetivada em termos de uma *teoria da transição socialista*. Agora, o que importa descobrir, justamente, é o conteúdo *capital* que dá luz a essa educação e a essa teoria política específicas. Uma vez apreendido o conceito de capital forjado por Mészáros – bem como os conceitos que daí se desdobram: crise estrutural, imperialismo, entre outros -, tanto a sua teoria da transição socialista quanto a sua teoria da educação se esclarecem por consequência.

O presente estudo visa a contribuir, então, para o aprofundamento do conhecimento da obra de um autor que nunca deixou de envidar esforços no sentido de realizar a plena emancipação de sua classe<sup>2</sup>. Nesse contexto, apresentamos, no primeiro capítulo, a pista fundamental que guiou o movimento desta pesquisa, as linhas gerais do conceito de *crise estrutural do capital* a partir da análise do ensaio *Produção destrutiva e Estado capitalista*. No segundo capítulo, elucidamos os elementos concernentes ao núcleo teórico e filosófico do pensamento de Mészáros delineados no livro *A teoria da alienação em Marx*. Aí se encontra o seu sistema *in statu nascendi*, o fundamento de sua teoria em termos de ontologia e política, bebidos na fonte das reflexões do Marx de 1844.

No capítulo terceiro, começamos a analisar o movimento desse pensamento em direção a uma teoria concreta a respeito do ser social do capital e das possibilidades de sua superação mediante um processo socialista de transição. Constatamos, aqui, que tal teoria se materializa em um conjunto de ensaios publicados entre as décadas de 1970 e 1980, que averiguamos com algum detalhe no decorrer do texto. No quarto capítulo, verificamos uma formulação mais concreta dessa teoria a partir do estudo da obra *O poder da ideologia*, tratado no qual se encontram bastante explícitas influências teóricas fundamentais para as ideias de Mészáros e que permitem compreender meandros e facetas importantes de seu pensamento.

O quinto capítulo é um capítulo intermediário, onde analisamos duas questões estrategicamente vitais para a apreensão do movimento da

---

<sup>2</sup> István Mészáros nasceu no seio de uma família de classe trabalhadora, em Budapeste, no ano de 1930. Ainda durante a infância, trabalhou em fábricas de aviões, de tratores, têxteis, tipografias, e até no “departamento de manutenção de uma ferrovia elétrica, que demandava o trabalho mais pesado de todos”. Para mais informações a respeito da história de vida do filósofo húngaro, ver Mészáros (2006).

formação teórica do filósofo húngaro: sua maneira teórico-metodológica de abordar a obra de Marx e elementos sobre o modo como o conceito de alienação se mostra presente nas obras do Marx de maturidade, em especial, n' *O Capital*. O sexto capítulo é dedicado ao estudo de sua obra maior, *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*, onde averiguamos pontos centrais de sua formulação que, apesar de já assentados em publicações anteriores, passam agora a apresentar uma concretude, densidade e profundidade muito maiores.

O sétimo capítulo retoma as reflexões sobre a educação expostas fundamentalmente no ensaio *A educação para além do capital*. O oitavo capítulo, a conclusão deste trabalho, procura sintetizar o estudo sobre o conceito de capital em Mészáros no objetivo de dar concretude ao seu conceito de *educação para além do capital*.

Por fim, como *apêndice* da presente investigação, apresentamos algumas notas de estudo sobre a história das crises cíclicas do capital, com a intenção de que tais apontamentos possam dar informações relevantes para a compreensão concreta do vir-a-ser do capital tal como o concebe Mészáros.



## 2 CAPITAL: SEDE VAMPIRESCA E CRESCIMENTO CANCERÍGENO

*A natureza do capital permanece a mesma, tanto em sua forma não desenvolvida como em sua forma desenvolvida.*

Marx, *O Capital*

Em *A teoria da alienação em Marx*, obra cujo objetivo é analisar os aspectos ontológicos, econômicos, políticos, estéticos e morais da teoria da alienação contida nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, de 1844, Mészáros ressalta elementos que considera importantes para uma pesquisa teórica. Talvez o principal deles seja o de que o conteúdo de uma obra particular de um autor historicamente representativo é melhor compreendido se o analisamos à luz de sua obra global. No escrito em questão, tais pressupostos se traduziam no seguinte procedimento prático:

A estrutura da interpretação e da avaliação desses manuscritos [isto é, os *Manuscritos econômico-filosóficos*] é a totalidade da obra de Marx sem o que as descrições de sua primeira síntese não podem passar de uma caricatura, por mais que não se pretenda isso. Não apenas porque as “observações enigmáticas” e sugestões aforísticas dos *Manuscritos de Paris* não podem ser decifradas sem referência às suas obras posteriores, mas principalmente porque atribuir o conceito de alienação exclusivamente ao período de juventude é falsificar grosseiramente o “Marx Maduro” [...], solapando a unidade e a coerência interna de seu pensamento. (2006b, p. 26, grifos nossos)

Com tal proposição, Mészáros está afirmando, entre outras coisas, que nem sempre o conteúdo de uma obra específica de um dado autor é inteligível analisando-se essa obra “em si” mesma, e que, para que se façam compreensíveis muitos dos elementos de que essa obra é composta, deve-se integrá-la ao movimento do vir-a-ser global do pensamento desse autor, fato que possibilita ao investigador, justamente, tomar esse próprio movimento – que contém continuidades e

descontinuidades – como “chave” para o entendimento daquilo que, em princípio, pode parecer não satisfatoriamente claro na formulação daquela obra específica. Por isso, diz Mészáros em seu ensaio, os *Manuscritos econômico-filosóficos* são interpretados com base na “totalidade da obra de Marx”, o que permite que as “observações enigmáticas” e “sugestões aforísticas” do texto de 1844 possam ser, assim, melhor decifradas.

Em seu ensaio de fins da década de 1970 dedicado à obra de Sartre, essas ideias são retomadas. Aí, o filósofo húngaro afirma que, se se proceder corretamente ao tomar o *movimento* do pensamento do autor investigado como princípio para o entendimento, tanto da sua obra global, quanto de suas obras específicas,

esses elementos [isto é, os pontos e fases particulares da obra de um autor] serão iluminados em todos os pontos específicos do desenvolvimento [...], os quais representam os *elos* do movimento global e, assim, mostram a *tendência* fundamental de seu desenvolvimento. (1991, p. 88)

Devemos empregar esse procedimento para o estudo do conceito de capital no pensamento de Mészáros. Sendo este um conceito particular dentro de um sistema de conceitos, agiremos no sentido de perquiri-lo a partir de sua integração em relação à obra global do filósofo húngaro. Mas, uma vez que não temos em mãos sua obra global, somos obrigados a, pelo menos, tomar as obras mais significativas e representativas de sua teoria. Por essa razão, como se verá, o livro *Para além do capital* será analisado com base no estudo de outros escritos mézárarianos que, em nossa pesquisa, se mostraram importantes como reveladores de elementos, facetas, determinações e até mesmo pistas para o esclarecimento do conceito de capital desenvolvido pelo filósofo húngaro. Assim agindo, iremos, pouco a pouco, “cercando” o conceito de capital em Mészáros para, no momento oportuno, adentrarmos de forma mais direta no estudo desse conceito pelo que se apresenta delineado em sua obra mais importante.

De início, então, a primeira informação importante que sublinharemos, e que tomaremos como fio condutor para esta investigação, é a seguinte: diferentemente do que afirma uma certa vulgata a respeito da teoria de Mészáros, o conceito de crise estrutural do capital *não nega* que existam e continuem a ocorrer as famosas crises

cíclicas e periódicas de superprodução de capital. Elas persistem, mas dentro de um contexto histórico mais amplo, uma “era de transição” caracterizada por Mészáros como crise estrutural do capital. Vamos agora analisar alguns pontos da obra do filósofo húngaro que confirmam cabalmente essa nossa primeira afirmação.

\*

O ensaio *Produção destrutiva e Estado capitalista*, aparecido no Brasil em 1989, contém escritos onde já se observa um desenvolvimento considerável, por parte de Mészáros, a respeito de sua teorização sobre a *crise estrutural do capital*. Representam um momento privilegiado da reflexão do filósofo húngaro onde algumas ideias que também apareciam no contemporâneo *O poder da ideologia* são analisadas especial e detidamente.

Como escreve José Chasin na *Introdução* desse ensaio, o filósofo tematiza um elemento central da forma atual de reprodução do capital, a

*produção da destruição*, isto é, a nulificação direta de “vastas quantidades de riqueza acumulada e de recursos elaborados – como meio dominante de ordenação do capital superproduzido”. O que se torna possível “porque consumo e destruição são equivalentes funcionais do ponto de vista do perverso processo de ‘realização’ capitalista”. [...] Essa “transformação radical da *produção genuinamente orientada para o consumo em destruição*” [...] é, por todos os motivos, na propagação e reverberação de suas implicações sutis e brutais, o complexo determinativo da destruição da identidade do homem – sua atividade auto-instauradora de si como gênero humano. (1989, p. 12-3)

Para decifrar os meandros da atual necessidade de o capital realizar a *produção da destruição* de forma planejada, dirigida e generalizada, Mészáros parte da relação dialética existente entre a *atividade produtiva* (com o concomitante desenvolvimento da força produtiva do trabalho) e o *consumo*. Seguindo as pegadas de Marx, o filósofo húngaro estabelece que, ao longo do processo histórico, “avanços na produtividade inevitavelmente modificam o padrão de

consumo, bem como a maneira pela qual serão utilizados, tanto os bens a serem consumidos quanto os instrumentos com os quais serão produzidos” (1989, p. 15). Esses avanços, por sua vez, incidem, reciprocamente, sobre a atividade produtiva em si mesma, “determinando também ao mesmo tempo a proporção segundo a qual o tempo disponível integral de uma determinada sociedade será distribuído entre a atividade necessária para o seu intercâmbio metabólico básico com a natureza e todas as outras funções e atividades nas quais se engajam os indivíduos da sociedade em questão” (Ibid., idem)<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Mészáros cita, em seu ensaio, largamente, os *Grundrisse*, texto em cuja *Introdução*, de 1857, Marx teoriza justamente sobre a relação dialética existente entre produção e consumo. Com efeito, afirma o filósofo alemão: “O consumo produz a produção de duas maneiras: 1) na medida em que só no consumo o produto se torna produto. Por exemplo: um terno só se torna realmente um terno quando é vestido; uma casa desabitada não é realmente uma casa. [...] 2) na medida em que o consumo cria a necessidade de uma *nova* produção e, por conseguinte, a condição subjetiva e o móbil interno da produção, a qual é seu pressuposto. O consumo motiva a produção e cria também o objeto que, ao atuar sobre ela, vai determinar a sua finalidade. [...] Pelo lado da produção, o problema caracteriza-se assim: 1) A produção fornece ao consumo a sua matéria, o seu objeto. Consumo sem objeto não é consumo; nesse sentido, a produção cria, produz o consumo. 2) Porém, a produção não fornece apenas um objeto de consumo; dá-lhe também o seu caráter específico e determinado, dá-lhe o toque final – tal como o consumo dá ao produto o toque final que converte uma vez por todas em produto. [...] O que a produção produz objetiva e subjetivamente não é só o objeto do consumo; é também o modo de consumo. A produção cria, pois, o consumidor. 3) A produção proporciona não só um objeto material à necessidade, mas também uma necessidade ao objeto material. [...] O objeto de arte – e analogamente, qualquer outro produto – cria um público sensível à arte e capaz de fruição estética. Deste modo, a produção não cria só um objeto para o sujeito; cria também um sujeito para o objeto. A produção produz, pois o consumo: a) fornecendo-lhe a sua matéria; b) determinando o modo de consumo; c) provocando no consumidor a necessidade de produtos que ela criou originalmente como objetos. Por conseguinte, produz o objeto de consumo, o modo e o impulso para consumir. Pelo seu lado, o consumo [cria] a *disposição* do produtor, solicitando-o como necessidade animada duma finalidade (a produção)” (1979, p. 41-43). E, mais adiante, inserindo novas mediações (distribuição, troca) ao circuito dialético produção-consumo, Marx esclarece sobre o momento predominante dessa dinâmica: “A conclusão a que chegamos não é de que a produção, a distribuição, a troca e o consumo são idênticos; concluímos, sim, que cada um deles é um elemento de um todo, e



Portanto, Mészáros está considerando aqui que, em se tratando especificamente do sistema do capital, a atividade de produção e de consumo, que tem sempre o momento predominante na *produção* – mais à frente, o filósofo dirá que é, na verdade, na *auto-reprodução*<sup>4</sup> – se estabelece a partir de uma dinâmica em que seus polos interagem entre si e se intercondicionam mutuamente. Tal premissa, salvo engano de nossa parte, é um dos elementos mais importantes para toda a argumentação desenvolvida pelo filósofo húngaro no referido ensaio.

A análise da *taxa de uso decrescente*, portanto, está assentada sobre esse pressuposto, e toda e qualquer referência que Mészáros faz a

---

representa diversidade no seio da unidade. Visto que se determina contraditoriamente a si própria, a *produção predomina não apenas sobre o setor produtivo, mas também sobre os demais elementos; é a partir dela que o processo sempre se reinicia* [grifo nosso]. É evidente que nem a troca nem o consumo podiam ser os elementos predominantes. O mesmo se verifica em relação à distribuição tomada como distribuição dos produtos; e se a tomarmos como distribuição dos agentes da produção, ela é um momento da produção. Por conseguinte, uma dada produção determina um dado consumo, uma dada distribuição e uma dada troca; determina ainda as *relações recíprocas e bem determinadas entre esses diversos elementos*. Sem dúvida que a produção em *sentido estrito* é também determinada pelos outros elementos. Assim, quando o mercado – esfera de troca – se expande, a produção aumenta de volume e divide-se ainda mais. Quando o capital se concentra, ou quando se modifica a distribuição dos habitantes entre a cidade e o campo, etc., a produção modifica-se devido a essas modificações de distribuição. Por último, as necessidades de consumo influem na produção. Existe uma interação de todos esses elementos: isto é próprio de um todo orgânico” (Ibid., p. 53). Em seu importante estudo sobre os *Grundrisse*, Enrique Dussel, comentando sobre a relação entre produção e consumo, resume-a explicativamente afirmando que, para Marx, “a produção cria o ‘objeto’ do consumo, o ‘modo de consumo’ e o ‘impulso’ (*Trieb*) [...]. Contudo, [...] o consumo também cria a produção: [...] O consumo, como ato mesmo pelo qual se usa ou destrói o objeto (por ingestão, p. ex.), é gozo, satisfação. Enquanto tal, é criação da necessidade – tendência, impulso a gozar novamente *outro objeto*. Deste modo, o consumo determina – ideal, representativa ou *tendencialmente* – a produção” (2012, p. 41-2).

<sup>4</sup> Nas suas palavras, “o capital não está em absoluto preocupado com a produção enquanto tal, mas somente com a *auto-reprodução*” (Ibid., p. 101). Produção e auto-reprodução ampliada do capital podem não só não coincidir, diz Mészáros, como se opor diametralmente. É o que acontece atualmente, quando se verifica a *auto-reprodução destrutiva* do capital. Este capítulo tratará de explicitar componentes determinantes da referida destrutividade.

respeito do assunto deve ser situada no interior de tal contexto conceitual específico.

A taxa de uso decrescente, diz o filósofo, “está, em certo sentido, claramente implícita nos avanços conquistados com relação à própria produtividade” (Ibid., p. 16). Ou seja, a taxa de uso decrescente se desenvolve a par e a passo com a atividade produtiva, em especial, com o aumento da produtividade desta - engendrada pelo desenvolvimento histórico -, que, no sistema do capital, cresce celeremente e de maneira exponencial.

A taxa de uso decrescente se expressa, de início, segundo Mészáros,

na *proporção variável* em que uma sociedade aloca quantidades determinadas de seu tempo disponível total para a produção de bens de rápido consumo (por exemplo comida), em contraponto aos que continuam *usáveis* (por exemplo *reutilizáveis*) por um período de tempo maior: uma proporção que obviamente tende a se modificar a favor dos *últimos*. (Ibid., p. 16)

Portanto, essa *proporção variável* – que se altera mediante modificações afirmadas na atividade produtiva em desenvolvimento constante – entre a quantidade de tempo dispendida na produção de bens de rápido consumo e a quantidade de tempo gasta na produção de bens reutilizáveis é o que se deve ter em mente ao se buscar compreender as mudanças que o capital realiza na *taxa de uso decrescente*.

Mészáros dirá, na sequência, que, atingido certo estágio de desenvolvimento das forças produtivas, no interior do sistema do capital, a tendência de essa proporção variável se orientar em favor dos bens reutilizáveis é *revertida* de modo radical. Para bem usar as palavras do filósofo húngaro, isso significa que

a “*sociedade descartável*” [encontra] o equilíbrio, entre produção e consumo necessário para a sua contínua reprodução, somente se ela puder artificialmente “*consumir*” em grande velocidade (isto é, descartar prematuramente) grandes quantidades de mercadorias, que anteriormente pertenciam à categorias de bens relativamente *duráveis*. Desse modo, ela se mantém como sistema produtivo manipulando até mesmo a

aquisição dos chamados “*bens de consumo duráveis*”, de tal sorte que estes necessariamente tenham que ser lançados ao lixo (ou enviados a gigantescos “cemitérios de automóveis” como ferro-velho, etc.) muito antes de esgotada sua vida útil. (Ibid., idem)

Em outras palavras, em dado contexto histórico do desenvolvimento do capital, o “equilíbrio” buscado por esse sistema para adequar a produção e o consumo necessários para a sua reprodução sistêmica, se estabelece por meio de uma produção – e do devido *tempo disponível* que essa atividade requer - que se estrutura de tal forma que dá à luz um consumo (*em enorme velocidade*) de grandes quantidades de mercadorias que antes se enquadravam na categoria de *bens duráveis*. Daí que o sistema do capital se mantém fazendo com que a atividade produtiva *manipule* a aquisição e o consumo dos bens duráveis de modo a fazer com que sejam descartados bem antes de serem totalmente *usados de fato*, gastos, etc. Em síntese, a alocação do tempo disponível para a atividade produtiva é proporcionalmente aumentada para a produção de, por assim dizer, “bens duráveis que não devem durar”.

Esse quadro se agrava amplamente quando, como resultado do desenvolvimento do capital, o *complexo militar-industrial* se estabelece como centro em torno do qual se organiza a atividade produtiva e reprodutiva social humana. Nesse contexto, a reprodução do capital gera um tipo de consumo adequado às novas exigências desse sistema, o que resulta numa situação amplamente problemática para a garantia da viabilidade do metabolismo humano sobre o planeta, como Mészáros se empenhará em demonstrar.

É importante ressaltar, nesse contexto, que a tendência à taxa de utilização decrescente não representa, por si só, um problema para a sociabilidade humana. De acordo com Mészáros, ela é inerente ao próprio desenvolvimento das forças produtivas e pode ser considerada mesmo como algo positivo. A esse respeito, o filósofo húngaro compara o uso constante dos meios de produção em estágios extremamente primitivos do desenvolvimento histórico com o uso de meios de produção, por exemplo, por parte de um artesão num contexto histórico mais próximo do capitalismo. No primeiro caso, quando os meios de produção são praticamente a “extensão inorgânica do corpo” do sujeito, o seu uso é constante. No segundo caso, a situação é diferente, pois,

sob a ótica avantajada de um estágio muito mais avançado, a especialização manifesta na multiplicidade das diferentes ferramentas empregadas pelo artesão, que reúne uma gama de habilidades em uma só pessoa (por exemplo o mestre-artesão), inevitavelmente traz consigo o fato de que parte dos instrumentos de produção (na realidade, até sua maioria) permaneça sem uso, enquanto outros estão sendo usados por ele. (Ibid., p. 18)

Essa “sub-utilização” não é, por si mesma, como dissemos, algo negativo, nem representa um problema para a sociabilidade humana. A coisa, no entanto, muda de figura no contexto do sistema do capital, quando as alterações na atividade produtiva e no conseqüente consumo exigido por esse complexo sociometabólico colocam em cena novas situações, que são dramáticas e desafiadoras para a humanidade como um todo. Aqui, o tipo de reprodução sociometabólica engendrada pela dinâmica inerente ao próprio sistema exige a necessidade da contínua utilização da maquinaria produtiva capitalista. Nesse sentido, como explica Mészáros,

a inerente articulação social da maquinaria produtiva capitalista implica, como pré-requisito de sua *higidez*, a *necessidade* de sua *contínua* utilização. Esta é uma exigência que tem que ser satisfeita, caso se queira evitar a “reação em cadeia” das assim chamadas “disfunções temporárias”, de conseqüências mais ou menos destrutivas. Conseqüentemente, a sub-utilização (ou não utilização) da maquinaria produtiva capitalista em determinadas condições sócio-econômicas (por exemplo, crises periódicas; porém, como logo veremos, cada vez menos e tão-somente sob as circunstâncias de tais crises) é a manifestação de uma séria *doença social*. (Ibid., p. 19)

Ou seja, em contextos outros que não o do predomínio da relação-capital, a sub-utilização dos instrumentos de produção não representa, por si só, um problema. No entanto, quando do domínio do capital, essa sub-utilização é expressão da ativação de contradições

entranhadas na constituição mais íntima desse sistema de produção e reprodução sociometabólica.

Temos, então, o seguinte quadro: por um lado, a taxa de utilização decrescente diz respeito à quantidade de tempo social disponível para a produção, que tende a variar, com o desenvolvimento das forças produtivas, no sentido de ser alocado mais para a produção de bens duráveis do que de bens de consumo relativamente rápido; sob o contexto do capital, essa proporção é alterada, em virtude de mudanças na própria atividade produtiva, a fim de fazer com que o tempo disponível para a produção seja empregado cada vez mais na produção de bens que devem ser rapidamente “consumidos” (tendo que ser, necessariamente, *vendidos*, mas não necessariamente “usados”). Por outro lado, temos o fato de que a sub-utilização (ou não-utilização) de *meios de produção* não significa, por si só, um problema, *em se tratando de formas sociais outras que não a dominada pela relação-capital*; mas, *na forma social do capital*, essa sub-utilização é a expressão de contradições existentes no âmago desse sistema, como nas ocasiões de crises periódicas, por exemplo. (Ressalte-se, aqui, que Mézáros estabelece essa reflexão sempre tendo como base, como dissemos anteriormente, a relação dialética existente entre a atividade produtiva e o consumo, que tem a primeira como momento predominante, mas cujos elementos da relação se imbricam e se condicionam reciprocamente).

O filósofo húngaro segue sua explicação dizendo que a queda da taxa de utilização, que se verifica com o pleno desenvolvimento do capital, tem como pressuposto *a transformação da força de trabalho em mercadoria*. Uma vez que este elemento se torna mercadoria, a produção e a produtividade tendem a aumentar, bem como o número de consumidores (que antes era relativamente limitado) a crescer, fatos que são acompanhados, em dado momento histórico, por uma forma específica de diminuição da taxa de uso. Com base nessas condições, portanto, o desenvolvimento da atividade produtiva se torna mais dinâmico, sempre tendo como elemento determinante desse desenvolvimento a subordinação do valor de uso às necessidades de reprodução ampliada do capital.

Nesse sentido, afirma Mézáros:

Devidamente situado no tempo e no espaço, isto [a transformação da força de trabalho em mercadoria] representa uma inovação radical, que abre horizontes anteriormente inimagináveis para o desenvolvimento econômico. Uma inovação

baseada na constatação prática de que qualquer mercadoria pode estar constantemente em uso, num extremo da escala [por exemplo, na esfera da produção], ou ainda nunca ser usada, no outro extremo das possíveis taxas de uso [por exemplo, na esfera do consumo], sem perder por isso sua *utilidade no que tange às exigências expansionistas do modo de produção capitalista* [grifo nosso]. Como resultado, o capital adquire algumas novas potencialidades produtivas importantes, na medida em que realmente não há consequência alguma para o seu sistema se a taxa de uso, que caracteriza a relação do consumidor com um dado produto, for máxima ou mínima. Isto não afeta em absolutamente nada a única coisa que realmente importa do ponto de vista do capital. A saber: que uma certa quantidade de valor-de-troca seja efetivamente realizada na mercadoria em questão *através do ato de venda em si* [grifo nosso], sem levar em conta se ela subsequentemente estará sujeita a uso constante ou a muito pouco, se é que a algum [...], como pode ser o caso. Pois o capital define “útil” e “utilidade” em termos de *vendabilidade*; um imperativo que pode ser realizado sob a hegemonia e no domínio do próprio *valor-de-troca*. (Ibid., p. 22-3)

Mészáros, sempre partindo da relação dialética entre produção e consumo no processo de auto-reprodução do sistema do capital, está buscando definir aqui o que ocorre com a taxa de uso quando do pleno desenvolvimento histórico desse específico complexo sociometabólico. Daí a comparação que faz com modos de produção anteriores, nos quais “o trabalhador e seus meios de produção permaneciam estreitamente unidos, como o caracol e sua concha” (Marx, apud Mészáros, *ibid.*, p. 22). No sistema produtivo do artesanato urbano do medievo tardio, por exemplo,

o objetivo direto e principal dessa reprodução é a subsistência como artífice, como mestre-artesão, por conseguinte, valor-de-uso; não riqueza, não valor-de-troca como valor-de-troca. A produção é, em vista disso, sempre subordinada a um dado

consumo, abastece a demanda e se expande apenas lentamente. (Marx, apud Mészáros, *ibid.*, p. 21)

Mas, com a separação entre “o caracol e sua concha”, isto é, com a afirmação da nova forma social, o quadro muda de figura, a relação entre produção e consumo se altera. Altera-se, por conseguinte, a taxa de utilização nos vários momentos do circuito que compõe a dinâmica sociometabólica. No contexto urbano do medievo tardio, a taxa de uso de um produto produzido artesanalmente tendia a ser alta, assim como relativamente baixo era o número de pessoas atraídas para o círculo do consumo. Por outro lado, no contexto do capital, com a transformação da força de trabalho em mercadoria, a forma que assume a atividade produtiva e reprodutiva traz modificações significativas para a taxa de uso. O que importa, agora, não é a satisfação de necessidades humanas, mas a reprodução ampliada do capital.

O uso de certas mercadorias pelos seus compradores, do ponto de vista do capital, pode ser máximo ou mínimo: não tem importância. Pois, como afirma Mészáros, citando Marx: “o valor-de-troca de uma mercadoria não aumenta se o seu valor-de-uso for completamente consumido e com maior proveito” (Marx, apud Mészáros, *ibid.*, p. 23). O mesmo se aplica, diz o filósofo húngaro, de maneira inversa. É por isso que

uma vez que a transação comercial tenha ocorrido, auto-evidenciando a “utilidade” da mercadoria em questão através do ato de venda, nada mais há com que se preocupar do ponto de vista do capital. De fato, quanto menos uma dada mercadoria é realmente usada e re-usada [...], enquanto a demanda efetiva do mesmo tipo de utilização é reproduzida com sucesso, melhor é do ponto de vista do capital: com isso tal *sub-utilização* produz a vendabilidade de outra peça de mercadoria. (*Ibid.*, p. 24)

Portanto, o que interessa para o capital é a sua reprodução mediante a produção e a venda da mercadoria. O capital é indiferente em relação ao que o comprador vai fazer com a mercadoria, como e quanto irá consumir dela, etc. *Mas*, diz Mészáros, *quanto menos uma dada mercadoria é usada ou reusada, melhor é para a reprodução do capital*, na medida em que essa sub-utilização retroalimenta o processo

de produção e de venda de novas peças de mercadorias, impulsionando, dessa forma, a dinâmica de todo o sistema. Ou seja, a *atividade produtiva*, dirigida pelo capital, passa a organizar um determinado tipo de uso, de acordo com as suas necessidades auto-expansivas.

Nesse sentido, o que é verdadeiramente vantajoso para a expansão do capital não é um incremento na taxa (ou na intensidade) com que uma mercadoria – por exemplo uma camisa – é usada, e sim, pelo contrário, o decréscimo de suas horas de uso diário. Pois, enquanto tal decréscimo for acompanhado por uma expansão adequada do poder aquisitivo da sociedade, isso cria a demanda por outra camisa. [...] De fato, esta tendência para reduzir a verdadeira taxa de uso tem sido precisamente um dos principais meios através dos quais o capital conseguiu atingir seu crescimento verdadeiramente incomensurável ao longo do desenvolvimento histórico. (Ibid., p. 24-5)

Daí ser o sistema do capital, segundo Mészáros, crescentemente *dissipador* em proporções cada vez maiores, pois é isso que, de fato, atende aos imperativos de *lucratividade* que movem as suas engrenagens mais profundas. Assim, assevera o filósofo húngaro:

Estas *práticas produtivas dúbias* [grifo nosso] são inseparáveis da taxa de uso decrescente, que só pode se tornar inteligível se relacionada com a separação forçada do “caracol de sua concha”. Uma vez que a estreita relação (não importa quão coercitiva na origem) do trabalhador com os meios de produção seja destruída pela alienação delas do trabalhador, as partes constituintes do processo de trabalho podem, e devem, seguir seu próprio curso de desenvolvimento auto-orientado, resultando finalmente no tipo de manifestações absurdas com as quais estamos todos familiarizados. (Ibid., p. 28)

Produção (e superprodução) e uso se inter-relacionam e se condicionam, aqui, dialeticamente, no processo auto-expansivo de reprodução do capital, calcado, como diz Mészáros baseado em Marx, na *alienação dos meios de produção do produtor*, meios de produção



esses que se convertem, justamente, em capital e passam a se opor às necessidades humanas, sobrepondo a elas as suas próprias necessidades.

Mészáros afirma que isso repercute efeitos na taxa de uso decrescente, não só das mercadorias, mas no que se refere ao “plano da utilização do próprio capital” (Ibid., p. 33). Isto é, de acordo com o filósofo húngaro, ocorreria, em virtude de sua própria dinâmica produtiva e auto-reprodutiva, uma “decrescente taxa de uso do capital” (Ibid., idem). Salvo engano de nossa parte, essa “decrescente taxa de uso do capital”, no contexto da argumentação do filósofo, deve ser entendida no sentido da *destrutividade* do próprio capital, inerente a sua própria dinâmica socio-reprodutiva. Ocorreria, assim, uma combinação de superprodução (com a realização da troca correspondente a essa superprodução) e sub-utilização, mas sub-utilização no sentido de *uso dissipador*.

Em relação a tais questões, vemos que Mészáros argumenta, aqui, primeiramente, no seguinte sentido:

Basta que recordemos a esse respeito a atual situação da indústria automobilística. Não somente porque muitas fábricas de automóveis, de médias a grandes, *desapareceram* [grifo nosso] nas três últimas décadas em todo o mundo, dos EUA à Inglaterra, França, Itália, Alemanha, etc., mas porque até mesmo indústrias comparativamente grandes e subsidiadas pelo Estado, como a British Leyland [...] e a Renault – tendo ambas encampado um número razoável de empresas de porte em seus tempos de expansão, usando a mesma racionalização da “economia de escala” – continuam a passar por dificuldades sérias, em função de sua aparente falta de habilidade crônica para se adaptarem às exigências produtivas da sempre crescente “economia de escala adequada”. (Ibid., p 33-4)

Portanto, é a esse *desaparecimento* de unidades produtivas de capital – desaparecimento, ou *destruição*, inerentes à própria dinâmica socio-reprodutiva do sistema – que Mészáros está se referindo quando fala em “decrescente taxa de uso do capital”, uma decrescente taxa de uso que é combinada, como se percebe pela passagem acima destacada, com as “exigências produtivas” do desenvolvimento econômico na

forma social vigente, orientadas pela sua inerente necessidade de “*superprodução crônica*” (Ibid., p. 37).

Salvo engano de nossa parte, o filósofo está combinando, em sua análise do contexto histórico atual do desenvolvimento do capital, partindo da relação dialética entre produção e uso, a *superprodução* e o *superconsumo* nas respectivas esferas da produção e do consumo, mas, dialeticamente expressas na forma de superprodução e superconsumo *dissipadores* – isto é, tal parece ser o sentido da *sub-utilização* a que o filósofo constantemente faz referência (Ibid., p. 38-9).

Daí Mészáros afirmar que “a tirania capitalista do *tempo mínimo* (autorizado pela produção) unida à taxa de uso decrescente (na esfera de cada um deles, produção e consumo) tem de prevalecer sem obstáculos” (Ibid., p. 39), e prevalecem até que algumas das contradições inerentes ao sistema sejam ativadas de tal forma que coloquem em questão a sua própria viabilidade como regulador do sociometabolismo humano.

Nesse contexto, o filósofo desenvolve suas ideias afirmando que a tendência à taxa de uso decrescente afeta as três dimensões fundamentais da produção e do consumo capitalistas: 1) bens e serviços; 2) instalações e maquinaria; 3) a própria força de trabalho. Em relação à primeira dimensão, a tendência se expressa na *crescente velocidade da circulação*, que, por sua vez, não elimina a tendência para a “crise de superprodução” (Ibid., p. 43). Isso apenas faz com que seja necessário, nas palavras de Mészáros,

divisar meios que possam *reduzir* a taxa pela qual qualquer tipo particular de mercadoria é usado, *encurtando* deliberadamente sua vida útil, a fim de tornar possível o lançamento de um contínuo suprimento de mercadorias superproduzidas no redemoinho da circulação acelerada. A “obsolescência planejada” em relação a “bens de consumo duráveis” produzidos em massa, a substituição, o abandono ou o aniquilamento deliberado de bens e serviços que oferecem um potencial de utilização intrinsecamente maior (por exemplo, o *transporte coletivo*) em favor daqueles nos quais a taxa de uso tende a ser muito menor, até mínima (como o automóvel particular) e que absorvem uma parte considerável do poder de compra da sociedade; a imposição artificial de capacidade produtiva quase que completamente

inusável (por exemplo, o “superdesperdício” de um complexo computador usado como “processador de texto”, num escritório onde uma simples máquina de escrever seria perfeitamente suficiente); o crescente desperdício resultante da introdução de tecnologia nova, contradizendo diretamente a alegada economia de recursos materiais (por exemplo, o informatizado “escritório desprovido de papel”, que consome cinco vezes mais papel); a “extinção” deliberada das habilidades e dos serviços de manutenção, para compelir os clientes a comprar dispendiosos produtos ou componentes novos, quando os objetos descartados poderiam facilmente ser consertados (por exemplo, compelir as pessoas a comprar sistemas completos de silenciosos para carros ao preço de 160 libras, em lugar de um serviço de solda de 10 libras, que seria perfeitamente indicado para o caso) etc., - tudo isso pertence a essa categoria, dominada pelos imperativos e determinações básicas para dissipativamente fazer decrescer as taxas de uso reais. (Ibid., p. 43-4)

A “cínica prática” da obsolescência planejada, do dizer de Mészáros, é, nesse contexto, adotada em larga medida. No entanto, ela não é completamente eficaz em resolver o problema da necessidade radical de dissipação em larga escala, por parte do sistema, de bens perfeitamente usáveis. Nesse caso, o capital precisa criar uma garantia muito mais segura, numa forma diretamente institucionalizável, para a necessária dissipação, em ampla escala, requerida pela dinâmica auto-expansiva da superprodução crônica.

Como afirma Mészáros, “essa garantia é proporcionada ao capital pelo surgimento e consolidação estatal do complexo militar-industrial, que *temporariamente* afasta várias das contradições mais importantes” (Ibid., p. 44-5). O complexo militar-industrial, segundo suas palavras,

apropria e dissipa recursos e fundos de capital excedente aparentemente ilimitados, sem se somar absolutamente aos problemas da realização e das pressões competitivas, como seria necessariamente no caso da expansão do capital

orientada para o consumo real. Ao mesmo tempo, o astronômico desperdício [...] encontra sua automática justificativa e legitimação no apelo da ideologia do “interesse nacional” e da “segurança nacional”, sob a ação combinada dos poderes legislativo, judiciário e executivo, em uníssono com os complexos militares-industriais correspondentes. (Ibid., p. 45)

Torna-se claro, nesse contexto, as razões da exigência de se produzir *guerras* em larga escala, que passa a ser uma necessidade intrínseca à dinâmica sociorreprodutiva do sistema do capital, fato que a história do século XX comprova em ampla medida.

Em relação à segunda dimensão da produção e circulação capitalistas mencionada por Mészáros, instalações e maquinaria, há complicações similares geradas pelo imperativo de expansão do sistema. A taxa de uso decrescente se expressa aqui na forma de dissipação crônica de instalações e maquinaria, “acoplada a uma pressão crescente para artificialmente encurtar o *ciclo de amortização* dos mesmos, a fim de se contrapor à própria tendência” (Ibid., idem). O *sucateamento de maquinário novo*, após um período de uso muito reduzido, exemplifica aquilo que o filósofo visa explicar.

Essa “desconcertante prática ‘produtiva’” (Ibid., p. 46) é realizada no intuito de substituir a maquinaria sucateada por algo “mais avançado”, e vem acompanhada da *ideologia* da “inovação tecnológica” como seu respaldo legitimador. De novo, aqui, o *Estado* desempenha um papel fundamental, tanto provendo as corporações com os fundos necessários para a renovação das instalações e seu desenvolvimento, quanto dando sustentação material, através de financiamento e organização direta, da assim chamada “pesquisas básica” e também da pesquisa de orientação tecnológica.

Em relação ao terceiro aspecto da produção e consumo capitalistas, o uso dissipador da força de trabalho, Mészáros afirma que esta é “a contradição potencialmente mais explosiva” (Ibid., p. 47) do sistema do capital. Aqui, a taxa de uso decrescente se expressa como *desemprego crescente*. Do ponto de vista do capital, trata-se de um problema desconcertante, na medida que ele enxerga o trabalhador não só como “fator de produção”, mas também como “consumidor de massa”. O capital deve, então, lidar com a contradição de precisar encontrar “consumidores de massa” de modo que isso seja capaz de se

combinar com a exigência de emprego de cada vez menos de trabalho vivo.

A esse respeito, o filósofo húngaro afirma que

esta é, de fato, a contradição antagônica e literalmente explosiva dessas duas necessidades fundamentais, porém irreconciliáveis do capital, que domina o discurso da moderna teoria econômica burguesa, oferecendo a “reconciliação” imaginária da contradição em tela pela reescritura de seus termos de referência e redefinição da substância de seus componentes, tendo por objetivo a racionalização ideológica. Consequentemente, a “ciência econômica” não só inventa “o Consumidor” como entidade independente, mas também invoca o capitalista como “o Produtor”, reduzindo assim ficticiamente o papel estratégico do trabalho a um mínimo irrelevante. Dessa maneira, a política econômica burguesa do século 20 simultaneamente reflete e legitima, de um modo invertido característico, a mais anti-social e desumanizante tendência do capital para a eliminação brutal do trabalho vivo do processo de trabalho. (Ibid., p. 49)

E, mais à frente, acrescenta:

Sob tais circunstâncias [isto é, quando as duas primeiras dimensões – bens e serviços e instalações e maquinaria – são absorvidas pelas contradições inerentes à taxa de uso decrescente], quando uma proporção cada vez maior de trabalho vivo se torna *força de trabalho supérflua* do ponto de vista do capital, a “ciência econômica” apologética subitamente descobre que a destituição de trabalho é um problema estrutural, e começa a falar de “*desemprego estrutural*”. O que esquece de acrescentar é, “simplesmente”, que desemprego em massa é *estrutural somente para o capital*, e não para o avanço do processo produtivo enquanto tal. A responsabilidade, desde que reconhecida, é obstinadamente lançada sobre os ombros do próprio “progresso tecnológico”, ao qual, naturalmente, ninguém pode

conscientemente se opor, exceto talvez em nome da utopia pessimista do pensamento liberal desencantado denominada “economia estável”. (Ibid., p. 50-1)

Essas coordenadas teóricas servem como base para a reflexão que Mészáros faz, em seguida, a respeito daquilo que denomina como *linha de menor resistência do capital* e suas transformações ao longo do desenvolvimento histórico. Essa teorização é entrelaçada com o tema do complexo militar-industrial, que passa a ser analisado em maior profundidade. Mais uma vez, o pressuposto assumido aqui é a “interação dialética entre produção e consumo”, que o filósofo húngaro busca, especialmente, nos *Grundrisse* de Marx<sup>5</sup>. Essa interação dialética, na dinâmica do movimento auto-reprodutivo e auto-expansivo do capital,

implica a necessidade, por parte do capital, de perseguir uma estratégia de “realização”, que não só supere as limitações imediatas da demanda flutuante do mercado, mas ao mesmo tempo tenha êxito também em se desembaraçar radicalmente das *restrições estruturais* do valor-de-uso enquanto atado à necessidade humana e ao consumo real. (Ibid., p. 59)

Frise-se: o movimento do capital, assentado na relação dialética entre produção e consumo, em razão das suas contradições internas irá perseguir uma “estratégia de realização” que não seja dependente da demanda flutuante do mercado e que não esteja atrelada às limitações do

---

<sup>5</sup> Uma citação de Marx, aqui, é ilustrativa do ponto sobre o qual a reflexão de Mészáros se assenta. Diz o filósofo alemão: “A produção de mais-valia relativa, isto é, a produção de mais-valia baseada no crescimento e desenvolvimento das forças produtivas, *exige a produção de um novo consumo*; exige que o *círculo de consumo* no interior da circulação se amplie, como previamente ocorreu com o círculo da produção. Primeiro, ampliação quantitativa do consumo existente; segundo, criação de *novas necessidades* pela propagação das já existentes por um amplo círculo; terceiro, produção de novas necessidades e descoberta e criação de novos valores-de-uso” (Marx, apud Mészáros, Ibid., p. 56). Mas por não estar submetida à satisfação das necessidades humanas e sim “ao imperativo abstrato da ‘realização’ do capital” (Ibid., idem), essa relação dialética entre produção e consumo revela-se extremamente contraditória e, assim, problemática para a viabilidade do sistema sociometabólico estabelecido.

valor de uso assentado sobre alguma necessidade humana. A realização do capital terá que se dar, em razão disso, sobre outra base, sobre uma demanda muito mais radicalmente determinada e sobre um “uso” para além de qualquer necessidade que se possa chamar de verdadeiramente humana. Uma vez conseguido isso, diz Mészáros, “o caminho está completamente aberto para *deslocar* muitas das contradições internas do capital” (Ibid., idem).

Essa dinâmica, explica Mészáros, pode perdurar por um período relativamente longo, mas tende a se saturar e a se confrontar com as dificuldades “para assegurar os recursos necessários para o crescimento cancerígeno e cada vez mais dissipador do padrão de produção” (Ibid., idem). Quando isso ocorre, diz o filósofo, verificamos uma mudança estrutural no sistema, a seu ver não plenamente prevista por Marx: a “transformação radical da *produção genuinamente orientada para o consumo em destruição*” (Ibid., idem). Afirma-se, assim, em larga escala, de modo generalizado, um “crescimento cancerígeno” (Ibid., idem), uma “produção-dissipadora” (Ibid., idem), que adota uma forma radical de desperdício, “isto é, a destruição direta de vastas quantidades de riqueza acumulada e de recursos elaborados - como meio dominante de ordenação do capital superproduzido” (Ibid., p. 60).

Dessa forma, em dado estágio do desenvolvimento do capital, diz Mészáros, *consumo e destruição* se tornam *equivalentes funcionais* para o “perverso processo de ‘realização’ capitalista” (Ibid., idem), ainda que, na prática, verifique-se uma articulação desse processo com o “consumo normal”, isto é, o consumo de valores de uso correspondentes a necessidades humanas. Mas a tendência preconizada pelo capital, afirma o filósofo húngaro, é que essa articulação varie cada vez mais em favor do polo do consumo destrutivo – ou “pseudoconsumo destrutivo” (Ibid., idem), como ele também designa esse processo -, como observado, ao longo do século XX, nos países capitalistas dominantes<sup>6</sup>.

Nesse ponto da reflexão de Mészáros, a influência teórica e política de Rosa Luxemburgo é decisiva. Foi ela, segundo o filósofo, “quem primeiro assinalou antes da eclosão da primeira guerra mundial, em 1913, as grandes vantagens da produção militarista para a acumulação e a expansão capitalistas” (Ibid., ibid.). É bastante

---

<sup>6</sup> Por isso, Mészáros dirá, mais à frente, que, nas condições atuais, “o objetivo e o princípio orientador da produção vêm a ser: como assegurar a *máxima* expansão possível (e a correspondente lucratividade) na base de uma taxa de uso *mínima*, que mantenha a *continuidade* da reprodução ampliada?” (Ibid., p. 72).

significativa, nesse contexto, a passagem citada por Mészáros de *A acumulação do capital*, de autoria da célebre dirigente revolucionária comunista. Diz ela, referindo-se ao papel do militarismo no interior da dinâmica socioreprodutiva do capital:

Na forma de contratos governamentais para suprimentos militares o poder de compra disperso dos consumidores é concentrado em grandes quantidades e, livre das *extravagâncias e flutuações subjetivas do consumo pessoal*, ele adquire quase *regularidade automática e crescimento rítmico*. O próprio capital basicamente controla este movimento rítmico e automático da produção militar através da legislação e da imprensa, cuja função é moldar a assim chamada “opinião pública”. É por isso que esta área particular da acumulação capitalista parece capaz a princípio de uma *expansão infinita*. Todos os outros esforços para expandir o mercado e estabelecer as bases operacionais do capital dependem largamente de fatores históricos, sociais e políticos, que estão além do controle do capital, ao passo que a produção para o militarismo representa um campo cuja *expansão progressiva e regular* parece primariamente determinada pelo *próprio capital*. (Luxemburgo, apud Mészáros, *ibid.*, p. 60-1)

Mészáros endossa tal reflexão sobre a *produção-militarista*, mas sublinha que, desde o tempo de Rosa Luxemburgo até os nossos dias, essa dinâmica engendrou uma mudança qualitativa, isto é, não haveria somente uma *produção-militarista*, mas um “*complexo militar-industrial*”, que tem uma relação com o *Estado capitalista* mais ricamente determinada. É por isso que, segundo o filósofo húngaro, apesar de as determinações básicas permanecerem as mesmas no que toca à realização do capital, “a sua implementação assume agora uma forma consideravelmente mais avançada - isto é, economicamente mais flexível e dinâmica, assim como ideologicamente menos transparente e por isso politicamente menos vulnerável” (*Ibid.*, p. 61).

A questão da *linha de menor resistência do capital* se insere nesse contexto argumentativo. A *linha de menor resistência* diz respeito ao movimento do capital de perseguir a melhor estratégia, ou o caminho



mais viável, para a sua realização. Por exemplo: se, diante de uma grave crise, o capital

encontra um *equivalente funcional* capitalisticamente mais viável ou fácil para o curso da ação, que suas próprias determinações materiais iriam prediar de modo diferente (“diferente” significando a expansão da produção correspondendo ao desenvolvimento da “rica necessidade humana”, como descrita por Marx), ele está fadado a optar por aquele que mais obviamente está de acordo com sua configuração estrutural geral, mantendo o controle que já exerce, em vez de perseguir alguma estratégia alternativa que pudesse exigir o afastamento de práticas bem estabelecidas<sup>7</sup>. (Ibid, p. 62)

De acordo com Mészáros, quando a linha de menor resistência se mostra incapaz de atender por mais tempo às necessidades do desenvolvimento capitalista, somente aí é que “são buscadas alternativas a fim de *deslocar* as contradições subjacentes e, assim, prevenir a ativação das potencialidades liberadoras inerentes à ‘socialização da produção’ tão esperançosamente contemplada por Marx” (1989, p. 63). Em outras, palavras, o filósofo húngaro está dizendo que, em razão das próprias contradições internas do sistema, e em especial das determinações efetivadas pela luta de classes, o capital pode redefinir a sua linha de menor resistência<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Em *Para além do capital*, encontramos um comentário que ajuda a esclarecer a referida passagem a respeito da *linha de menor resistência*. Diz Mészáros: “O modo de controle sociometabólico do capital estabelecido tem duas vantagens principais, apesar de suas contradições. A primeira é a *inércia* maciça das estruturas prevaletentes que empurra tudo no sentido da ‘linha de menor resistência’. A segunda é que o único sujeito social capaz de assumir o desafio, o trabalho em sua ‘imediatez’ (isto é, em seu modo estabelecido de reprodução), também está inserido no círculo vicioso da ‘linha de menor resistência’, subsumido e dominado pelas relações produtivas e distributivas do sistema do capital” (2002, p. 943). É essa *inércia maciça das estruturas prevaletentes*, portanto, que se expressa na linha de menor resistência, na qual não só o capital, mas também o trabalho estão inseridos.

<sup>8</sup> Essa redefinição da linha de menor resistência do capital é discutida por Mészáros, entre outros aspectos, no que toca à relação centro-periferia do sistema, um tema que por sua vez envolve as questões da *mais-valia absoluta* e

Segundo se depreende do ensaio de Mészáros, é uma alteração significativa da linha de menor resistência do capital que resulta no desenvolvimento do atual complexo militar-industrial e seu papel-chave na dinâmica sociometabólica do sistema. O complexo militar-industrial é, segundo o filósofo húngaro, a mediação que permite “combinar máxima expansão possível com taxa de uso decrescente mínima” (Ibid., p. 73), e que surgiu no desenvolvimento histórico do capital “após uma série de tentativas falidas em lidar com os problemas da superprodução de modo menos dissipador depois da crise econômica mundial de 1929/33” (Ibid., p. 73).

Apesar de os passos iniciais para o desenvolvimento desse complexo já estarem presentes nos primeiros anos do século XX, diz Mészáros, a sua adoção geral só aconteceu depois da Segunda Guerra Mundial, sendo os Estados Unidos o lócus onde exerceu e exerce desde então a posição dominante, sem deixar de estabelecer conexões com o mundo todo<sup>9</sup>. Nesse sentido, ao falar da “estreita conexão entre as

---

da *mais-valia relativa*. Infelizmente, não podemos nos alongar aqui sobre este tema. Ver, a esse respeito, as reflexões contidas entre as páginas 63 e 73 e 87 e seguintes de *Produção destrutiva e Estado capitalista*.

<sup>9</sup> Em um importante estudo sobre a política externa norte-americana no contexto do segundo pós-guerra, Perry Anderson revela, entre outras coisas, a formação nesse período de “mais de setecentas bases estadunidenses no mundo” que lhe possibilita “policar o mundo” com a ajuda de instituições como a CIA, “cujo tamanho permanece um segredo, embora tenha crescido exponencialmente desde que foi fundada, em 1949, e cujo orçamento aumentou mais de dez vezes desde os dias de Kennedy – 4 bilhões de dólares em 1963, 44 bilhões em 2005, em valores constantes [e que] é na prática um exército particular à disposição do presidente” (2015, p. 130-1). O historiador inglês ainda assinala características fundamentais daquilo que chama de “império global” dos EUA: “Forças Especiais em mais de cem países ao redor do mundo; orçamento militar maior que o de todas as outras grandes potências combinadas; aparatos tentaculares de infiltração, espionagem e vigilância; pessoal de seguranças nacionais ramificado; e, por último, mas não menos importante, um *establishment* intelectual dedicado a revisão, refino, ampliação e atualização das tarefas da grande estratégia, de uma qualidade e produtividade maiores do que as de qualquer contraparte preocupada com assuntos domésticos – como poderia se esperar que tudo isso encolhesse mais uma vez às máximas magras de 1945? A Guerra Fria havia terminado, mas o dia de um gendarme nunca termina. Seguiram-se mais expedições do que nunca; mais armas avançadas foram lançadas; mais bases foram adicionadas à cadeia destas; mais doutrinas de intervenção de longo alcance foram desenvolvidas” (Ibid., p. 134). Ao fim de seu estudo, Anderson sintetiza suas ideias, apresentando algumas cifras que

economias de todos os países capitalistas ocidentais e os Estados Unidos” (Ibid., p. 76), o filósofo húngaro salienta que “este é o fator mais significativo para avaliar o verdadeiro peso e importância do complexo militar-industrial para o contínuo funcionamento ‘saudável’ do capital global” (Ibid., idem). E, em seguida, complementa:

Dado que a economia, de longe a mais ampla e dinâmica do mundo ocidental – a dos Estados Unidos –, é sustentada em sua constante expansão, ao longo de todo o período do pós-guerra, por orçamentos astronômicos de defesa (apesar da ameaçadora dívida interna e externa dos EUA em constante crescimento). Ocorre que todas as sociedades capitalistas avançadas são profundamente dependentes, para sustentar os níveis de produção existentes em seus próprios países, do mercado em expansão dos Estados Unidos, que, por sua vez, é impensável sem que garanta astronômicos orçamentos (e déficits) de defesa, sobre os quais a dinâmica expansionista da economia americana como um todo fortemente se apoia. [...] Desta maneira, mesmo no caso dos países em que a participação *direta* do complexo militar-industrial local na economia nacional é relativamente pequena (comparada a dos Estados Unidos e pouco mais), a contínua expansão produtiva das economias nacionais concernentes

---

envolvem o complexo-militar desenvolvido pelos EUA: “Para Washington, em longo prazo, os dois teatros de operações onde os interesses mais profundos e abrangentes estão em jogo são mais importantes do que essas escaramuças às margens da União Europeia. O primeiro deles é o *econômico* [grifo nosso]. Para o capitalismo global como um todo, ainda não há saída à vista da lógica do excesso de capacidade produtiva em relação à fraca demanda dependente de endividamento. Mas, dentro desse sistema, o complexo Tesouro-Wall Street continua a controlar as alavancas diplomáticas e monetárias. [...] O segundo teatro de operações é *militar* [grifo nosso]. Neste, largamente despercebidos, com uma melhoria dramática na variedade e precisão do seu arsenal nuclear, os Estados Unidos recuperam a superioridade estratégica absoluta em armas de destruição em massa de que desfrutaram por um período após a Segunda Guerra Mundial. Em uma nova iniciativa representativa, Obama lançou uma ‘onda de âmbito nacional de revitalização atômica que inclui planos para uma nova geração de portadores de armas nucleares’, a um *custo estimado em até um trilhão de dólares* [grifo nosso]” (Ibid., p. 219-20).

não pode ser separada da importância global da produção militarista no sentido que acabamos de descrever, tendo em vista sua evidente e irremediável dependência da economia norte-americana e o preponderante complexo militar-industrial no interior desta. (Ibid., p. 76-7)

A inovação levada a cabo pelo complexo militar-industrial é, como dissemos, a supressão da distinção entre *consumo* e *destruição*. De acordo com o filósofo húngaro, tal novidade “oferece uma solução radical para uma contradição inerente à autocolocação do valor como tal em todas as suas formas, ainda que só se torne aguda nas condições do capitalismo contemporâneo” (Ibid., p. 77). Esta contradição está relacionada com as *barreiras* postas para o movimento auto-expansivo do sistema, que necessitam ser transpostas a qualquer custo, “se o valor como uma força operacional independente tenha que realizar a si mesmo de acordo com as determinações intrínsecas de sua natureza” (Ibid., p. 78).

Nesse contexto, diz Mészáros, o problema enfrentado para o processo de produção e reprodução do capital é duplo: em primeiro lugar, esse problema tem a ver com os recursos limitados da sociedade e com a necessidade de legitimar sua alocação de acordo com as exigências destrutivas do sistema. E, em segundo lugar, relaciona-se com a constituição do próprio *consumidor*, “ou seja, a todas as *limitações* naturais, culturais e sócio-econômicas de seus *apetites*” (Ibid., p. 78). De acordo com o filósofo húngaro, o complexo militar-industrial consegue enfrentar e vencer *ambas as restrições*, organizando a produção de modo a promover uma dissipação ilimitada de recursos e removendo a necessidade do “consumo real” (Ibid., p. 79):

Em outras palavras, aloca uma parte massiva e sempre crescente dos recursos materiais e humanos da sociedade a uma forma de produção parasitária e *autofágica*, que está tão radicalmente divorciada, em verdade oposta, da efetiva necessidade humana e seu consumo correspondente, que pode visualizar como seu fim último e *racional* até mesmo a total destruição da humanidade. (Ibid., idem)

Essa situação leva ao problema da *legitimação* das práticas produtivas e destrutivas exigidas para o desenvolvimento do sistema.

Para esta e outras funções, o *Estado capitalista*, diz Mészáros, assume um papel de protagonista. Depois do segundo pós-guerra, as transformações das estruturas produtivas, realinhadas paralelamente com o Estado, fizeram com que “a própria Nação” corporificasse em si uma fusão de produtor/comprador/consumidor, política e ideologicamente legitimada, de acordo com as necessidades expansivas do complexo sociometabólico do capital.

Esta é, como sublinha o filósofo húngaro, “outra inovação fundamental do complexo militar-industrial” (Ibid., p. 86), pois, “somente ‘a Nação’ poderia assegurar a satisfação da dupla exigência de proporcionar, de um lado, um fundo inexaurível, tornando possível a auto-reprodução ampliada do capital, e, por outro, um fosso sem fundo que tragasse todo o desperdício resultante” (Ibid., idem). Nesse contexto, a produção se organiza no sentido de garantir sua realização através do consumo por meio da destruição, donde “os obstáculos para a necessária racionalização político-ideológica e legitimação de tais mudanças podem ser prontamente desmantelados, através da manipulação da ‘opinião pública’ e o controle combinado dos meios de comunicação de massa pelos interesses dominantes e pelo Estado capitalista”<sup>10</sup> (Ibid., p. 88-9).

Mészáros afirma que a ativação dos mecanismos de destruição – o filósofo chega mesmo a usar o termo “*meios de destruição*” (Ibid., p. 86) – para solucionar suas contradições imanentes não é algo novo para o capital. Ao contrário, é justamente essa a maneira que o sistema tem usado para superar as suas crises cíclicas e periódicas: “destruindo sem cerimônia unidades de capital excedentes e não mais viáveis, incrementando convenientemente deste modo a concentração e a centralização do capital, reconstituindo dessa maneira a rentabilidade do capital social total” (Ibid., p. 89). No entanto, no contexto pós-Segunda Guerra Mundial, há um elemento qualitativamente novo nessa dinâmica

---

<sup>10</sup> Mészáros dirá que, em nosso tempo, o Estado do capital precisa “assumir um papel intervencionista direto em *todos os planos* da vida social em escala monumental. Pois sem tal *intervenção direta*, no processo metabólico social, não mais em situações de emergência, mas em *base contínua*, o extremo desperdício do sistema capitalista contemporâneo não pode ter mantida sua existência” (Ibid., p. 104). Talvez tenha sido pensando nessas novas características do sistema do capital, a sua extrema destrutividade, que o filósofo francês Daniel Bensaïd tenha afirmado que “o capital, que ainda ensaiava os primeiros delitos quando [Marx] traçou o seu retrato falado, tornou-se hoje um *social killer* adulto que devasta todo o planeta” (2013, p. 7).

sociometabólica que emprega radicalmente o complexo militar-industrial:

A inovação [...] é que agora a prática originária – que atendia às exigências excepcionais e emergenciais das crises – foi *generalizada* e tornou-se o *modelo de normalidade* para a vida cotidiana de todo o sistema orientado no sentido da produção para a destruição como procedimento corrente, em conformidade com a lei tendencial da taxa de uso decrescente, capaz de se aproximar, teoricamente, do *índice zero*. (Ibid., idem)

É esta nova “normalidade” do sistema que o habilita a *deslocar* (mas não *eliminar*) a sua contradição fundamental, a *superprodução*, pois,

graças à habilidade do complexo militar-industrial para *impor* suas necessidades à sociedade, o antigo pensamento veleitário da economia política burguesa – a pretendida identidade entre oferta e demanda – é, *por ora*, realizada manipuladoramente no interior de sua estrutura. [...] [Dessa forma] o que os economistas políticos só puderam sonhar, agora é implementado com sucesso *por decreto* do todo-poderoso complexo militar-industrial, agindo em uníssono com o Estado capitalista. (Ibid., p. 89-90)

Tais mudanças permitem ao capital “manejar as determinações objetivas do desenvolvimento socioeconômico” (ibid., p. 91), incluindo aí a relação dialética existente entre produção e consumo. Os “mecanismos de destruição”, determinados pela dinâmica da *produção destrutiva*, diz Mészáros, compõem agora a linha de menor resistência do capital.

Chega-se, assim, ao contexto histórico que o filósofo denomina de *Continuum Depresso* – isto é, um continuum depressivo -, caracterizado pela *administração das crises* (que não mais necessariamente tomam a forma de “grandes tempestades”) e a *auto-reprodução destrutiva do capital*. Aqui, segundo suas palavras, “a elaboração e o aperfeiçoamento dos métodos de ‘administração das crises’ emergem em resposta direta às pressões de uma crise em

aprofundamento” (Ibid., p. 96). É essa nova “habilidade” desenvolvida – que combina institucionalizadamente superprodução e subutilização, no sentido anteriormente descrito - que possibilita ao sistema afastar, *por enquanto*, os “colapsos espetaculares do passado”, como o da quebra da Bolsa de Nova York em 1929.

Mas, diz Mészáros, utilizando-se de tais artifícios, o capital não elimina suas crises, mas as “estende”, “tanto no sentido *temporal*, como no que diz respeito à sua localização estrutural no conjunto global” (Ibid., p. 97). E complementa afirmando que, nessa situação, enquanto o capital e seu Estado tiverem sucesso na imposição de seus interesses, “não haverá grandes tempestades a intervalos razoavelmente distantes, mas precipitações de frequência e intensidade crescentes por todo lugar” (Ibid., p. 98).

Desse modo, o antigo fato “anormal” (no sentido de esporádico em razão da sua periodicidade) da erupção de crises cíclicas, intercaladas com períodos mais ou menos longos de crescimento e desenvolvimento econômico, se converte, nas condições atuais, em algo “normal” no sentido de que se tornam mais frequentes, ainda que não atinjam a profundidade de uma grande depressão, como a do final dos anos 1920. Nesse contexto, assinala o filósofo, de forma esclarecedora:

Seria, contudo, um grande erro interpretar a ausência de flutuações extremas ou de tempestades de súbita irrupção como a evidência de um desenvolvimento saudável e sustentado, mais do que como a representação de um *continuum depressivo*, que exhibe as características de uma crise *cumulativa, endêmica*, mais ou menos *permanente e crônica*, com a perspectiva última de uma *crise estrutural* cada vez mais profunda. (Ibid., p. 98)

Note-se, então, que o *continuum depressivo* de que fala Mészáros, e que entra na definição da *crise estrutural*, não elimina as “precipitações de frequência e intensidade crescentes por todo lugar”, mas as torna cada vez mais “normais” – porque conscientemente produzidas, geridas, administradas -, próximas em relação umas às outras no tempo e no espaço, a ponto de se tornarem cumulativas e endêmicas, uma crise “mais ou menos *permanente e crônica*” e tendo como momento predominante a dinâmica socio-reprodutiva comandada

pela produção destrutiva em articulação visceral com o Estado capitalista<sup>11</sup>. Daí que, afirma o filósofo,

a antiga “*anormalidade*” das crises - que se alternava com períodos mais longos de ininterrupto crescimento e desenvolvimento produtivo – sob as condições atuais pode se converter em doses diárias menores na *normalidade* do “capitalismo organizado”. De fato, os picos das historicamente bem conhecidas *crises periódicas* do capital podem ser – *em princípio* – substituídas por um padrão linear de movimento.<sup>12</sup> (Ibid., idem)

---

<sup>11</sup> Por exemplo, entre os anos que vão de 1945 a 2015 ocorreram onze crises cíclicas, segundo alguns autores – compondo uma média de uma crise cíclica para cada período de mais ou menos sete anos -, e quatorze crises cíclicas, segundo outros – compondo um número de anos menor ainda correspondente a cada período cíclico do capital. Mais informações sobre isto no *Apêndice* do presente texto.

<sup>12</sup> Mézáros está, com essa formulação, efetivando uma síntese entre a teoria das crises cíclicas e sua teoria da crise estrutural. Mais tarde, com efeito, quando da ocasião da grande crise econômica de 2008, numa passagem que acreditamos respaldar essa nossa interpretação, o filósofo afirmará: “Agora não me entendam mal quando digo que não temos uma crise capitalista habitual, porque capitalismo e crise são sinônimos. Marx disse isso muitas vezes. Mas ele estava a falar acerca de uma crise muito diferente. Estava a falar acerca de crises conjunturais, cíclicas. O capitalismo tem crises regularmente. Marx utilizou mesmo a expressão: estas crises descarregam-se numa tempestade. Então estamos de volta ao normal, por assim dizer. Um bocado de capital excedente é destruído, e pode-se começar todo o jogo outra vez, até que se atinja um ponto de super-acumulação, e então uma nova descarga torna-se necessária. É isto que temos estado a viver. *Agora, o nosso grande privilégio, se se quiser, é que temos ambas. Temos tanto a crise cíclica, conjuntural, como esta profunda e sempre em aprofundamento crise estrutural de todo o sistema, o sistema total do capital [grifo nosso]*” (2008). E, semelhantemente, em uma entrevista dada um ano depois, Mézáros voltou a afirmar: “*A ocorrência de crises cíclicas periódicas continua sendo marca do desenvolvimento capitalista conjuntural, e continuará sendo enquanto o capitalismo sobreviver. Mas na nossa época histórica, há um tipo muito mais fundamental de crise, que se combina com crises capitalistas cíclicas, que afeta todas as formas concebíveis do sistema do capital enquanto tal, não somente o capitalismo. A crise estrutural se faz valer ativamente os limites absolutos do capital como modo de reprodução social metabólica [grifo nosso]*” (2009). Portanto, podemos verificar que o conceito da presente crise



---

estrutural não só *não elimina* o conceito de crise cíclica como *o engloba*. Portanto, engloba o conceito de *valorização do valor*, definido por Marx (2013), com as suas respectivas premissas e desdobramentos teóricos. O estudioso Rodrigo de Souza Dantas viu bem que, para Mészáros, “a crise estrutural do sistema global do capital [é] pontuada por crises de superprodução cada vez mais agudas e frequentes” (2011, p. 135). Por tal razão, isto é, pelo fato de o filósofo combinar, em sua teorização, a teoria das crises cíclicas com a teoria da crise estrutural, somos levados a discordar de alguns intérpretes, tanto simpáticos quanto “críticos”, em relação à obra de Mészáros. No primeiro grupo, situamos a leitura de Sérgio Lessa, que, pressupondo estar sendo fiel ao pensamento do filósofo húngaro e acreditando que vivemos atualmente uma crise estrutural, afirma que “ao chegarmos em meados da década de 1970, a abundância elevou-se a tal nível que as crises não conseguem, mesmo momentaneamente, superá-la. A crise torna-se um *continuum* e o *desenvolvimento das forças produtivas torna-se cada vez mais impossível* [grifo nosso]” (2015, p. 482). Não acreditamos que a obra de Mészáros dê margem a esse tipo de interpretação. Nossa opinião vai no sentido oposto: existe, sim, o desenvolvimento das forças produtivas (se não, como se desencadeariam a superprodução de capital e as crises cíclicas de que fala Mészáros?); o que ocorre, de fato, é que esse desenvolvimento das forças produtivas é estruturalmente *subordinado* à dinâmica da *produção destrutiva* do capital. No campo dos autores “críticos”, situamos a obra do economista José Martins que, citando exatamente as mesmas passagens que destacamos acima, conclui que o que Mészáros estaria dizendo, com seu conceito de crise estrutural, seria o seguinte: “Para fazer a mesma manobra de negação das crises periódicas de superprodução de capital no período pós-guerra, outros partidários do ‘*declinismo*’ econômico afirmam [...] que os mecanismos de controle do mercado são muito mais poderosos agora do que no passado. Com essa inversão de seus próprios pressupostos, eles podem então abolir por telepatia as crises periódicas em geral e colocar no seu lugar a ideia de um burocrático e monótono ‘*padrão linear de movimento*’, um ‘*continuum depressivo*’, uma ‘*crise permanente*’ que se perde no horizonte” (2005, p. 25). Essa “leitura” de Mészáros, como é amplamente demonstrado por nossa argumentação, parte de premissas equivocadas: as de que o autor húngaro estaria pretendendo *negar* (por telepatia...) as crises periódicas de superprodução de capital no período pós-Segunda Guerra, e conseqüentemente afirmar um “declinismo econômico”, sendo que nisto é que consistiria o “continuum depressivo” de que fala Mészáros. Acreditamos que o leitor paciente e capaz de dar um trato não vulgar à obra de Mészáros, possivelmente chegará a uma conclusão diversa. Como procuramos assinalar, o conceito de “crise estrutural” não nega o conceito de crise cíclica, mas o incorpora dialeticamente. Não significa queda ininterrupta e não retomada da produção, da produtividade, do lucro, etc. Não significa o não desenvolvimento das forças produtivas. Significa, isto sim, um contexto

---

histórico em que a auto-reprodução do capital toma a forma da produção destrutiva (“crescimento cancerígeno”), o que só pode ser entendido levando-se em conta o uso específico que o capital faz da taxa de uso decrescente, do complexo militar-industrial como momento predominante da dinâmica auto-reprodutiva do sistema, do Estado capitalista (que passa a ter novas determinações no atual contexto), e levando-se em conta especialmente *o papel que os EUA têm dentro do sistema mundial do capital* (daí o conceito de *imperialismo* de Mészáros, que buscaremos analisar mais à frente). É a síntese desses fatores, entre outros, que confere o significado concreto do conceito de *crise estrutural*. A conjunção desses fatores faz com que a *produção destrutiva* – organizada pelo capital via complexo militar-industrial e Estado capitalista (em especial o dos EUA) – auxilie, como momento predominante da dinâmica sociometabólica, a administração da *destruição produtiva* inerente às crises cíclicas de superprodução do capital, agora mais estendidas temporal e espacialmente. Ou seja, ao invés de o capital “esperar” o momento do ciclo que corresponderia à destruição de capital constante e variável, ele primeiro *destrói*, mediante os múltiplos tipos de ação possível ao complexo militar industrial e ao Estado, fazendo com que a “destruição produtiva” ocorra apenas na esteira desse processo mais amplo. Talvez se possa interpretar as ações militares perpetradas na Síria sob a batuta dos EUA um exemplo do que afirmamos. A esse respeito, o jornalista John Pilger escreveu, em 2013 – ou seja, quando, ao que sabemos, nenhum analista apontava sinais de qualquer “crise cíclica” do capital -, o seguinte: “Com a Al-Qaida agora entre os seus aliados, e os golpistas armados pelos EUA seguros no Cairo, os EUA pretendem esmagar os últimos estados independentes no Médio Oriente. A Síria primeiro, a seguir o Irão. ‘Esta operação [na Síria]’, disse em Junho o antigo ministro francês dos Negócios Estrangeiros, Roland Dumas, ‘remete-nos a tempos distantes. Ela foi preparada, pré-concebida e planeada’. [...] Sob o ‘fraco’ Obama, o militarismo ascendeu talvez como nunca antes. Sem um único tanque sobre o relvado da Casa Branca, verificou-se um golpe militar em Washington. Em 2008, enquanto seus devotos liberais secavam os olhos, Obama aceitou todo o Pentágono do seu antecessor, George Bush: suas guerras e crimes de guerra. Quando a constituição é substituída por um emergente estado policial, aqueles que destruíram o Iraque com pavor e choque, e acumularam montanhas de escombros no Afeganistão e reduziram a Líbia a um pesadelo hobbesiano, estão a dominar toda a administração estado-unidense” (2003). Ademais, quando Mészáros usa – uma única vez em sua obra – o termo “padrão linear de movimento”, *possivelmente* ele está se referindo à diminuição de tempo verificado entre o intervalo das crises cíclicas e periódicas, que se tornariam mais “cotidianas”, ou “normais”, dentro do sistema do capital, em seu movimento combinado de administração das crises e auto-reprodução destrutiva.

No entanto, continua ele, “os limites do capital permanecem estruturalmente intranscendíveis e suas contradições *basicamente explosivas*, não obstante o recorde da sociedade de mercadorias, no pós-guerra, em superar *temporariamente* esses limites, bem como em ‘difundir’ e desengatilhar as contradições” (Ibid, p. 99). Esses limites e essas contradições explosivas do capital serão analisadas de modo mais aprofundado e exaustivo por Mészáros em seu grande livro *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*.

\*

Fica demonstrado, dessa forma, que, para Mészáros, o conceito de crise estrutural do capital não nega o conceito de crise cíclica. Ressalte-se, aqui, que tais informações têm uma importância tremenda para o entendimento de como o filósofo húngaro entende o capital<sup>13</sup>. Se as crises cíclicas permanecem em vigência concomitantemente à crise estrutural, isso significa que essas crises são crises de superprodução de capital.

Efetiva-se aí a queda da taxa de lucro e de acumulação provocada pelo desenvolvimento das forças produtivas, que gera o aumento da produtividade – produção de uma grande quantidade de valores de uso com uma quantidade relativa menor de valor - e a utilização relativamente menor da força de trabalho no processo de produção de capital.

Portanto, ao estabelecer que as crises cíclicas continuam a ocorrer no interior da crise estrutural, Mészáros está retomando a seu modo a concepção de capital como processo ininterrupto de *valorização do valor*, tal como descrito por Marx em *O Capital*:

Ao transformar o dinheiro em mercadorias, que servem de matérias para a criação de novos produtos ou como fatores do processo de trabalho, ao incorporar força viva de trabalho à sua objetividade morta, o capitalista transforma o valor – o trabalho passado, objetivado, morto – em capital, em valor que se autovaloriza, um

---

<sup>13</sup> Não por acaso, o ensaio *Produção destrutiva e Estado capitalista*, de 1989, será integrado – salvo engano de nossa parte, sem alterações na substância do argumento -, em 1995, ao corpo do texto de *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*.

monstro vivo que se põe a “trabalhar” como se seu corpo estivesse possuído de amor. (2013, p. 271)

*Valor*, para Marx, como de resto também para Mészáros, é “trabalho humano abstrato” (Ibid., p. 116) ou quantidade de tempo de trabalho socialmente necessário:

É apenas a quantidade de trabalho socialmente necessário ou o tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de um valor de uso que determina a grandeza de seu valor. [...] Mercadorias em que estão contidas quantidades iguais de trabalho ou que podem ser produzidas no mesmo tempo de trabalho têm a mesma grandeza de valor. O valor de uma mercadoria está para o valor de qualquer outra mercadoria assim como o tempo de trabalho necessário para a produção de uma está para o tempo de trabalho necessário para a produção de outra. “Como valores, todas as mercadorias são apenas medidas determinadas de tempo de trabalho cristalizado.” (Ibid., p. 117)

A valorização do valor depende da compra, por parte do capitalista, e da venda, por parte do trabalhador, da mercadoria força de trabalho. É a força de trabalho que, articulada aos meios de produção no processo de produção de capital, produz a mais-valia e a valorização do valor. A mais-valia é o valor produzido a mais pela força de trabalho em relação ao que ela vale. A valorização do valor é a articulação do processo de trabalho e do processo de valorização.

Nesse processo, a força de trabalho cria o valor novo e transfere o valor contido nos meios de produção para os valores de uso que ela mesma cria. As condições para que esse processo ocorra são, entre outras, a propriedade privada dos meios de produção por parte do capitalista e a existência de indivíduos sociais livres, desprovidos da propriedade de meios de produção e possuidores apenas de sua força de trabalho como mercadoria a ser vendida em troca de salário. A força de trabalho, portanto, é a mercadoria principal da qual depende o processo de produção e reprodução do capital.

Em suma, a crise estrutural envolve, entre outras coisas, produção de valor, de mais-valor e a valorização do valor (capital).

Envolve o desenvolvimento das forças produtivas, o aumento da produtividade, a combinação de mais-valia absoluta e relativa, a elevação da composição orgânica do capital, a superprodução de capital e a “destruição produtiva” de capital constante e variável como meio usado pelo capital para recuperar a taxa de lucro. Estes são alguns dos elementos que podem ser apreendidos da teoria de que as crises cíclicas continuam a ocorrer em concomitância à crise estrutural do capital.

Devemos, agora, deixar momentaneamente essas informações em suspenso e passar ao estudo de outra obra de Mészáros importante para a compreensão de sua forma de abordar o pensamento de Marx e de teorizar a respeito do ser do capital.



### 30 ESPÍRITO DA OBRA: ONTOLOGIA, POLÍTICA E TEORIA DA ALIENAÇÃO EM MARX

*Um espectro ronda... o espectro do comunismo.*

Marx e Engels, *Manifesto Comunista*

*O conceito de alienação é um pilar de importância fundamental para o sistema marxiano como um todo, e não apenas um tijolo dele. Abandoná-lo, ou traduzi-lo unilateralmente, equivaleria, portanto, a nada menos do que a demolição total do próprio edifício, e quem sabe a reconstrução de apenas a sua chaminé. Não há dúvidas de que algumas pessoas estiveram – ou ainda estão – empenhadas em tais operações, tentando construir suas teorias “científicas” com base em escombros decorados com terminologia marxista. A questão é que os seus esforços não devem ser confundidos com a própria teoria de Marx.*

Mészáros, *A teoria da alienação em Marx*

Acreditamos que *A teoria da alienação em Marx*, de István Mészáros, é um livro onde a concepção do filósofo húngaro sobre o *espírito da obra de Marx* se evidencia de maneira privilegiada. Tal é a justificativa para que esse escrito seja, aqui, analisado. A referida produção, lançada em 1970, mas escrita durante os anos que vão de 1959 a 1969, apresenta o fundamental daquilo que Mészáros apreende de Marx em termos, especialmente, de ontologia e política<sup>14</sup>. Cumpre analisarmos passo a passo as ideias que o filósofo aí delinea para, nos momentos posteriores desta pesquisa, articularmos isso com sua

---

<sup>14</sup> Mas não só. Como veremos em seguida, Mészáros também apreende e desenvolve criativamente aspectos econômicos, morais, estéticos e educacionais da teoria da alienação em Marx.

formulação teórica mais complexa e detalhada acerca do sistema do capital.

Claro está que o referido estudo de Mészáros centra-se no famoso texto de Marx conhecido como *Manuscritos econômico-filosóficos* (ou *Manuscritos de Paris*) e tem no conceito de *superação da auto-alienação do trabalho* o seu tema principal. Vale ressaltar, nesse contexto, que Mészáros se apropria aí não somente do espírito da obra de Marx em termos de ontologia e política, mas também de princípios heurísticos que serão usados para a sua teorização do capital. O capital é, bem entendido, na visão do filósofo húngaro, uma forma específica de expressão da “auto-alienação do trabalho”. Essa auto-alienação precisa ser superada em sua forma específica, como capital, e em sua substância geral, como auto-alienação mesma. Isso só pode ser feito mediante uma revolução social que realize o processo de transição socialista na direção da comunidade humana emancipada.

Vejamos como as ideias e a argumentação de Mészáros são apresentadas no referido escrito.

### 3.1 Elementos fundamentais da teoria da alienação

Em *A teoria da alienação em Marx*, Mészáros explica que, de acordo com o filósofo alemão, a alienação possui quatro aspectos fundamentais: o homem está alienado (ou estranhado<sup>15</sup>) da

---

<sup>15</sup> Não desconhecemos as advertências e teorizações que Jesus Ranieri faz em relação à tradução e às diferenças a respeito dos termos *estranhamento* e *alienação* na obra marxiana. O estudioso brasileiro afirma que “é preciso destacar a distinção sugerida, nesta tradução, entre alienação (*Entäusserung*) e estranhamento (*Entfremdung*) [...] *Entäusserung* significa *remeter para fora, extrusar, passar de um estado a outro* qualitativamente distinto. Significa, igualmente, *despojamento*, realização de uma ação de *transferência*, carregando consigo, portanto, o sentido da *exteriorização* [...], momento de *objetivação humana* no trabalho, por meio de um produto resultante de sua criação. *Entfremdung*, ao contrário, é objeção socioeconômica à realização humana, na medida que veio, historicamente, determinar o conteúdo do conjunto das exteriorizações – ou seja, o próprio conjunto de nossa socialidade – através da apropriação do trabalho, assim como da determinação dessa apropriação pelo advento da propriedade privada” (2006, p. 15-6). Celso Frederico parece ter uma opinião semelhante à de Ranieri, delineando o seguinte esclarecimento: “Marx utiliza dois termos em alemão para referir-se à situação do trabalho no mundo capitalista: *entäusserung* (alienação) e *entfremdung* (estranhamento). Por conta das traduções descuidadas, popularizou-se a expressão ‘trabalho



*natureza*(enquanto produto do trabalho e como a própria *realidade sensível*), de si mesmo (isto é, da sua *atividade*), do seu “*ser genérico*” (ou seja, de seu ser como membro da espécie humana), e dos *outros homens* como tais<sup>16</sup>. A passagem que Marx revela tais facetas de seu pensamento parece ser bastante transparente e se situa no famoso trecho dos *Manuscritos de Paris* intitulado *Trabalho alienado e propriedade privada*. Eis o que afirma o filósofo alemão:

---

alienado’. Marx, entretanto, ora empregava as duas expressões indistintamente, ora acenava para uma sutil diferença. A referência ao *trabalho estranhado*, visando ressaltar a oposição entre o operário e a sua criação, que lhe aparece como um poder irreconhecível e hostil, parece propor um distanciamento em relação à teoria feuerbachiana da alienação religiosa, ao mesmo tempo em que realça a dominação social inscrita no processo de produção, diferenciando-a, portanto, daquela alienação que é um produto abstrato, espiritual, da consciência mistificada” (1995, p. 131). Nós, no entanto, trataremos, em nosso texto, esses termos como sinônimos (em termos conceituais), diferenciando-os de *objetivação* quando de sua necessidade. Cremos, assim, estar coerentes com o uso que Mészáros faz, tanto da terminologia, quanto da conceituação (diferente do uso efetuado pelos autores supracitados), em sua formulação teórica. Segundo afirma o filósofo húngaro, na *Introdução* ao livro *A teoria da alienação em Marx*, “em alemão, as palavras *Entäusserung*, *Entfremdung* e *Veräusserung* são usadas para significar ‘alienação’ ou ‘estranhamento’. *Entäusserung* e *Entfremdung* são usadas com muito mais frequência por Marx do que *Veräusserung*, que é como Marx a define, ‘die Praxis der Entäusserung’ (a prática da alienação) [...], ou, em outro trecho, ‘Tat der Entäusserung’ (o ato da alienação) [...]. Assim, *Veräusserung* é o ato de traduzir na prática (na forma da venda de alguma coisa) o princípio da *Entäusserung*. No uso que Marx faz do termo, ‘*Veräusserung*’ pode ser intercambiado com *Entäusserung* quando um ‘ato’ ou uma ‘prática’ específica são referidos. [...] Tanto *Entäusserung* como *Entfremdung* têm uma tríplice função conceitual: (1) referindo-se a um princípio geral; (2) expressando um determinado estado de coisas; e (3) designando um processo que engendra esse estado. Quando a ênfase recai sobre a ‘externalização’ ou ‘objetivação’, Marx usa o termo *Entäusserung* (ou termos como *Vergegenständlichung*), 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 propósito” (2006, p. 19-20).

<sup>16</sup> Mészáros se diferencia de autores – como, por exemplo, Iasi (2007) e Garaudy (1967) - que, ao discutirem os *Manuscritos econômico-filosóficos*, apresentam três aspectos da alienação (em relação à natureza, em relação à atividade humana e em relação à espécie).

Examinamos o ato do estranhamento da atividade humana prática, o trabalho, sob dois aspectos. 1) A relação do trabalhador com o *produto do trabalho* como objeto estranho e poderoso sobre ele. Esta relação é ao mesmo tempo a relação com o mundo exterior sensível, com os objetos da natureza como um mundo alheio que se lhe defronta hostilmente. 2) A relação do trabalho com o *ato da produção* no interior do *trabalho*. Essa relação é a relação do trabalhador com a sua própria atividade como uma [atividade] estranha não pertencente a ele, a atividade como miséria, a força como impotência, a procriação como castração. A energia espiritual e física *própria* do trabalhador, a sua vida pessoal – pois o que é a vida senão atividade – como uma atividade voltada contra ele mesmo, independente dele, não pertencente a ele. [...] Temos agora ainda uma terceira determinação do *trabalho estranhado* a extrair das duas vistas até aqui. [...] [O trabalho estranhado] estranha do homem o *gênero* [humano]. Faz-lhe da *vida genérica* apenas um meio da vida individual. Primeiro, estranha a vida genérica, assim como a vida individual. Segundo, faz da última em sua abstração um fim da primeira, igualmente em sua forma abstrata e estranhada. [...] A consciência que o homem tem do seu gênero se transforma, portanto, mediante o estranhamento, de forma que a vida genérica se torna para ele um meio. O trabalho estranhado faz, por conseguinte: 3) do *ser genérico do homem*, tanto da natureza quanto da faculdade genérica espiritual dele, um ser *estranho* a ele, um *meio* da sua existência *individual*. Estranha do homem o seu próprio corpo, assim como a natureza fora dele, tal como a sua essência espiritual, a sua essência *humana*. 4) uma consequência imediata disto, de o homem estar estranhado do produto do seu trabalho, da sua atividade vital e de seu ser genérico é o *estranhamento do homem* pelo [próprio] *homem*. Quando o homem está frente a si mesmo, 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 com relação do homem com outro homem, como o trabalho e o objeto do trabalho de outro homem. Em geral, a questão de que o homem está estranhado do seu ser genérico quer dizer que um homem está estranhado do outro, assim como cada um deles [está estranhado] da essência humana<sup>17</sup>. (2009, p. 83-6)

---

<sup>17</sup> Explicando os fenômenos da *autonomização* e da *inversão* inerentes ao processo da alienação, Jorge Grespan afirma que “Marx então pode dizer que ‘a própria ação do homem torna-se um poder que lhe é estranho e que a ele é contraposto, um poder que subjuga o homem em vez de por este ser dominado’.

Partindo de tais considerações, Mészáros sintetiza essa explicação dizendo que o conceito de alienação de Marx “compreende as manifestações do ‘estranhamento do homem em relação à natureza e a si mesmo’, de um lado, e as expressões desse processo na relação entre *homem-humanidade* e *homem e homem*, de outro” (2006, p. 21). Em seguida, trata de desdobrar ao máximo suas implicações teóricas, na medida em que considera os *Manuscritos econômico-filosóficos* a primeira grande síntese (uma “*síntese in statu nascendi*”) na qual Marx expressa uma nova concepção de mundo, qualitativamente diferente de todas as existentes anteriormente na história.

Mészáros explica que, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx formula duas séries complementares de questões. A primeira delas se dedica a desvendar *por que* há uma contradição antagônica entre: diferentes tendências filosóficas, de mesma época ou de épocas diferentes; entre filosofia e ciência; entre filosofia (ética) e economia política; e entre teoria e prática. A segunda série de questões se ocupa do problema da “transcendência” (*Aufhebung*) desse determinado estado de coisas. “Ou, expresso em forma positiva: *como* é possível conseguir a *unidade dos opostos*, em lugar das oposições antagônicas que caracterizam a alienação” (Ibid., p. 22), isto é, as oposições entre fazer e

---

Nessa formulação famosa da ‘alienação’, da ‘estranheza’ do poder social em face dos indivíduos a partir dos quais esse poder é instituído, aparece claramente o duplo movimento de autonomização e inversão. As condições de trabalho e de distribuição dos frutos do trabalho se autonomizam dos indivíduos, que não têm mais controle pleno delas. Em seguida, aparecem como ‘um poder que subjuga’ os seus criadores ‘em vez de ser dominado’ por eles, como seria natural pelo fato de eles o terem criado. Ocorre uma inversão, pela qual o produto aparece como o produtor e vice-versa. Dessa inversão resulta uma espécie de mal-estar generalizado, em que o homem moderno se encontra, sem achar exatamente a sua origem. Ele se orgulha de ter alcançado a liberdade e a autonomia individual, mas essa individuação só ocorre pela perda das diferenças qualitativas: a produção e o mercado conseguem lidar apenas com o indivíduo médio, normal, resultante de um processo de normalização, de ‘abstração’, nas palavras de Marx. Essa é a igualdade refletida no preceito jurídico de que a lei não faz diferenças nem reconhece privilégios. Ela vale somente porque instituída pelo ‘poder estranho’ em que a sociabilidade se converteu e que faz todos sentirem, pelo menos alguma vez na vida, quando é possível refletir, que algo da vida lhes escapa” (2008, p. 20-1). A característica de *poder hostil* adquirida pelos produtos do trabalho no processo da alienação é ressaltada também por Leandro Konder (2011).

pensar, meios e fins, produção e consumo, filosofia e ciência, teoria e prática, etc.<sup>18</sup>

Ambas as séries de questões estão íntima e dialeticamente vinculadas, sendo que o “momento predominante” (*übergreifendes Moment*) cabe ao problema da *transcendência* da alienação, ou da “afirmação da superação historicamente necessária do capitalismo pelo socialismo”<sup>19</sup> (Ibid., p. 64). Como afirma Mészáros, “tão logo o

---

<sup>18</sup> A respeito especificamente da necessidade de superação da dualidade entre filosofia e ciência, teoria e prática, etc., Mészáros comenta que o objetivo de Marx é a realização de uma “ciência humana”, definida nos seguintes termos: “a realização do ideal de Marx de uma ‘ciência humana’ pressupõe [...] a existência auto-sustentada (*positiva*) de tais necessidades no corpo social como um todo. A própria formulação do ideal de Marx [...] corresponde à necessidade de *negar* – em seus aspectos teóricos – a totalidade das relações sociais de produção existentes. A ‘ciência humana’, portanto, torna-se uma realidade na medida em que a alienação é suprimida *praticamente* e assim a totalidade da prática social perdeu seu caráter fragmentado. (Nesta fragmentação a teoria é contraposta à prática e os campos particulares da ‘atividade essencial estranhada’ – tanto teórica quanto prática – opõem-se mutuamente.) Em outras palavras, a fim de realizar a ‘ciência humana’, a filosofia, a economia política, as ciências naturais etc. devem ser *integradas reciprocamente*, o mesmo com respeito à totalidade de uma prática social não mais caracterizada pela alienação e reificação das relações sociais de produção. Pois a ‘ciência humana’ é precisamente essa *integração dual* – como transcendência da *alienação dual* vista anteriormente – dos campos teóricos particulares: 1) entre si mesmos; e 2) com a totalidade de uma prática social não alienada. O *übergreifendes Moment* (fator predominante) desse complexo é, evidentemente, a supressão da alienação na prática social. Como, no entanto, a prática social alienada já está integrada, de uma forma ‘invertida’ e alienada, com a ciência ‘abstratamente material’ e com a filosofia especulativa, a transcendência efetiva da alienação na prática social é inconcebível sem superar ao mesmo tempo também as alienações dos campos teóricos. Desse modo Marx concebe o processo efetivo de ‘Aufhebung’ [superação] como um *movimento dialético* entre esses dois polos – o teórico e o prático – no curso da *reintegração recíproca*” (Ibid., p. 108).

<sup>19</sup> Como afirma Mészáros, de forma esclarecedora: “os problemas da ‘transcendência’ representam o *übergreifendes Moment* (‘momento predominante’) – para usarmos a expressão do próprio Marx – nessa inter-relação dialética das duas séries de questões. Se há um elemento final, ‘irredutível’ no discurso filosófico, é a ‘prise de position’ [tomada de posição] do filósofo para a superação das contradições que ele observa. Mas, é claro, ‘irredutível’ apenas em último caso, ou em ‘última análise’ (Engels), ou seja, no sentido dialético de uma prioridade relativa dentro de uma determinação recíproca. Isso significa que ao mesmo tempo que a abordagem do filósofo

problema da transcendência foi concretizado – nos *Manuscritos de 1844* – como negação e supressão da ‘auto-alienação do trabalho’, nasceu o sistema de Marx” (2006, p. 23). Esse tema - compreendido a partir da “adoção crítica do ponto de vista do trabalho”<sup>20</sup> (Ibid., p. 64) - é, de fato,

---

sobre a *Aufhebung* certamente determina os limites de sua visão da natureza das contradições de sua época, ela é também determinada, em sua articulação concreta, pela última, isto é, pela sensibilidade e pela profundidade da visão que tem o filósofo da problemática complexa do mundo em que vive” (Ibid., p. 22). Mais à frente, o filósofo reforça e refina essa asserção, dizendo que: “o núcleo dos *Manuscritos de Paris*, que estrutura a totalidade do trabalho, é o conceito de ‘transcendência da auto-alienação do trabalho’. O sistema marxista *in statu nascendi* é simultaneamente um tipo de ‘balanço’, e também a formulação de um monumental programa para investigações futuras. Marx testa sua ideia sintetizadora em várias direções, tornando-se plenamente consciente tanto da necessidade de aventurar-se nos mais variados campos, como das dificuldades e perigos envolvidos em tal empreendimento. [...] A chave para o entendimento da teoria da alienação de Marx é seu conceito de *Aufhebung*, e não o inverso. (Essa inversão da relação estrutural dos conceitos no exame do sistema de Marx desorientou todos os comentaristas que procuraram elucidar a visão marxista do mundo a partir do conceito de alienação do jovem Marx, como seu ponto definitivo de referência: no melhor dos casos, eles acabaram com algum tipo de tautologia moralizante – pois, evidentemente, nenhum conceito pode ser elucidado por si mesmo – em muitos casos com graves deformações do sistema de Marx como um todo. O conceito de *Aufhebung* deve situar-se no centro de nossas atenções por três motivos principais: 1) É, como vimos, crucial para o entendimento dos *Manuscritos econômico-filosóficos* [...]; 2) Esse conceito de ‘transcendência (*Aufhebung*) da auto-alienação do trabalho’ fornece a ligação essencial com a totalidade da obra de Marx, inclusive com as últimas palavras do chamado ‘velho Marx’; 3) No desenvolvimento do marxismo após a morte de seus fundadores, o tema foi muito negligenciado e, por motivos históricos compreensíveis, o marxismo recebeu uma orientação mais diretamente instrumental. Na atual fase de desenvolvimento sócio-histórico, porém, quando pela primeira vez na história o capitalismo está sendo abalado até os seus fundamentos como *sistema mundial* (ao passo que todas as crises anteriores do capitalismo, por mais espetaculares que tenham sido, foram *parciais* e *localizáveis*), a ‘transcendência da auto-alienação do trabalho’ está na ‘ordem do dia’” (Ibid., p. 24-5).

<sup>20</sup> Em *Filosofia, ideologia e ciência social*, Mészáros explica a importância da questão do *ponto de vista de classe* na teoria de Marx. Como, afinal, uma determinada perspectiva social assumida pelo cientista interfere na apreensão teórica de seu objeto histórico e por que é importante saber como isso se dá? O filósofo húngaro assim responde a essa questão: “a razão pela qual isso é de importância capital é que os mesmos *fenômenos*, desde que as classes rivais

o núcleo que estrutura a totalidade da reflexão de Marx contida nos *Manuscritos econômico-filosóficos* e a “chave para o entendimento da teoria da alienação” (2006, p. 25). A compreensão dessas ideias se impõe pela importância que tais escritos terão na formação do pensamento do Marx posterior, concretizado em suas grandes obras de maturidade.

Um dos principais méritos, segundo Mészáros, dessa primeira grande síntese de Marx, e que torna o pensador alemão superior em relação aos filósofos que o precederam, é o fato da colocação do problema da relação entre *antropologia* (cujo objetivo principal consiste em decifrar a *especificidade* do ser humano) e *ontologia* (que se debruça sobre os problemas do *ser em geral*). Em Marx, a antropologia é situada no interior de uma ontologia materialista, e ambos os complexos de problemas são compreendidos em sua interligação dialética. Como explica o filósofo húngaro,

o que é particularmente importante ressaltar a esta altura é que o fator antropológico *específico* (“humanidade”) não pode ser apreendido em sua

---

estejam diretamente envolvidas, aparecem de forma bem diferente se forem observados a partir de um ponto de vista oposto e, portanto, prestando-se a interpretações *radicalmente diferentes*. Como Marx comentou em *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* [...]: ‘Esse processo de objetivação aparece, de fato, como um processo de alienação a partir do ponto de vista do trabalho, como apropriação do ponto de vista do capital’. A adoção crítica de Marx do ponto de vista do trabalho significa uma concepção do proletariado não apenas como uma força sociológica diametralmente oposta ao ponto de vista do capital – e permanecendo assim na órbita deste – mas como uma força histórica autotranscendente que não pode deixar de superar a alienação (ou seja, a forma histórica de objetivação) no processo da realização de seus próprios fins, que coincidem com a ‘reapropriação’” (2008, p. 108). Assim, como fica demonstrado pelas palavras de Mészáros, um mesmo fenômeno aparece de forma diferente quando tomado por perspectivas de classe distintas (a “objetivação” do trabalho sob o domínio do capital aparece como “alienação” do ponto de vista do trabalho e como “apropriação” do ponto de vista do capital). Ambos os pontos de vista não possuem jamais as mesmas possibilidades cognitivas. Em resumo, pode-se dizer que o ponto de vista de classe que se adota para a observação de um determinado fenômeno condiciona o “horizonte intelectual” do observador em questão. Tal perspectiva, assim definida, irá responder por uma certa maneira especial de colocar as questões, de elaborar categorias de análise, de interpretar o material coletado e de concluir a respeito do objeto que se está estudando.

historicidade dialética a menos que seja concebido com base na *totalidade ontológica* desenvolvendo-se historicamente (“natureza”), à qual ele pertence em última análise. Uma incapacidade para identificar a relação dialética adequada entre a totalidade ontológica e a especificidade antropológica encerra em si contradições insolúveis. Em primeiro lugar, leva ao postulado de uma “essência humana” fixa como “dado original” do filósofo e, conseqüentemente, à liquidação final de toda historicidade (desde Feuerbach até algumas teorias recentes do “estruturalismo”). Igualmente prejudicial é outra contradição que significa que considerações pseudo-históricas e “antropológicas” são aplicadas à análise de certos fenômenos sociais, cuja compreensão exigiria um conceito não-antropomórfico – mas evidentemente dialético – de causalidade. Por exemplo: nenhuma “hipótese antropológica” concebível poderia contribuir em nada para o entendimento das “leis naturais” que governam o processo produtivo do capitalismo, em seu longo desenvolvimento histórico; pelo contrário, ela só poderia levar à mistificações.<sup>21</sup> (Ibid., p. 46)

Nota-se, assim, que uma das questões fundamentais sobre a qual se debruça Marx está situada na compreensão da *base natural* da historicidade *especificamente humana*. Isso só pode ser feito, sublinha Mészáros, colocando-se a antropologia “no interior do quadro geral de uma ontologia histórica ampla”<sup>22</sup>. Em termos mais precisos, qualquer

---

<sup>21</sup> Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, essa relação entre antropologia e ontologia aparece, a nosso ver, bem expressa no início do capítulo intitulado *Dinheiro*, onde Marx afirma que “as *sensações*, paixões etc. do homem não são apenas determinações antropológicas em sentido próprio, mas sim verdadeiramente afirmações *ontológicas* do ser (natureza)” (2009, p. 157). Não por acaso, essa passagem é usada por Mészáros como epígrafe da primeira parte de seu livro, onde trata das origens, da gênese e da estrutura conceitual da teoria da alienação de Marx.

<sup>22</sup> A análise de Mészáros, aqui, está de acordo com a que realiza J. Chasin (2009), embora talvez esses autores divirjam sobre o momento preciso em que, na obra Marx, se realiza a elaboração de uma nova ontologia – nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, segundo Mészáros, e na *Crítica da Filosofia do Direito*

princípio semelhante deve ser transcendido na direção de uma ontologia social dialética complexa” (2006, p. 47), que tem o conceito de “trabalho humano em autodesenvolvimento” (ou “o estabelecimento de si mesmo pelo homem por meio da atividade prática”) como seu centro de referência<sup>23</sup> (Ibid., p. 50).

---

*de Hegel*, segundo Chasin. Por outro lado, há autores bastante versados na teoria marxista que acreditam que o conceito de *alienação* teria uma composição de base meramente *antropológica*, como Erich Fromm, que apresenta sua tese nas seguintes palavras: “a interpretação marxista da História poderia ser denominada uma interpretação antropológica da História caso se quisessem evitar as ambiguidades dos termos ‘materialista’ e ‘econômico’” (1967, p. 23). Cremos que Mészáros discordaria radicalmente dessa posição, embora pudesse se aproximar de outras concepções expostas, por exemplo, pelo psicanalista alemão, como a seguinte: “Até onde as coisas e circunstâncias por nós mesmos criadas se tornaram nossos senhores, Marx dificilmente poderia prever; contudo, nada poderia provar mais drasticamente sua profecia do que o fato de toda raça humana estar hoje prisioneira das armas nucleares por ela criadas, e das instituições políticas também por ela elaboradas. Uma humanidade aterrorizada aguarda angustiada para ver se será salva do poderio das coisas que criou, da ação cega das burocracias por ela designada” (Ibid., p. 61).

<sup>23</sup> Mais à frente, Mészáros dirá que tal concepção ontológica a respeito do ser humano, “o ‘homem real’, o ‘ser automediador da natureza’, o ‘indivíduo social’, *nunca* desapareceu de seu [de Marx] horizonte” (Ibid., p. 200), especialmente no que diz respeito às assim chamadas *obras de maturidade* do filósofo alemão. O capítulo 8 do livro *A teoria da alienação em Marx* consistirá numa tentativa de demonstração dessa assertiva. Dirá Mészáros que, nas obras de maturidade, não só o conceito de alienação não desapareceu, como *todos os seus significados* aparecem, de modo que este se torna “um pilar de importância fundamental para o sistema marxiano como um todo, e não apenas um tijolo dele” (Ibid., p. 207). Ademais, explica o filósofo húngaro, sendo o conceito de alienação um conceito eminentemente sintético, a palavra “alienação” pode nem mesmo aparecer quando o conceito que lhe preenche o conteúdo estiver sendo desenvolvido. Nas suas palavras, “uma vez concebido [o conceito] em suas linhas mais amplas [...] torna-se possível deixar que o termo geral [alienação] ‘recue’ na [sua] *apresentação*” (Ibid., p. 219). A esse respeito, é válido contemplar as palavras do estudioso brasileiro José Paulo Netto, que, com posição semelhante à de Mészáros, assevera que “nos *Manuscritos*, o cuidado que Marx vinha conferindo ao problema da alienação desde, pelo menos, o ano anterior, ganha um *tratamento novo*. [...] Marx funda a *sua* teoria da alienação, que estará presente, como temos salientado, ao longo de *toda* a sua obra posterior. Isto não equivale a dizer que, nos *Manuscritos*, a teoria marxiana da alienação se apresenta *conclusa*: desenvolvimentos inéditos, alguns



Nesse contexto, a compreensão do espinhoso tema do *capital* - sua “natureza”, seu desenvolvimento de acordo com suas leis internas fundamentais, seus elementos de continuidade e descontinuidade em seu movimento de vir a ser, etc. - depende precisamente desse tipo de ontologia. É essa ontologia, também, que permite vislumbrar as possibilidades de superação da atual forma social (e seu inerente sociometabolismo alienado e alienante) como *transformação ontológica* de sua essência - no sentido do “*rompimento* efetivo na continuidade ontológica objetiva do capital” (Ibid., p. 48) na direção de uma comunidade humana emancipada. Segundo Mészáros, ainda, é essa compreensão dialética da relação entre ontologia e antropologia que possibilitou a Marx realizar sua grande síntese e formular os programas práticos para a superação do sistema do capital. Na formulação marxiana, o proletariado se configura

não simplesmente como uma força sociológica diametralmente oposta ao ponto de vista do capital – e assim permanecendo na órbita desse último -, mas como uma força histórica *que se transcende a si mesma* e que não pode deixar de superar a *alienação* (isto é, a *forma* historicamente dada de *objetivação*) no processo de realização de seus próprios objetivos imediatos, os quais coincidem com a “reapropriação da essência humana”. (Ibid., p. 65)

---

determinantes, serão nelas processados, inclusive em curto prazo, mas especialmente em função das descobertas de Marx no curso de sua crítica da Economia Política – quando o essencial dessas descobertas estiver realizado (ao fim dos anos 1850 e no início do decênio seguinte), formulações que implicam uma teoria da alienação enriquecida, *sobretudo muito mais determinada e concretizada historicamente*, estarão na base da análise marxiana do *fetichismo* (tal como apresentada n’*O Capital*)” (2015, p. 55-6). Por fim podemos acrescentar a significativa opinião de outros dois estudiosos, Mário Duayer e João Leonardo Medeiros, para quem “a partir da análise das formulações de Marx nos primeiros capítulos de *O Capital*, mas igualmente presente em outras de suas obras, iniciais e tardias, é possível defender uma reinterpretação de sua teoria em que a *categoria da exploração, a despeito de sua relevância, não é a categoria fundamental do pensamento de Marx, sendo, na verdade, subordinada à categoria do estranhamento* (ou *alienação*, como costuma ser denominada)” (2088, p. 155, grifos nossos).

Fica claro, desse modo, como, na visão ontológica de Marx, a relação de contradição antagônica entre o capital e o proletariado é central. Mészáros, em seu estudo, mostra de que modo essa nova teoria tem na noção de “trabalho alienado” o ponto de convergência dos aspectos heterogêneos da alienação. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, o trabalho é considerado tanto em sua acepção geral, enquanto “atividade produtiva” - e, nessa condição, “determinação ontológica fundamental da humanidade” (Ibid., p. 78) -, quanto em sua dimensão particular, como realidade formada pela divisão capitalista do trabalho. “É nesta última forma – a atividade estruturada em moldes capitalistas – que o ‘trabalho’ é a base de toda a alienação” (Ibid., p. 78).

O filósofo húngaro demonstra que, dentro da concepção marxiana de alienação, existem alguns conceitos centrais: “atividade”<sup>24</sup>,

---

<sup>24</sup> A respeito desse tema, Mészáros esclarece que “o conceito de Marx de ‘atividade’ como *prática* ou ‘atividade produtiva’ – identificada tanto em seu sentido *positivo* (como objetivação e autodesenvolvimento humanos, como a automediação necessária do homem com a natureza), quanto em seu sentido *negativo* (como alienação ou mediação de segunda ordem) – assemelha-se à concepção dos economistas políticos, por ser concebida numa forma sensível. Sua função teórica é, no entanto, radicalmente diferente. Pois Marx compreende que o fundamento não-alienado daquilo que se reflete de uma forma alienada na economia política como uma esfera *particular* é a *esfera ontológica fundamental* da existência humana e, portanto, o fundamento último de todos os tipos e formas de atividade. Assim, o *trabalho*, em sua ‘forma sensível’, assume sua significação universal na filosofia de Marx. Ele se torna não só a chave para entender as determinações inerentes a todas as formas de alienação, mas também o centro de referência de sua estratégia prática apontada para a superação real da alienação capitalista” (Ibid., p. 86). Mais adiante, o filósofo húngaro complementa essa asserção dizendo que: “Na concepção dialética de Marx o conceito-chave é a ‘atividade humana produtiva’, que *nunca* significa simplesmente ‘produção econômica’. Já desde o princípio ela é muito mais complexa do que isso, como de fato indicam as referências de Marx à *ontologia*. Defrontamo-nos aqui com uma estrutura extremamente complicada, e as afirmações de Marx sobre a significação ontológica da economia só serão compreendidas se formos capazes de apreender a idéia marxiana das múltiplas *mediações* específicas, nos mais variados campos da atividade humana, as quais não são simplesmente ‘construídas sobre’ uma base econômica, mas também *estruturam* ativamente esta última, por intermédio de sua estrutura própria enormemente intrincada e relativamente *autônoma*. Só se conseguirmos compreender dialeticamente essa multiplicidade de mediações específicas, poderemos realmente entender a noção marxiana de economia. Pois se esta é o ‘determinante último’, é também um ‘determinante determinado’: ela não existe

“divisão do trabalho”, “intercâmbio” e “propriedade privada”. Nesse contexto, o projeto da superação da alienação é concebido como a supressão destes três últimos elementos, as mediações alienadas originadas historicamente, “que se interpõem entre o homem e a 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” (Ibid., p. 78), ou como as chama Mészáros, as “mediações de segunda ordem”<sup>25</sup>, qualitativamente diferentes das “mediações de primeira ordem”, referentes à atividade produtiva humana, isto é, a relação fundamental do homem com a natureza e do homem com os outros homens.

---

fora do complexo sempre concreto e historicamente mutável de mediações concretas, inclusive as ‘mais espirituais’. Se a ‘desmistificação’ da sociedade capitalista, devido ao ‘caráter fetichista’ de seu modo de produção e troca, tem de partir da análise da economia, isso não significa de nenhum modo que os resultados dessa investigação econômica possam ser simplesmente transferidos para outras esferas e níveis. Mesmo em relação à cultura, à política, ao direito, à religião, à arte, à ética etc., da sociedade capitalista, ainda é necessário encontrar aquelas complexas mediações, em distintos níveis de generalização histórico-filosófica, que nos permitem chegar a conclusões confiáveis tanto sobre as formas ideológicas específicas em questão como sobre a forma dada, historicamente concreta, da sociedade capitalista como um todo. E isso é ainda mais evidente se tentarmos transferir a investigação para um nível mais geral, como de fato se torna necessário no curso da análise estrutural de qualquer forma particular de sociedade, ou de qualquer forma específica de atividade humana. 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. Evidentemente, o ‘determinismo econômico’ nega a inter-relação dialética de temporalidade e atemporalidade, de descontinuidade e continuidade, de história e estrutura” (Ibid., p. 108-9).

<sup>25</sup> Em um momento posterior de seu estudo, Mészáros delineará uma lista mais detalhada dessas mediações de segunda ordem capitalistas: “o caráter fetichista da mercadoria, troca e dinheiro; trabalho assalariado; competição antagônica; contradições internas mediadas pelo Estado burguês; o mercado; a reificação da cultura etc.” (Ibid., p. 227-8). A teorização de Mészáros sobre as mediações que compõem o ser contraditório do capital se complexificará ao longo dos anos, em razão de suas investigações teóricas e históricas. Veremos adiante como isso se dá, quando analisarmos a produção intelectual de Mészáros posterior ao livro *A teoria da alienação em Marx*.

Conforme o filósofo húngaro, “essa ‘mediação de segunda ordem’ só pode nascer com base na ontologicamente necessária ‘mediação de primeira ordem’ – como a *forma* específica, *alienada*, desta última. Mas a própria ‘mediação de primeira ordem’ – a atividade produtiva como tal – é um fator ontológico absoluto da condição humana” (Ibid., p. 78). Assim, a forma específica do trabalho como *trabalho assalariado* se relaciona com a atividade humana em geral como o *particular* se relaciona com o *universal*. A confusão entre essas instâncias, mediações de primeira e de segunda ordem, condições absolutas e condições historicamente relativas do trabalho, universalidade e particularidade no que tange aos aspectos da atividade produtiva, impossibilita que se coloque corretamente a questão da transcendência prática da alienação.

Daí que, explica Mészáros,

o estudo da economia política proporcionou a Marx uma análise bastante detalhada da natureza e do funcionamento da forma capitalista de atividade produtiva. Sua negação da alienação nos escritos anteriores [aos *Manuscritos de 1844*] estava centrada [...] na crítica das instituições existentes e das relações jurídico-políticas, e o “trabalho” só surgia *negativamente*, como uma determinação ausente da posição do indivíduo na “bürgerliche Gesellschaft”. Em outras palavras: surgia como um aspecto de uma sociedade na qual as esferas *política* e *social* estão divididas de tal modo que a posição do indivíduo na sociedade *não é inerente ao seu trabalho*. Antes dos *Manuscritos de 1844* o fator econômico só surgia como um aspecto vagamente definido das relações sociopolíticas. [...] Tudo isso é bastante diferente nos *Manuscritos de 1844*. Nessa obra o ponto de partida ontológico de Marx é o fato auto-evidente de que o homem, parte específica da *natureza* (isto é, um ser com necessidades *físicas* historicamente anteriores a todas as outras), precisa *produzir* a fim de se manter, a fim de satisfazer essas necessidades. Contudo, ele 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. As atividades e necessidades de tipo “espiritual” 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. Como diz 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 [Werden] da natureza para o homem**”. A atividade produtiva é, portanto, 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”. “O homem **vive** da natureza”, escreve Marx, “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”. A atividade produtiva é então a fonte da consciência, e a “consciência alienada” é o reflexo da atividade alienada ou da alienação da atividade, isto é, da auto-alienação do trabalho. (Ibid., p. 79-80, negritos no original)

Nesse contexto, o filósofo húngaro sublinha que, ao reconhecer que a “chave de toda alienação” se encontra no “trabalho alienado”, isto é, “a forma alienada da atividade produtiva prática do homem” (Ibid., p. 215), Marx conseguiu estabelecer sua concepção em fundamentos sólidos. Foi porque a “auto-alienação do trabalho” se revelou como a causa última de todas as formas de alienação que o estudo crítico da economia, a compreensão adequada de suas leis e mecanismos, se impôs como uma necessidade fundamental: “tornou-se o elo vital no programa de alcançar o domínio sobre os vários fatores causais em questão, servindo ao propósito de superar praticamente a alienação em todas as esferas da vida” (Ibid., p. 215). Segundo Mészáros, os estudos de maturidade de Marx, amplamente focados na crítica da economia

política, mantêm o conceito de alienação como seu conceito central e desenvolvem as conquistas filosóficas estabelecidas nos *Manuscritos econômico-filosóficos*.

Como resultado da alienação, tudo se torna “reificado” e passível de ser transformado em mercadoria. Como diz Mészáros, “as relações ontológicas fundamentais são viradas de cabeça para baixo” (Ibid., p. 80). O indivíduo passa a ser confrontado com as “coisas” e não tem consciência de seu “ser genérico”. O homem e suas relações, na forma social capitalista, se reduzem ao estado da natureza animal, à mera atividade individual, sem auto-determinação. Ele deixa de realizar a sua especificidade humana, isto é, a sua capacidade de auto-mediação. Surgem, nesse contexto, o culto da privacidade e a idealização do indivíduo abstrato.

Assim, identificando a essência humana com a mera individualidade, a natureza biológica do homem é confundida com a sua própria natureza, especificamente humana. Pois a mera individualidade exige apenas *meios* para a sua *subsistência*, mas não formas especificamente humanas – humanamente naturais e naturalmente humanas, isto é, *sociais* – de auto-realização, as quais são ao mesmo tempo manifestações adequadas da atividade vital de um *Gattungswesen*, um “ser genérico”. (Ibid., p. 80)

A mera individualidade, explica Mészáros, que passa a ser cultuada mistificadamente, não é uma especificidade humana, mas uma categoria universal da natureza em geral. Assim, ao se conformar com a alienação, a atividade produtiva deixa de *mediar*, de modo humano, a relação sujeito-objeto entre homem e natureza, levando “o indivíduo isolado e reificado a ser reabsorvido pela ‘natureza’” (Ibid., p. 81). A crítica de Marx, nesse sentido, busca a superação desse estado de coisas e a instauração de uma atividade produtiva adequadamente mediada, que permita a realização da “natureza do homem”, isto é, o seu “ser genérico”, de maneira plena, portanto omnilateral<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Como explica Mészáros, a respeito da *automediação*: “a relação entre o homem e a natureza é ‘automediadora’ num duplo sentido. Primeiro, porque é a natureza que se media consigo mesma no homem, localizado numa parte específica da natureza. Assim, na atividade produtiva, sob o primeiro de seus aspectos ontológicos duais, a *natureza medeia a si mesma com a natureza*; e,

Isso exige a superação das *mediações de segunda ordem* mencionadas acima (a divisão do trabalho, a propriedade privada e o intercâmbio capitalistas), que subordinam as mediações de primeira ordem da atividade produtiva e as deixam reféns de uma “lei natural cega”, da necessidade da “produção de mercadorias destinada a assegurar a reprodução do indivíduo isolado e reificado, que não é mais do que um apêndice desse sistema de ‘determinações econômicas’” (Ibid., 81).

Desse modo, como explica Mészáros,

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. (As duas últimas já estão implícitas na primeira, isto é, na interposição das mediações de segunda ordem capitalistas entre o homem e sua atividade, na subordinação da atividade produtiva a essas mediações. Pois se a automeiação do homem for ainda mediada pela forma capitalisticamente institucionalizada de atividade produtiva, então a natureza não pode mediar a si mesma com a natureza e o homem não pode mediar a si mesmo com o homem. Ao contrário, o homem é confrontado pela natureza de uma maneira hostil, sob o império de uma “lei natural” que domina cegamente por meio do mecanismo do mercado (**intercâmbio**) e, de outro lado, o homem é confrontado pelo homem de uma maneira hostil, no antagonismo entre **capital** e **trabalho**. A inter-relação original do homem com a natureza é transformada na relação entre **trabalho assalariado** e **capital**, e no que concerne ao trabalhador individual o objetivo de sua atividade está necessariamente confinado à sua auto-reprodução como simples indivíduo, em seu ser físico. Assim, os meios se tornam os fins últimos, enquanto os fins humanos são transformados em

---

sob o segundo aspecto ontológico – em virtude de que a atividade produtiva é inerentemente atividade social -, *o homem medeia a si mesmo com o homem.*” (Ibid., p. 81)

simples meios subordinados aos fins reificados desse sistema institucionalizado de mediações de segunda ordem.) (Ibid., p. 81-2)

Conforme explica o filósofo húngaro, Marx estabelece a distinção entre trabalho como “manifestação de vida” e trabalho como “alienação da vida”. No primeiro caso, a atividade produtiva corresponde à própria vida, a uma necessidade interior e inerente ao ser social, ao passo que no segundo, o trabalho é mero *meio* de vida, imposto como uma necessidade externa - o homem, aqui, está *desumanizado*, submetido a um mediador estranho, que o impede de realizar a mediação de si mesmo. Para Mészáros, a questão da alienação, colocada nesses termos, possibilita que o projeto político da *Aufhebung* seja concebido em termos concretos, práticos, como superação das mediações alienadas – “isto é, da mediação de segunda ordem institucionalizada de maneira capitalista” (Ibid., p. 88-9) – que embasam a alienação<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Em outro momento, Mészáros afirmará que a superação da alienação não pode ser concebida em termos absolutos e definitivos. Isto é, uma superação completa da alienação, de modo que o homem atingisse uma utópica “idade do ouro”, onde *todas* as contradições sociais estariam suprimidas, seria algo contraditório em termos (Ibid., p. 222). *Algum* elemento da alienação sempre irá persistir, na forma de *alguma* contradição entre o indivíduo e a sociedade de seu contexto histórico. Segundo o filósofo húngaro, o que temos que ter em mente não é apenas o conteúdo e a forma daquilo que combatemos, mas fundamentalmente a “*tendência* geral de desenvolvimento do fenômeno em questão”. Daí que “o capitalismo 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 em jogo. O que dá sentido à opção humana pelo socialismo não é a promessa enganadora de um absoluto fictício (um mundo do qual todas as possíveis contradições estejam eliminadas para sempre), mas a possibilidade real de transformar uma tendência ameaçadoramente *crecente* de alienação numa tranqüilizadora *tendência decrescente*. Isso, em si, já seria uma conquista *qualitativa* no sentido de uma superação efetiva, prática, da alienação e reificação. Mas outras conquistas importantes são possíveis, não só no plano da inversão da *tendência* geral, mas também em relação ao caráter substancialmente diferente – auto-realizador – das formas específicas da atividade humana, livres da sujeição a meios alienados a serviço da perpetuação das relações sociais de produção reificadas. A substituição das ‘mediações de segunda ordem’ capitalistas, alienadas e reificadas, por instrumentos e meios de intercâmbio humano conscientemente controlados é o programa sócio-historicamente concreto dessa transcendência”



Com a elaboração desses conceitos, diz o filósofo húngaro, “o sistema de Marx *in statu nascendi* está virtualmente concluído” (Ibid., p. 89), restando desenvolver a compreensão teórica do fenômeno da alienação em toda sua amplitude e complexidade. “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” (Ibid., p. 89). O conceito de alienação será, assim, “o núcleo da teoria de Marx, a ideia *básica* do sistema marxiano” (Ibid., p. 91).

### 3.2 Aspectos econômicos da teoria da alienação

Feitas as primeiras elucidações a respeito do conceito de alienação em Marx, Mészáros passa a analisar alguns de seus principais aspectos. O primeiro deles é o aspecto econômico. Aqui, o filósofo húngaro explica que o que permitiu a Marx chegar a resultados mais profundos, na compreensão da sociedade capitalista, do que a economia política clássica foi, primeiramente, o *ponto de vista* adotado pelo pensador alemão, que está intimamente vinculado ao seu método de pesquisa. Esse ponto de vista, bem entendido, é a perspectiva criticamente adotada do *trabalho* para a compreensão do ser social, uma perspectiva superior em seu horizonte cognitivo ao ponto de vista das classes dominantes, assumido pelos economistas clássicos.

Tal abordagem possibilitou a Marx, entre outras coisas, compreender que a atividade produtiva dotada de propósito (finalidade)

---

(Ibid., p. 228). Por fim, Mészáros esclarece que essa transcendência é possível na medida em que: “1) O desenvolvimento das forças produtivas *permita* a negação radical da alienação capitalista; 2) O amadurecimento das contradições sociais do capitalismo (no mais íntimo intercâmbio com o desenvolvimento das forças produtivas) *empurre* o homem a mover-se na direção de uma *Aufhebung*; 3) Os conhecimentos dos seres humanos sobre as características objetivas de seus instrumentos lhes *capacitem* a elaborar as formas de controle e intercâmbio que impeçam a reprodução das velhas contradições em nova forma; 4) A transformação radical da educação, de mero instrumento de hegemonia burguesa num órgão de autodesenvolvimento e automediação consciente, *inspire* os indivíduos a produzirem ‘segundo suas verdadeiras capacidades humanas’, unificando conhecimento e ideias, projeto e execução, teoria e prática, bem como *integrando* as aspirações particulares dos indivíduos sociais aos objetivos, conscientemente adotados, da sociedade como um todo” (Ibid., p. 230).

está na base da constituição do homem, ou seja, a atividade consciente cria o homem (e a si mesma), e somente em determinadas circunstâncias sua essência e seus produtos se convertem em mercadorias. O trabalho se torna, então, *trabalho alienado*, que, nas condições do capitalismo, assume a forma de *trabalho assalariado*, e que, por ser uma construção histórica, tem, por isso, a possibilidade de ser *superado*. Segundo Mészáros, é justamente a questão da necessidade de superação do trabalho alienado que leva Marx a se interessar pelos problemas da economia política, pelos problemas das mediações de segunda ordem criadas pelo trabalho alienado e que confrontam o homem como um poder estranho.

Como afirma o filósofo húngaro,

o interesse de Marx pelos problemas da economia política está diretamente relacionado com esta questão da superação [da alienação]. Ele enfatiza que “no movimento da **propriedade privada**, precisamente da *economia*, o movimento revolucionário inteiro encontra *tanto a sua base empírica quanto teórica*, disso é fácil reconhecer a necessidade”; [...] É bastante evidente que não podemos combater o estranhamento da vida real – isto é, o estranhamento econômico – sem dominar teoricamente os complexos problemas econômico-sociais nele envolvidos. (Ibid., p. 118, negritos no original)

A compreensão de Marx sobre a economia visa à efetivação de uma ação revolucionária de cunho *social e político*, isto é, que não intenciona melhorias no interior da estrutura social dada, mas que a supere como um todo. Como explica, mais uma vez, Mészáros, Marx “está interessado pelos problemas da economia apenas na medida em que eles revelam a complexa hierarquia da estrutura que ele deseja ver positivamente transcendida” (Ibid., idem). Nesse sentido, o ponto de vista da análise econômica de Marx não é econômico, mas *político*, na medida em que a política é considerada como a *mediação* entre o presente alienado e o futuro emancipado da sociedade.

Por isso, as categorias de análise de Marx, mesmo quando está tratando de assuntos especificamente econômicos, possuem um caráter político, “e as referências ao futuro são portanto uma parte integral de suas categorias” (Ibid., p. 119) – o termo *emancipação*, por exemplo,

nesse contexto, tem uma conotação eminentemente política. O que Mészáros afirma sobre esse ponto é significativo:

O procedimento de Marx é, então, o de partir de uma *análise econômica* concebida como a base teórica de uma *ação política* desejada. Isso não significa, porém, que ele identifique a “transcendência” com essa ação política. Ao contrário, ele com frequência ressalta que a alienação da atividade produtiva só pode ser superada na *esfera da produção*. A ação política só pode criar as condições gerais; as quais não são idênticas à superação efetiva da alienação, mas sim um pré-requisito necessário a ela. O processo concreto de superação propriamente dito está no futuro, bem à frente do período da ação política que cria as condições necessárias para que se inicie o processo de transcendência positiva. Não podemos dizer a que distância está esse processo no futuro, porque isso depende de muitas condições, inclusive do desenvolvimento científico. De qualquer modo, não pode haver dúvidas de que o velho Marx localizou esse processo de transcendência positiva num futuro ainda mais distante do que o jovem Marx. (Ibid., p. 120-1, negritos no original)

A alienação vem, evidentemente, de contextos históricos anteriores ao capitalismo. Ela se vincula à propriedade privada em geral, suas diferentes formas tais como apareceram na história. Na argumentação de Marx, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, ela já é inerente, por exemplo, às relações feudais, “pois a propriedade da terra é a base do domínio da propriedade privada” (Ibid., p. 125). Assim, a propriedade feudal é considerada uma manifestação particular da alienação, na qual o solo, monopolizado por poucos grandes senhores, se tornou estranhado do homem em geral, opondo-se a ele como um poder hostil.

A terra, aqui, alienada por um grupo de homens, tem como expressão ideológica dessa condição a afirmação da própria *parcialidade* desse grupo de homens, que passam a ser considerados como possuidores de uma ascendência *divina*, em contraposição aos demais membros (profanos) da sociedade. A suposta ascendência divina

conferia a essa determinada parcialidade uma legitimidade fictícia, individualizada e personificada, tornando desnecessário o conceito *universal* de *homem*, de fato inexistente na ideologia feudal. Tal conceito, explica Mészáros, apenas “foi popularizado por aqueles que combateram o poder feudal e sua ideologia” (Ibid., idem).

Com o desenvolvimento das relações capitalistas, a terra precisava ser considerada *alienável*, o que era impossível se ela fosse tomada como oriunda de alguma ascendência divina. Note-se, então, que, no interior dessa nova visão de mundo, correspondente às exigências do capitalismo, a *alienação* como tal não é combatida, mas afirmada sob uma forma específica. Como assinala o filósofo húngaro, “eles [os pensadores antifeudais] afirmavam o princípio da alienação e alienabilidade numa forma *universal*, estendendo sua esfera a todos os aspectos da vida humana, inclusive a ‘*auto-alienação*’ e a ‘*autoalienabilidade*’. E o fizeram em nome do ‘homem’” (Ibid., idem). O princípio da alienação e da alienabilidade, universalizado, trará a noção de *igualdade* como um de seus elementos principais. Assim, todos os indivíduos pertencem à classe de “homens” – e não mais deuses - e são, nesse sentido, iguais.

Assim, como explica Mészáros,

tão logo essa igualdade é afirmada, é imediatamente negada, porque o conceito de alienação e inalienabilidade implica *exclusão*. De fato, a forma pela qual a terra pode ser alienada é necessariamente uma forma que transfere os *direitos de posse* – embora não em princípio, como na ideologia feudal, mas *de fato* – a um número limitado de pessoas. Ao mesmo tempo – e novamente não em princípio, mas na prática necessariamente implícita à noção de inalienabilidade – o resto da população é *excluído* da posse da terra. (Ibid., p. 126)

O princípio da igualdade se realiza de forma abstrata, legalista-formal, relacionado com *direitos de posse*, *direitos iguais*, *direitos humanos*, etc. Para Mészáros, surge, nesse momento, uma “contradição irreconciliável entre forma e conteúdo: a nova *parcialidade* do conteúdo motivador e a *universalidade* formal do apelo ideológico” (Ibid., idem). É uma nova parcialidade (burguesa) que se afirma, mas agora apelando para uma justificativa calcada em elementos ideológicos de cunho

universal. Ou seja, a alienação, antes calcada na parcialidade própria à ideologia feudal, agora se realiza apoiada num princípio universal. Ora, nesse contexto, o ponto de vista adotado por Marx, qualitativamente diferente do ponto de vista dos *Direitos do Homem*, foi o que lhe permitiu realizar a denúncia dessa contradição.

Na propriedade agrária feudal, o laço entre a terra e o seu proprietário é predominantemente *político*, isto é, a terra não está ainda reduzida à condição de mera riqueza material. A propriedade rural “individualiza-se com o seu senhor” aparece como “seu corpo inorgânico”. A dominação aqui exercida pelo senhor sobre os que trabalham na sua propriedade assume um caráter próximo ao de *nacionalidade* (portanto, um caráter político), mais do que “dominação do mero capital”<sup>28</sup> (Marx, apud Mészáros, *Ibid.*, *idem*). Quando a

---

<sup>28</sup> Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, tal concepção marxiana fica evidenciada no capítulo em que o filósofo alemão analisa a *renda da terra*. A esse respeito, a seguinte colocação de Marx é esclarecedora: “A propriedade fundiária dá ao seu senhor o nome, como um reino ao seu rei. Sua história familiar, a história de sua casa etc., tudo isso individualiza para ele a posse fundiária e faz dela inclusive formalmente a sua casa, uma pessoa. De igual modo, os cultivadores da posse fundiária não têm a relação de *diaristas*, mas sim, em parte, eles próprios são propriedade dela, assim como os servos estão, em parte, numa relação de respeito para com ela, de submissão e de obrigação. Sua posição com relação a eles é, por isso, imediatamente política e tem, de igual modo, um lado *acolhedor*. Costumes, caráter etc., modificam-se de uma propriedade (*Grundstück*) para a outra, e parecem profundamente unidos a ela, enquanto mais tarde somente a bolsa do homem se liga à propriedade, não seu caráter, sua individualidade. Finalmente, ele não procura tirar a máxima vantagem possível de sua posse fundiária. Antes, ele consome o que ali está, e deixa tranquilamente aos servos e arrendatários o cuidado da acumulação. [...] É necessário que esta aparência seja supra-sumida (*aufgehoben*), que a propriedade fundiária, a raiz da propriedade privada, seja completamente arrastada para dentro do movimento da propriedade privada e se torne mercadoria; que a dominação do proprietário apareça como a pura dominação da propriedade privada, do capital, dissociado de toda coloração política; que a relação entre proprietário e trabalhador se reduza à relação nacional-econômica de explorador e explorado; que toda a relação pessoal do proprietário com sua propriedade termine, e esta se torne, ela mesma, apenas riqueza material *coisal*; que no lugar do casamento de honra com a terra se instale o casamento por interesse, e a terra, tal como o homem, baixe do mesmo modo a valor de regateio. É necessário que aquilo que é a raiz da propriedade fundiária, o sórdido interesse pessoal, apareça também na sua cínica figura. É necessário que o monopólio inerte se transmute em monopólio em movimento e inquieto –

propriedade feudal é derrotada pelo novo modo de produção, o elemento econômico passa a se sobrepor à relação política.

A própria economia política, diz Mészáros, “em sua referência ao conceito de homem, assume o curso da negação dessa ‘espécie estreita de nacionalidade’” (2006, p. 127). A economia política visará à *universalidade*, primeiro nacionalmente, e depois numa escala cosmopolita, o que lhe permitirá formular “claramente as condições de uma alienação sem obstáculos” (Ibid. idem). Dessa forma, “a evolução da parcialidade política para a universalidade econômica significa que a alienação particular, ou ‘específica’, é transformada em uma alienação universal” (Ibid., idem).

Em consequência, a política vai perdendo seu poder mediador, que passa a ser assumido cada vez mais por elementos econômicos (o dinheiro). Como afirma Mészáros, nesse sentido,

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. (É claro que estamos falando de uma *tendência* e, portanto, devemos ressaltar que a política direta *nunca* perde completamente sua função e seu poder mediadores.). (Ibid., p. 128)

Vemos, assim, que a primeira fase no desenvolvimento da alienação do trabalho possui uma forma política. Essa relação política é pré-condição para a gênese de uma sociedade capitalista baseada num princípio *econômico* de regulação sociometabólica<sup>29</sup>. Diz Mészáros:

---

a concorrência; [que] a fruição ociosa do suor e do sangue alheios se transmuda num comércio multiativo com os mesmos. Finalmente, é necessário que nesta concorrência a propriedade fundiária mostre, sob a figura do capital, a sua dominação tanto sobre a classe trabalhadora, quanto sobre os próprios proprietários, na medida em que as leis do movimento do capital os arruinem ou promovam. Assim, entra no lugar do provérbio medieval: *nenhuma terra sem senhor (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” (2009, p. 74-5).

<sup>29</sup> Mais à frente, Mészáros complementa essa explicação dizendo que: “a primeira fase no desenvolvimento da alienação do trabalho tinha de assumir uma forma *política*, porque a existência de um produto agrícola excedente não contém nenhuma determinação *econômica* quanto à forma de sua apropriação.

“uma precondição essencial da alienação *universal* (econômica) é a realização da alienação *específica* (afetada politicamente). A alienação universal implica logicamente a alienação parcial e [...] também historicamente a alienação deve ser primeiro político-parcial antes de se tornar econômico-universal” (Ibid., p. 129).

É a alienação “econômico-universal” que se expressa nas mediações que acima mencionamos: divisão do trabalho, propriedade privada e intercâmbio (troca, mercado). Elas se condicionam e se sustentam reciprocamente. Segundo Mészáros, “os aspectos mais importantes desse modo de produção, diretamente relevantes para o nosso problema [a alienação e sua superação], são a ‘reificação’, o ‘trabalho abstrato’ e os ‘apetites imaginários’” (Ibid., p. 133).

A reificação se traduz no fato de que o homem não só está sujeito ao poder das coisas, mas ele mesmo se torna coisa, sendo que suas necessidades humanas são satisfeitas apenas na medida em que contribuem para a acumulação do capital. O trabalho abstrato, por sua vez, “é o trabalho unilateral, maquinal, e, evidentemente, é o resultado da divisão do trabalho sob as condições da concorrência” (Ibid., p. 134), o trabalho como micro-fragmento do trabalho geral. Já os “apetites imaginários” dizem respeito às carências criadas intencionalmente nas pessoas pelo sistema a fim de satisfazer sua necessidade de reprodução. Tais aspectos estão intimamente relacionados, obviamente, com as mediações alienadas da forma social capitalista.

Como explica, mais uma vez, Mészáros, sinteticamente, a divisão do trabalho [...] ao invés de libertar o homem de sua dependência da natureza, [...] continua a criar limitações novas e artificiais, desnecessárias. Assim, paradoxalmente, devido à “lei natural baseada na inconsciência dos participantes”, quanto mais a propriedade privada – obedecendo à lei da concorrência – estende seu poder e sua esfera, fornecendo ao homem-mercadoria uma grande abundância de mercadorias, tanto mais tudo se torna sujeito a um poder exterior ao homem. E para tornar a contradição ainda mais aguda, isso se aplica não só ao trabalhador, mas também ao dono da propriedade privada. (Ibid., p. 134-5)

---

Um princípio econômico de apropriação e redistribuição só pode operar em nível bastante elevado de desenvolvimento e pressupõe uma relação já fixada politicamente entre produção e apropriação” (Ibid., p. 139).

Ao fazer a crítica das mediações de segunda ordem que dão forma à alienação – e das suas representações mais vigorosas, expressas nas teorias dos economistas políticos -, Marx chega, então, a um novo conceito de homem. Vale a pena ler, novamente, o que escreve Mészáros nesse sentido:

Toda abordagem de Marx é caracterizada por uma referência constante ao homem em oposição à condição de trabalhador assalariado. Isso só é possível porque sua abordagem é baseada numa concepção de natureza humana radicalmente oposta à da economia política. Ele nega que o homem seja um ser essencialmente *egoísta*, porque não aceita algo como uma natureza humana *fixa* (e, na realidade, não aceita nada fixo). Na visão de Marx, o homem não é, por natureza, nem egoísta, nem altruísta. Ele *se torna*, por sua própria atividade, aquilo que é num determinado momento. E assim, se essa atividade for transformada, a natureza humana hoje egoísta se modificará, de maneira correspondente. E aqui podemos ver quão decisivo é o fato de que na teoria de Marx não existe elemento estático. As complexas manifestações da vida humana, inclusive suas formas objetivadas e institucionais, são explicadas numa referência última a um princípio dinâmico: a própria *atividade*. Isso contrasta de maneira aguda com as concepções que tentaram *deduzir* as várias características da forma dada de sociedade, inclusive a propriedade privada, de uma concepção estática arbitrariamente *suposta* de uma natureza humana fixa. Na visão de Marx, a propriedade privada e suas consequências humanas têm de ser explicadas historicamente, e não supostas ou deduzidas de uma suposição. De acordo com Marx, a propriedade privada é trazida à existência pela atividade alienada e então, por sua vez, afeta profundamente, é claro, as aspirações humanas. (Ibid, p. 137)

Evidencia-se que o centro de referência desse novo conceito de homem é a *atividade produtiva humana*, cuja essência é a *socialidade* (e



não o egoísmo). Por tal razão, a realização adequada da natureza humana não pode ser a luta de todos contra todos, mas a *associação consciente*.

### 3.3 Aspectos políticos da teoria da alienação

As reflexões sobre os aspectos econômicos da alienação são iluminadas quando o filósofo húngaro analisa mais detidamente os seus aspectos *políticos*. Nesse momento, o tema da *liberdade* assume o posto de centro de referência e passa a ser discutido em sua interação recíproca com o também importante conceito de *relações de propriedade*. O tipo de atividade produtiva que supera a alienação e emancipa a humanidade só pode, pois, ser estabelecido a partir de determinado modo de relações de propriedade.

Mészáros, então, se pergunta: “de que maneira, e até que ponto, uma determinada forma específica de propriedade impõe limitações à liberdade humana?” (Ibid., p. 141). Sua opinião é a de que tal questionamento deve ser discutido a partir de uma relação tríplice entre: 1) *A liberdade com relação à necessidade natural*, atingida em uma determinada fase da história da humanidade; 2) *A liberdade em relação ao poder de interferência de outros homens*; e, finalmente, 3) *A liberdade para exercer os poderes essenciais do homem*. Assim, de acordo com o filósofo húngaro, “os aspectos políticos da teoria da alienação de Marx podem ser resumidos nessa relação tríplice entre a liberdade e as relações de propriedade existentes” (Ibid., p. 141), sendo que o que importa definir é, justamente, qual a forma determinada de relações de propriedade capaz de tornar o homem “mais livre” nos três sentidos listados acima<sup>30</sup>.

Mészáros explica que o terceiro aspecto da liberdade pode ser considerado como a síntese dos dois primeiros, “pois a relação do homem com seus poderes essenciais é, ao mesmo tempo, sua relação com a natureza e com o ‘outro homem’” (Ibid., p. 144). Nesse sentido, o que importa saber, justamente, é: *quais são os “poderes essenciais” do*

---

<sup>30</sup> Mészáros afirma, nesse sentido, que “a questão da alienação, nesse contexto, refere-se a um processo que afeta negativamente a liberdade nessa tríplice relação do homem com a *natureza*, com os ‘*outros homens*’ e ‘*consigo mesmo*’, isto é, com seus próprios poderes essenciais. Em outros termos: a alienação, sob esse aspecto, é a negação da liberdade humana em sentidos negativo e positivo” (Ibid., p. 142).

*homem*? Definindo essa questão, pode-se partir para o entendimento de como a alienação afeta a realização de tais poderes.

O filósofo húngaro explica, então, que,

na visão de Marx, os poderes essenciais do homem são as características e poderes especificamente humanos, isto é, aqueles que distinguem o homem das outras partes da natureza. “O *trabalho* é a propriedade ativa do homem”, e como tal é considerado como propriedade interna que se deve manifestar numa “atividade livre”. O trabalho é, portanto, específico no homem como uma atividade livre, sendo contrastado com as “funções animais, comer, beber e procriar”, que pertencem à esfera da necessidade. O poder do homem de *objetivar* a si mesmo por intermédio de seu trabalho também é um poder especificamente humano. Ele também deveria manifestar-se como a “objetivação da vida genérica do homem” e encerra características inerentemente humanas, na medida em que permite ao homem contemplar a “si mesmo num mundo criado por ele” e não somente no pensamento. Marx descreve o homem como “um ser *universal*, e por isso livre”, e o poder que lhe permite ser assim é derivado da *socialidade*. Isso significa que existe uma conexão direta entre liberdade, como universalidade do homem, e *socialidade*. [...] O denominador comum de todos esses poderes humanos é a *socialidade*. 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. Portanto, a questão crucial: as novas relações de propriedade [capitalistas] estimulam ou obstaculizam o avanço da *socialidade* como base de todos os poderes especificamente humanos? (Ibid., p. 145, negritos no original)

No capitalismo, o que ocorre é o contrário da afirmação da socialidade: “a propriedade privada isola cada um em sua própria solidão brutal”, diz Engels (apud Mészáros, *ibid.*, *idem*). O trabalho, que deveria ser uma necessidade *interna* ao homem (no sentido de uma livre

*autodeterminação*) se torna uma determinação *exterior*. De expressão de vida por si mesma, passa a ser *meio* de vida (isto é, uma “*mediação alienada*” que se contrapõe à vida do homem<sup>31</sup>). De autoafirmação

---

<sup>31</sup> O conceito de *mediação alienada* ou *mediador estranho* (Ibid., p. 88) é trabalhado por Mészáros com referência a um texto pouco conhecido de Marx, incluído no suplemento do volume I dos Marx-Engels Werke - sigla: MEWE ou MEW. Trata-se da edição das obras de Marx e Engels publicada em Berlim, pela editora Dietz, entre 1957 e 1967, em 41 volumes – que, segundo Bottomore (2001), permaneceu incompleta. O filósofo húngaro faz uso desse texto para complementar sua reflexão a respeito dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, especialmente quando Marx faz a diferenciação entre *trabalho* como *manifestação de vida* (*Lebensäußerung*) e *trabalho* como *alienação da vida* (*Lebentäußerung*) – o trabalho é *alienação da vida* quando é mero *meio de vida*, imposto por uma necessidade externa, ao invés de constituir uma necessidade interior ao humano e, portanto, vida em si mesma –, e também, justamente, para definir o conceito de *mediação alienada*. O trecho em que Marx delinea esse conceito se refere, especificamente, ao *dinheiro* como mediador estranho, mas, é claro, tal conceito pode ser usado para a compreensão das demais mediações de segunda ordem constituintes do capitalismo. Por ser extremamente significativa nesse sentido, cremos que vale a pena transcrever na íntegra a passagem marxiana a que Mészáros faz referência. Diz Marx: “Mill resume perfectamente en un concepto la esencia del *dinero* cuando lo califica de *intermediario* del intercambio. Lo esencial del *dinero* no consiste ante todo en ser la enajenación de la propiedad, sino en el hecho de que la *actividad mediadora* – el movimiento o acto *humano*, social, mediante el cual los productos del hombre se complementan unos a otros – se encuentra *enajenada* en él y convertida en atributo suyo, como atributo de una *cosa material*, exterior al hombre. Por cuanto el hombre renuncia aquí a esta actividad mediadora esencial, los actos que realiza son los de un hombre que se há perdido a sí mismo, de un hombre deshumanizado. Incluso la *relación* com las cosas, la operación humana com ellas, se vuelve la operación de una entidad exterior al hombre y que está sobre él. El hombre mismo debería ser el mediador para los hombres, pero, en lugar de ello, a causa de este *mediador ajeno*, el hombre contempla su voluntad, su actividad, su relación com los otros como [si fueran] un poder independiente de él y de los otros” (1980, p. 126-7). Em espanhol, esse texto apareceu com o nome de *Cuadernos de Paris*, e sobre ele esclarece Adolfo Sánchez Vázquez: “Los *Cuadernos de Paris* fueron publicados por primera vez en su lengua original con el título de *Ökonomische Studien (Excerpts) – Estudios económicos. Extractos* – em el tercer tomo de la edición de *Obras completas de Marx y Engels* conocida por la sigla MEGA (Karl Marx/Friedrich Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe*) publicada por el Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú. Dicho tomo apareció en 1932 en Berlín bajo la dirección de V. Adoratsky y en el ocupa las páginas 435-583. En

---

el mismo tomo (pp. 33-172 y 589-596) se publicaron también íntegramente por primera vez los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*” (1980, p. 15). A respeito desse escrito, composto no mesmo período histórico dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, nota-se que Mészáros faz uso especialmente do caderno contendo os comentários de Marx aos *Elements of political economy*, de James Mill. Sobre esse trecho específico é útil ler ainda a seguinte importante observação de Vázquez: “Así como las notas [dos *Cadernos de Paris*] en las que el joven Marx se opone a Smith y Ricardo se hallan emparentadas con las del primero de los *Manuscritos de 1844* en las que somete a crítica la economía política clásica, las notas sobre James Mill muestran una afinidad, por su temática de la enajenación, con la parte última de dicho primer manuscrito. Pero así como este último, en la parte en que somete a crítica la economía política, enlaza perfectamente con las notas de lectura de los tres primeros cuadernos y vienen a ser un desarrollo de la crítica esbozada en ellos, los comentarios del Cuaderno IV (las notas sobre James Mill) enriquecen en un nuevo plano – con respecto al poder de la enajenación en la parte final del Primero Manuscrito, titulada ‘El trabajo enajenado’. Cabe suponer por ello que fueron escritas a continuación del Primero Manuscrito como notas de lectura que habría de desarrollar más adelante. Ahora bien, de la misma manera que las notas sobre James Mill no constituyen una reiteración del tratamiento de la enajenación llevado a cabo en el Primer Manuscrito, tampoco encontramos en el texto posterior de los *Manuscritos* lo que pudiera considerarse como un desarrollo de ellas. Esto nos lleva a suscribir la tesis expuesta al ser presentada la versión rusa de dichas notas en el sentido de que debieron ser utilizadas en la parte perdida del Segundo Manuscrito. Como es sabido, de éste sólo se conservan las dos últimas hojas a las que los primeros editores de los *Manuscritos del 44* dieron el título de ‘La relación de la propiedad privada’” (Ibid., p. 29). É interessante observar que, tanto no estudo que realiza sobre os *Cadernos de Paris*, quanto em sua avaliação dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Vázquez – ao que parece, acompanhado por autores como Frederico (1995) – postula que, nesse estágio de seu desenvolvimento intelectual, Marx é um autor *feuerbachiano* em última instância, isto é, a crítica que realiza em relação à filosofia de Hegel e à economia política clássica é devedora da filosofia de Feuerbach. Outro estudioso do assunto, György Lukács, diverge dessa proposta e afirma que, nesse caso, somente a terminologia de Marx é devida a Feuerbach, sendo completamente outra a essência de sua formulação filosófica. Nas palavras do filósofo húngaro, “ainda que na terminologia do ‘humanismo real’ de Feuerbach, Marx expressa aqui [em *A questão judaica*, portanto, já antes da escrita dos *Cadernos de Paris* e dos *Manuscritos econômico-filosóficos*] a oposição entre os resultados da revolução burguesa e da revolução socialista; desse modo, ele chega ao terreno a partir do qual podem ser reveladas as contradições internas da sociedade burguesa. [...] Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, ainda que de forma embrionária, Marx já contrapõe à mistificação

como ser criador e criativo, o homem passa a autonegar-se orgânica e espiritualmente.

A sociedade torna-se fragmentada e o indivíduo, empobrecido. Nesse sentido, diz Mészáros: “a alienação transforma a atividade espontânea no ‘trabalho forçado’, uma atividade que é um simples meio de obter fins essencialmente animais (comer, beber, procriar), e com isso ‘o animal se torna humano, e o humano, animal’” (2006, p. 146). É por isso que, nas condições das relações de propriedade capitalista, as objetivações humanas assumem a forma de “um poder alheio que confronta o homem de uma maneira hostil” (Ibid., idem).

A transcendência positiva desse estado de coisas necessita combinar, por suposto, ações políticas e sociais. A política, que de início estabelece as precondições da transcendência<sup>32</sup>, “deve ser concebida

hegeliana e aos absurdos que dela resultam a concepção da história do materialismo histórico e dialético. Com isso, ao mesmo tempo, supera também definitivamente os limites de Feuerbach. [...] o materialismo aqui proclamado é, em oposição ao de Feuerbach, histórico e dialético” (2007, p. 165-6, 190 e 194). Portanto, se Lukács estiver certo, Marx já tem a sua própria filosofia em 1844, e não como o quer Vázquez (1977), isto é, quando da redação das *Teses sobre Feuerbach*, em 1845.

<sup>32</sup> Em outro momento de sua obra, Mészáros dá mais esclarecimentos a respeito de como a atividade política (não confundir com atividade política meramente institucional, formal, parlamentar, etc.) configura um momento primordial da atividade revolucionária. As classes sociais, diz o filósofo, não se definem somente em termos econômicos, e sim, também, a partir de suas determinações sociais, culturais, políticas - do mesmo modo, evidentemente, a *luta de classes*, envolve todos esses fatores. Tais instâncias compõem o *ser* concreto da classe por meio da manutenção de uma determinada “interação complexa” entre si “nos mais variados campos da atividade humana” - e isso apesar de haver, certamente, uma *autonomia relativa* entre as “partes” constituintes dessa totalidade. Um exemplo usado por Mészáros para demonstrar como a luta de classes envolve uma multiplicidade de elementos históricos estruturalmente interligados é o das *greves*. O filósofo húngaro explica que “as *greves* [...] eram entusiasticamente recebidas por Marx - em nítido contraste com sua condenação categórica do luddismo -, não simplesmente porque contribuíam para o desenvolvimento da consciência da classe trabalhadora; ele tinha total consciência das limitações das greves a esse respeito. [...] Ele insistia em seu significado para o desenvolvimento das forças produtivas, uma vez que elas forçavam a burguesia a introduzir dispositivos poupadores de trabalho, mobilizando a ciência a serviço de uma produtividade mais alta e, dessa forma, apressando substancialmente a maturação tanto dos potenciais produtivos quanto das contradições do capitalismo. O fator político adquire, desse modo,

como uma atividade cuja finalidade última é *sua própria anulação*” (2006, p. 147). O comunismo, como princípio *político*, tem, num primeiro momento, a função de *negação* da propriedade privada e, nesse sentido, é *mediação* transitória para um estágio mais alto no processo de emancipação<sup>33</sup>.

Mas, explica Mészáros, a superação da alienação não pode ser vista como “negação da negação”, isto é, considerada em termos

---

seu significado em termos de um conjunto abrangente de determinação recíprocas, em virtude de sua contribuição efetiva para uma profunda modificação estrutural da totalidade dos processos sociais – desde a transformação abrangente dos meios de produção à criação de novas ideias, novos modos de organização, e novos instrumentos de ação defensiva e ofensiva – trazendo consigo a impossibilidade de neutralizar ou anular seu impacto total, apesar do sucesso temporário de medidas destinadas a subjugar o movimento sindical como força política” (2008, p. 60). As lutas de classes, então, que podem se expressar de várias maneiras, englobam fatores econômicos, sociais, políticos, científicos, culturais, etc., que interagem reciprocamente e afetam a estrutura de uma dada sociedade em sua *totalidade*. Todos esses elementos exercem uma profunda influência no desenvolvimento das classes e da consciência de classe, e vice-versa. As classes sociais formam, pois, uma relação *antitética*, um “antagonismo estrutural”, onde seus elementos constitutivos, sejam eles pertencentes ao lado positivo ou negativo, não podem ser *absolutizados* nem *reconciliados*. A *consciência de classe*, que deve se desenvolver a partir desse antagonismo, não depende de um *insight subjetivo* dos membros da classe, e sim de fatores *objetivos*. A superação desse conflito exige a “maturação” de certas condições também objetivas. Contudo, tais condições só atingem a sua “maturidade total” por meio de uma ação “autoconsciente” da própria classe social com “cadeias radicais”. Mészáros explica, nesse sentido, que: “assim, o fator ‘subjetivo’ adquire uma importância *crucial* como *precondição necessária* de sucesso nesse estágio altamente avançado do desenvolvimento humano, quando a questão em pauta é a extinção – a *auto-extinção* – das condições de desumanização” (ibid., 64). É a ação *política*, autoconsciente, portanto, realizada a partir de determinadas condições reais, que pode dar início à superação do conflito de classes, por meio da efetivação de um processo de revolução social.

<sup>33</sup> Mészáros explica que o “comunismo de natureza política” é, nesse sentido, a “negação de uma negação”, porque nega a propriedade privada, que em si é uma ‘negação da essência humana’” (ibid., p. 148). Mas a emancipação do homem não pode ser definida em termos negativos, visto que a negação (ou a negação da negação) é sempre dependente daquilo que nega. A *afirmação* de um novo tipo de sociedade é, aqui, o elemento decisivo e bem destacado por Mészáros na filosofia nascente de Marx.

meramente políticos. Nas suas palavras: “sua realização só pode ser concebida na universalidade da prática social como um todo” (Ibid., p. 148). Nesse sentido, Marx fala, para além do comunismo político, no comunismo como “humanismo positivo que parte de si mesmo” (Marx apud Mészáros, Ibid., idem)<sup>34</sup>. Ou seja, a política se articula com a

---

<sup>34</sup> Essa passagem, referente ao comunismo como “humanismo positivo, que parte de si mesmo” encontra-se no capítulo *Crítica da dialética e da filosofia hegelianas em geral*, dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, talvez o capítulo em que Marx explicita de forma mais cabal os fundamentos de sua nova ontologia. Mas no tocante à questão do comunismo enquanto movimento *afirmativo* de emancipação humana – em contraste com o comunismo que é meramente *negativo* das relações capitalistas –, há vários outros momentos na referida obra de Marx em tal noção se evidencia. Por exemplo, no capítulo intitulado *Propriedade privada e comunismo*, quando o filósofo alemão afirma que “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 [...] 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 condição” (2009, p. 105). Este ponto é bastante ressaltado por Mészáros ao longo de toda a sua obra: a diferenciação entre práxis meramente *negativa*, que se mantém circunscrita ao âmbito daquilo que procura negar, e práxis *positiva*, *afirmativa*, que instaura o novo mediante sua ação consciente. A respeito disso, basta constatarmos uma pequena elaboração de Mészáros, o verbete *negação*, feita para o *Dicionário do Pensamento Marxista* - editado por Tom Bottomore - e lançado originalmente em 1983. Aí, o filósofo húngaro esclarece que: “No sentido marxista, *negação* não é apenas o ato material de dizer não, tal como a filosofia formalista/analítica a trata em sua circularidade, mas refere-se principalmente ao fundamento objetivo desses processos de pensamento por *negação*, sem o qual o ato de ‘dizer não’ seria uma manifestação de capricho gratuita e arbitrária e não um elemento vital do processo de conhecimento. Assim, o sentido fundamental da *negação* é definido pelo seu caráter como momento dialético imanente de desenvolvimento objetivo, ‘vir a ser’, mediação e transição. Enquanto momento integrante de processos objetivos, com suas leis internas de desdobramento e transformação, a *negação* é inseparável da positividade – daí a validade da frase de Spinoza, ‘*omnis determinatio est negatio*’, toda determinação é *negação* – e toda ‘*superação*’ é inseparável da ‘*preservação*’. Como diz Hegel: ‘Desse lado negativo, o imediato submergiu-se no Outro, mas o Outro não é, essencialmente a negativa vazia ou Nada que é considerada habitualmente o resultado da dialética: é o Outro do primeiro, a

prática revolucionária sócio-econômica, mas de modo algum a substitui ou a elimina. É negação necessária, mas a emancipação humana depende da *afirmação* de um novo modo de vida.

A política prepara condições de superação, mas estas são efetivadas pela prática social afirmativa transformadora. É nesse sentido, que afirma o filósofo húngaro, “como elo intermediário necessário, o papel de uma política consciente de seus limites, bem como de suas funções estratégicas na totalidade da prática social, é decisivo para o êxito de uma transformação socialista da sociedade” (Ibid., idem). Mas, segue o autor de *A teoria da alienação em Marx*, quando o comunismo se transforma num “humanismo positivo que parte de si mesmo”, deixa necessariamente de ser política. A distinção marxiana crucial está entre o comunismo como *movimento político* – o qual se encontra limitado a uma determinada fase histórica do

---

negativa do imediato; é, assim, determinado como mediado – e contém a determinação do primeiro. O primeiro é, dessa forma, essencialmente contido e preservado no Outro’. Aceitando totalmente essa interpenetração em seus comentários sobre esse trecho, Lenin escreve: ‘Isso é muito importante para o entendimento da dialética. Não é a negação vazia, a negação inútil, a negação cética, a vacilação e a dúvida, que é característica e essencial na dialética – que sem dúvida contém o elemento de negação e, na verdade, o contém como o seu elemento mais importante – mas sim a negação como um momento de ligação, como um momento de desenvolvimento, que conserva o positivo.’ [...] Assim, por meio da negação, a ‘positividade’ dos momentos anteriores não reaparece simplesmente. É preservada/superada, juntamente com alguns momentos negativos, em um nível qualitativamente diferente e mais elevado social e historicamente. A positividade, segundo Marx, nunca pode ser um complexo direto, sem problemas, não-mediado. Nem pode a simples negação de uma dada negatividade produzir uma positividade que se sustenta por si mesma. Isso porque a formação conseqüente depende da formação prévia pelo fato de que qualquer negação particular é necessariamente dependente do objeto de sua negação (*Manuscritos econômicos e filosóficos*). Assim sendo, o resultado positivo do empreendimento socialista deve ser constituído através de sucessivas etapas de desenvolvimento e transição (*Crítica do Programa de Gotha*)” (2001, 280). Outros exemplos de formulações semelhantes poderiam ser retirados da vasta obra de Mészáros. Mas basta aqui assinalar apenas que, para o filósofo húngaro, essa proposta do comunismo como sendo um movimento *afirmativo* de uma realidade emancipada – e não apenas *negativo* de uma ordem dada –, em termos materialistas e históricos, é uma conquista teórica de Marx já realizada nos *Manuscritos econômico-filosóficos* e que persistirá ao longo de sua “obra de maturidade”, constituindo-se em elemento fundamental do “espírito da obra” de Marx (Cf. *Para além do capital*. op. cit.)



desenvolvimento humano – e o comunismo como uma *prática social* abrangente. Esse segundo sentido é o que Marx tem em vista, quando escreve que “este comunismo é, enquanto naturalismo consumado = humanismo, e enquanto humanismo consumado = naturalismo”. (Ibid., idem).

Estas são, pois, as novas relações sociais de produção que permitem a realização dos poderes essenciais do homem.

### 3.4 Aspectos ontológicos e morais da teoria da alienação

As proposições acerca da essência do comunismo ficam mais claras quando Mészáros discute os *aspectos ontológicos e morais* da teoria da alienação de Marx, talvez o ponto fulcral de toda a sua análise teórica e onde o tema da *liberdade* adquire, também, novas determinações conceituais.

Mészáros explica que compreender a essência do comunismo - e, por conseguinte, da realização da liberdade humana - exige que Marx investigue não apenas os obstáculos criados pelo homem a essa liberdade, mas também “a questão geral da natureza e das limitações da liberdade como liberdade *humana*” (Ibid., p. 149). O filósofo húngaro faz questão de enfatizar aqui que se trata da liberdade *humana*, e não da “liberdade” tomada abstratamente. Para resolver a questão que envolve a conceituação da liberdade *humana* faz-se necessário compreender, justamente, em que consiste a *humanidade* do homem (ou a *natureza humana*).

Daí também surge a necessidade de se entender em que consiste a especificidade do *ser natural* – visto que o homem, ser *natural* e *humano*, possui uma especificidade *humana* sem deixar de ser, ainda, um ente *natural*. Por isso, se impõem, nesse momento, as reflexões de cunho ontológico e moral ao pensamento de Mészáros.

O homem, diz ele, baseando-se em Marx, possui uma especificidade enquanto homem. A essa especificidade corresponde sua “essência”. Tal essência define não somente os poderes e as potencialidades humanas, como também os seus *limites*. Ora, a realização da *liberdade humana* consiste, por suposto, não na transcendência (ou negação) desses limites, mas na sua *afirmação*, isto é, na efetivação da humanidade, ou seja, daquilo que é específico no homem, aquilo que o define enquanto tal (característica que, no contexto da *efetividade* alienada, existe para ele apenas como *potencialidade*).

Em que consiste, pois, a especificidade da natureza humana? Leiamos o que escreve Mészáros a respeito, explicitando a posição de Marx delineada nos *Manuscritos econômico-filosóficos*:

O ponto de partida ontológico de Marx é o de que o homem é uma parte específica da natureza e, portanto, não pode ser identificado com alguma coisa abstratamente espiritual. “Um **ser** se considera primeiramente como independente tão logo se sustente sobre os próprios pés, e só se sustenta primeiramente sobre os próprios pés tão logo deva a sua **existência** a si mesmo” – escreve Marx. [...] Na formulação de Marx, o que existe pela graça de outro ser (o que eu lhe *devo*) não é liberdade, mas *negação* dela. Somente um “ser independente” pode ser chamado de ser livre, e os laços da “dívida” implicam necessariamente a dependência, isto é, a negação da liberdade. Se, contudo, o homem “deve” à natureza e a si mesmo (o que é, em última análise, a mesma coisa: é o que Marx chama, de forma bastante obscura, de “o ser-por-si-mesmo da natureza e do homem”) a sua própria existência, não deve nada a ninguém. [...] O “ser-por-si-mesmo da natureza e do homem” marxiano – o homem que não é a contrapartida animal de uma série de ideais morais abstratos – não é, por natureza, nem bom nem mau; nem benevolente, nem malevolente; nem altruísta nem egoísta; nem sublime nem bestial etc.; mas simplesmente um ser natural cujo atributo é: a automeiação. Isso significa que ele pode *fazer* com que ele mesmo se torne o que é em qualquer momento dado – de acordo com as circunstâncias predominantes -, seja isso egoísta ou o contrário. (Ibid., p. 150-1, negritos no original)

A *automeiação*, isto é, a capacidade de se autodeterminar, de fazer-se a si mesmo (em circunstâncias dadas), de fazer sua própria história, é, então, o elemento definido por Marx como a especificidade desse ser natural que é o homem. A liberdade humana consistirá em afirmar essa característica específica, com seus poderes e potencialidade, e também, evidentemente, com seus limites e

necessidades – sem perder de vista que ambos, poderes e necessidades do homem, estão sujeitos a modificações e desenvolvimentos de acordo com o devir histórico.

Daí Mészáros afirmar que não pode haver nada de fixo em relação ao homem, “exceto o que se segue necessariamente de sua determinação como ser natural, ou seja, o fato de que ele [o homem] 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” (Ibid., p. 152). Ora, se o homem é um ser natural, portanto, com necessidades, a liberdade não pode consistir em negá-las ou subjugar-las ficticiamente, mas em satisfazê-las de uma forma *humana*. E satisfazer as necessidades de forma humana significa saciá-las por meio do exercício da especificidade do homem, a sua capacidade de aut mediação (ou seja, por meio da atividade produtiva autodeterminada).

Este é, pois, o pilar fundamental da ontologia assentada por Marx: o homem é parte da natureza, e somente partindo-se desse princípio pode-se questionar sobre o que é *específico* no homem como ser natural e humano. As questões com as quais temos que nos haver, nesse contexto, segundo Mészáros, são as seguintes: 1) Quais as características *gerais* de um *ser natural*? 2) Quais as características *específicas* de um ser natural *humano*? Aqui, talvez, residam os pontos mais complexos da formulação marxiana nos *Manuscritos econômico-filosóficos*.

O homem é imediatamente um ser natural vivo. Como tal, dispõe de forças naturais e forças vitais. “É um ser natural **ativo**; estas forças existem nele como possibilidades e capacidades, como **pulsões**” (Marx, apud Mészáros, *ibid.*, p. 154, **negritos no original**). Mas o homem também é, como “ser natural, corpóreo, sensível, objetivo”, um ser que **sofre**, que possui carências e limitações, visto que “os **objetos** de suas pulsões existem fora dele, como **objetos** independentes dele” (Marx apud Mészáros, *ibid.*, *idem*, **negritos no original**). Esses objetos são essenciais na medida em que, como objetos de seu carência, são “indispensáveis para a atuação e confirmação de suas **forças essenciais**” (Marx, apud Mészáros, *ibid.*, p. 155, **negritos no original**).

Para Marx, o conceito de *ser objetivo* implica a necessidade de *outro ser* que é o *objeto* desse ser objetivo. A relação que ambos mantêm entre si é recíproca, isto é, o *objeto* também tem o ser objetivo como *seu objeto*. Isto significa que ambos se afetam mutuamente e estão, de alguma forma, sujeitos um ao outro. Até aqui, está-se

definindo o ser natural não-humano, que tem como característica ontológica fundamental, como dissemos, o fato de ser objetivo.

Além disso, Marx afirma que *todo ser natural tem sua natureza fora de si mesmo*. Nas suas palavras, citadas por Mészáros:

Um ser que não tenha sua natureza fora de si não é nenhum ser **natural**, não toma parte na essência da natureza. Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo. Um ser que não seja ele mesmo um objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser para seu **objeto**, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é nenhum ser objetivo. *Um ser não objetivo é um não-ser*. (Marx, apud Mészáros, *ibid.*, idem, negritos no original)

Dessa passagem Mészáros extrai duas conclusões importantes. A primeira é a de que a “natureza” de qualquer ser objetivo se define a partir da relação necessária específica desse ser objetivo com seus objetos. A segunda é a de que “ter a própria natureza fora de si mesmo” é característica de *todo ser natural*, não dizendo respeito, portanto, à especificidade do homem. A especificidade do homem, diz Marx, se define pelo fato dele não ser apenas ser natural, mas “ser natural **humano**, isto é, *ser existente para si mesmo*, por isso, *ser genérico*, que, enquanto tal, tem de atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber” (Marx, apud Mészáros, *ibid.* idem, negritos no original).

Por essa razão, nem os *objetos* humanos, nem a *sensibilidade* humana são realidades meramente naturais, mas, justamente, *humanas*, criações do homem mediante a sua atividade. Ou, em outras palavras, *realizações humanas*. Na explicação de Mészáros: “essa realização humana é aquilo que Marx chama, de modo bastante obscuro, ‘um ato autotranscendente consciente de vir-a-ser’, no qual a *natureza transcende a si mesma* (ou ‘é mediada por si mesma’) e se torna *homem*, continuando a ser nessa ‘autotranscendência’, é evidente, um ser natural” (Ibid., p. 156).

A *natureza humana*, portanto, não possui nada fixo, nada cristalizado pela natureza. Ao contrário, ela é a “natureza” que é feita *socialmente* pelo homem mediante seus atos de “autotranscendência” como ser natural. Ainda que o homem possua *apetites* e propensões enraizadas na natureza, esses *apetites* e propensões se tornam humanos a partir da automediação, da autoconstrução do homem por meio de sua

atividade consciente, que modifica o caráter natural de suas pulsões e lhe dá feições eminentemente *históricas*<sup>35</sup>. Como explica Mészáros,

sem essa transformação, tanto a arte quanto a moral seriam desconhecidas para o homem: elas só são possíveis porque o homem é o criador de seus apetites *humanos*. E tanto a arte como a moral – ambas inerentemente históricas – estão interessadas nos apetites e propensões propriamente humanos do homem, e não nas determinações diretas, inalteráveis, do ser natural. Ali onde não há alternativa – inerentemente histórica – não há espaço para a arte ou a moral.” (Ibid., p. 156)

A definição desses conceitos é crucial para que se possa decidir “o que é humano” e o que deve ser transcendido como alienação. Mészáros afirma que a alienação surge como um divórcio, uma ruptura da unidade complexa existente entre o individual e o social, entre o natural e o autoconsciente.

Nesse sentido, diz o filósofo húngaro, torna-se importante distinguir entre os dois sentidos de *natural* e *artificial* conforme usados por Marx em seu texto. Num primeiro sentido, *natural* significa simplesmente *aquilo que é produzido pela natureza*. Em oposição a tal designação, *artificial* significa *feito pelo homem*. Mas, num segundo sentido, o que não é produto direto da natureza, mas criado socialmente pelo homem, é também considerado *natural* “na medida em que seja

---

<sup>35</sup> Mészáros afirma que “não há nada de errado nos apetites naturais do homem, desde que sejam satisfeitos de uma *maneira humana*. Essa maneira humana de satisfazer os apetites naturais – que, enquanto necessidades e apetites, são transformados no processo de ‘autotranscendência’ e ‘automediação’ – dependerá do grau efetivo de civilização, e da prática social que a ele corresponde, a que se pertence. E, quando se diz que as necessidades e apetites naturais primitivos se tornaram *humanos*, significa apenas ressaltar que se tornaram, agora *especificamente naturais*. É por isso que a realização humana não pode ser concebida em abstração da natureza ou em oposição a ela. Divorciar-se da ‘natureza antropológica’ a fim de encontrar realização na esfera das ideias e ideais abstratos é tão inumano quanto viver a própria vida em sujeição cega às necessidades naturais cruas. Não é por acaso que tantas das piores imoralidades da história da humanidade foram cometidas em nome de altissonantes ideais morais, totalmente divorciados da realidade do homem” (Ibid., p. 157).

idêntico à ‘segunda natureza’ do homem, ou seja, à sua natureza tal como criada pelo funcionamento da socialidade”<sup>36</sup> (Ibid., p. 160). O oposto a esse segundo sentido é, justamente, “aquilo que se opõe à natureza humana enquanto socialidade” (2006, p. 161).

Apenas aqui o sentido de “artificial” se torna relevante, na medida em que a alienação incide precisamente sobre a construção de artificialidades que se opõem à socialidade humana. Conforme, mais uma vez, a explicação de Mészáros, as “necessidades e apetites criados pelo homem não são artificiais no segundo sentido, desde que estejam em *harmonia* com o funcionamento do homem como ser natural *social*. Se, porém, estiverem em desarmonia, ou puderem mesmo levá-lo a um ponto de colapso, devem ser rejeitados como *necessidades artificiais*” (Ibid., idem). “Alienado”, “artificial” e mesmo “abstrato” (tanto em relação às necessidades, quanto aos poderes humanos) se tornam, aqui, segundo o filósofo húngaro, equivalentes.

De acordo com suas palavras,

as necessidades abstratas (artificiais) não podem gerar poderes que correspondem à natureza essencial (social) do homem. Só podem gerar *poderes abstratos*, que estão divorciados do ser humano, e mesmo contrapostos a ele. Ou inversamente: poderes abstratos só podem gerar necessidades abstratas, artificiais. De acordo com Marx, no curso da auto-alienação o homem “torna-se uma *atividade abstrata* e uma *barriga*”. Suas funções naturais: comer, beber, procriar – que são “funções genuinamente humanas” – tornam-se, então, *animais*, porque “na abstração que as separa da esfera restante da atividade humana, e faz delas finalidades últimas e

---

<sup>36</sup> A respeito desse conceito, Mészáros esclarece: “É importante distinguir entre ‘socialidade’ e ‘sociedade’. Esta última, em contraste com a imediação sensível – ‘sensorial’ – dos indivíduos, é uma abstração: para percebê-la, é necessário transcender esta imediação dos indivíduos. ‘Socialidade’, porém, é na realidade inerente a todo indivíduo isolado. É por isso que uma sociedade jamais pode ser chamada de ‘natural’, ao passo que a *socialidade* é adequadamente definida como a *segunda natureza do homem*” (Ibid., p. 160-1). Seguindo tal raciocínio, Caio Antunes explica que “*socialidade* em Mészáros tem o mesmo sentido da *essência humana* marxiana” (2012, p. 13), essência humana esta concebida, de acordo com as *Teses sobre Feuerbach*, não como uma abstração inerente ao indivíduo singular, e sim como “o conjunto das relações sociais” (Cf. Marx, 2007, p. 534).

exclusivas, são funções animais”. Ou, para expressar essa contradição em termos mais fortes, em consequência da alienação o “homem (o trabalhador) só se sente como livre e ativo em suas funções animais [...] e em suas funções humanas só se sente como animal. O animal se torna humano, e o humano, animal”. (Ibid., p. 162)

A luta contra a alienação é, assim, a luta para resgatar o homem desse estado em que sua especificidade humana fica suspensa a fim de que sua mera animalidade se pronuncie (mesmo que possua “carências artificiais refinadas”, como diz Mészáros). Nesse contexto, as necessidades e sentidos genuinamente humanos têm seu lugar ocupado “pelo ‘simples estranhamento’ de *todos* os sentidos físicos e mentais – pelo ‘*sentido do ter*’. Esse sentido alienado encontra sua materialização universal no *dinheiro*: essa ‘capacidade exteriorizada [alienada] da **humanidade**’” (Ibid., p. 164, negritos no original).

De fato, segundo os *Manuscritos econômico-filosóficos*, a carência de dinheiro é a carência fundamental produzida pela alienação nas condições do capitalismo. De acordo com Mészáros, “o dinheiro, graças ao domínio do sentido do ter sobre tudo o mais, se interpõe entre o homem e seu objeto” (Ibid., idem). Ele substitui o objeto real e domina o sujeito. “Nele, *necessidades* e *poderes* coincidem de maneira abstrata: 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” (Ibid., idem).

A superação desse estado de coisas precisa ser concebida como tarefa prática e, como tal, necessita de um correspondente poder prático capaz de realizá-la. Nesse sentido, de acordo com Mészáros, “o único poder capaz de superar praticamente (‘positivamente’) a alienação da atividade humana é a própria atividade humana autoconsciente” (Ibid., p. 165). Para tanto, torna-se necessário elaborar uma concepção adequada entre *meios* e *fins*, no movimento de emancipação em relação ao jugo das mediações de segunda ordem que determinam a alienação capitalista. E, para bem resolver essa questão, o filósofo húngaro adverte que devemos partir do pressuposto de que “a alienação não é uma totalidade inerte homogênea” (Ibid., idem), isto é, que o seu poder de controle sobre o metabolismo humano não é absoluto, nem estático. Se o fosse, nada poderia ser feito em relação à alienação.

Como Mészáros explica, a alienação não produz somente “consciência alienada”, mas também a consciência da alienação (mesmo que em eventuais formas alienadas). A existência dessa “consciência de ser alienado” indica, por sua vez, o surgimento de uma *necessidade* de superação da alienação. Daí que necessidades produzem *poderes*, na mesma medida em que poderes também produzem necessidades. Por isso, os sujeitos que se afirmam no contexto da alienação, mesmo sendo parte dessa alienação, podem se estabelecer como sujeitos críticos da alienação, portanto, propositores de uma nova forma de sociedade superior à realidade da alienação. Esse sujeito é, ao mesmo tempo, produto e negador prático de uma sociedade alienada.

O programa a orientar essa negação prática da sociedade alienada não deve ser confundido como uma realidade não-alienada. Deve, isto sim, se constituir como a representação mais próxima da verdade do ser em estado de alienação. Mas, explica Mészáros, “quando o programa se torna realidade, no processo de superação prática, deixa de ser um programa, um reflexo de uma relação histórica específica” (Ibid., p. 167). Isto é, o programa, enquanto consciência da alienação (ainda que, eventualmente, alienada), ao se realizar, e ao realizar uma nova forma social que tende à emancipação, abre a possibilidade do surgimento de uma consciência que também se movimenta para além da alienação.

Nesse sentido, Mészáros afirma que

a “verdadeira autoconsciência” de uma realidade da qual a alienação tenha desaparecido *inteiramente* [...] não pode ser, então, sua consciência como a de uma “sociedade não-alienada”, mas simplesmente a consciência de uma “sociedade humana”. Ou seja, essa consciência não é a consciência de uma *negação* – condicionada pelo seu objeto negado – mas uma consciência de *positividade*. [...] Prever uma sociedade *totalmente* não-alienada como uma conquista final seria, porém, bastante problemático. A moldura para a avaliação adequada desse problema do desenvolvimento humano deve ser a concepção dialética da relação entre a continuidade e a descontinuidade – isto é, a “descontinuidade na continuidade” e a “continuidade na descontinuidade” -, mesmo que se coloque a maior ênfase possível às diferenças



*qualitativas* entre as fases comparadas. (Ibid., idem)

Dessa forma, conclui o filósofo húngaro, a superação da alienação por meio da atividade humana autoconsciente “não é uma relação estática de um *meio* com relação a um *fim*, sem nenhuma possibilidade de influência mútua” (Ibid., idem), assim como também não é uma *cadeia causal mecanicista*, composta de ações e reações determinadas com precisão matemática. Conforme, mais uma vez, Mészáros: “do mesmo modo que a alienação não é um *ato único* [...], seu oposto, a superação da atividade alienada por meio da iniciativa autoconsciente [isto é, a revolução social], só pode ser concebida como um *processo* complexo de *interação*, que produz mudanças *estruturais* em *todas* aspartes da totalidade humana” (Ibid., idem).

Ou seja, a atividade autoconsciente de sua realidade alienada, por meio de uma série de ações complexas e interligadas dialeticamente, num processo de avanços e recuos, calcado em descontinuidade na continuidade e continuidade da descontinuidade, pode estabelecer uma forma social em que se materialize a progressão cada vez maior da superação da alienação.

Com a superação da alienação, enfim, pode surgir o “homem rico” de que fala Marx - esse ponto é onde melhor se pronunciam os aspectos morais da sua teoria da alienação. O “homem rico” de uma comunidade humana emancipada é aquele homem “**carente** de uma totalidade da manifestação humana de vida. O homem, no qual a *sua efetivação própria existe como necessidade interior, como falta*”<sup>37</sup> (Marx, apud Mészáros, ibid., p. 168, negritos no original). O “homem rico”, no sentido que Marx lhe atribui, tem, humanamente, carência de outro ser humano, justamente, como *ser humano*, como totalidade humana, como coletividade, como ser genérico. “Em consequência, se a outra pessoa é simplesmente um cozinheiro, uma criada, uma prostituta para o homem, sua relação satisfaz apenas suas necessidades animais desumanizadas” (Ibid., p. 169).

Note-se que o critério de *humanização*, tal como estabelecido por Marx, decide quais os tipos de relações devem ser moralmente rejeitados ou aceitos na prática. Nesse sentido, afirma Mészáros: “na visão de Marx, nada é digno de aprovação moral a menos que contribua para a realização da atividade vital do homem como necessidade

---

<sup>37</sup> Mészáros afirma que esse é o único critério que deve nortear a avaliação moral de toda e qualquer relação humana.

interior” (Ibid., idem). Essa posição resolve a contradição entre *meios* e *fins* mencionada anteriormente, e, por conseguinte, entre *necessidade* e *liberdade*. Como explica o filósofo húngaro,

quando a atividade vital do homem é apenas um meio para um fim, não se pode falar de liberdade, porque as potências humanas que se manifestam nesse tipo de atividade são *dominadas* por uma necessidade *exterior* a elas. Essa contradição não pode ser resolvida a menos que o trabalho – que é um simples *meio* na presente relação – se torne um *fim em si mesmo*. Em outras palavras: apenas se o trabalho chega a ser uma *necessidade interior* do homem é que será possível referir-se a ele como “atividade livre”. [...] Uma vez que apenas enquanto necessidade positiva, como necessidade interior, o trabalho é *gozo*, então a auto-realização, a plenitude humana, é inseparável do aparecimento dessa necessidade positiva. A *liberdade* é, assim, a realização da finalidade própria do homem: *a auto-realização no exercício autodeterminado e externamente não-impedido dos poderes humanos*. (Ibid., p. 170)

A importância da *moral*, como deve estar claro, é decisiva para a realização da liberdade humana. A moral não no sentido de prescrições e proibições abstratas, exteriores, mas como “uma *função positiva* da sociedade dos indivíduos reais” (Ibid., idem). A função positiva da moral é a realização da humanidade do homem (no sentido dos pressupostos estabelecidos acima). Mas, aqui, o que se tem em mente não é a moral como determinação externa da pessoa, e sim como autodeterminação interna e orientação moral no sentido da emancipação humana.

A teorização mészárianas da moral, de acordo com os princípios marxianos, avança em concretude quando o filósofo húngaro trata da relação entre *indivíduo* e *sociedade* no contexto da alienação. De acordo com Mézszáros, o avanço das forças produtivas do capitalismo cria um modo de vida que enfatiza, de maneira cada vez mais crescente, os temas da *privacidade* e do culto do indivíduo como ente apartado da comunidade humana. Isso era algo impensável, por exemplo, na antiguidade grega ou na Idade Média, quando as concepções de mundo dominantes acreditavam na harmonia entre o indivíduo e a sociedade e

entre estes e o mundo natural circundante. Tais concepções eram, evidentemente, expressão do próprio modo de vida estabelecido nessas respectivas épocas históricas. Em contrapartida, explica Mészáros,

diante das forças e dos instrumentos incontroláveis da atividade produtiva alienada sob o capitalismo, o indivíduo se refugia no seu mundo privado “autônomo”. [...] O *übergreifendes Moment* (fator predominante) está no fato de que ele é *induzido*, ou mesmo *compelido* a retirar-se para seu pequeno reino privado – e não apenas *capacitado* a fazê-lo pelo desenvolvimento capitalista das forças produtivas – na medida em que, com a extensão da *produção de mercadorias*, o seu papel de *consumidor privado* adquire uma significação cada vez maior para a perpetuação do sistema capitalista de produção. (Ibid., p. 236)

É compreensível, então, que o tema político e moral da *liberdade* seja concebido agora, nesse novo contexto, em termos bastante diferentes dos que eram no passado. No reino da *privacidade*, a liberdade *parece* ser completa, “pois os objetivos e limites da ação e os meios e poderes da execução parecem coincidir, estar em perfeita harmonia” (Ibid., p. 236-7). No entanto, afirma-se aí uma grande contradição, na medida em que essa liberdade se realiza mediante a ruptura com as limitações das relações e laços com a sociedade, configurando cada vez mais o culto da “autonomia individual”. A independência, a auto-suficiência e a autonomia do indivíduo não passam, aqui, de uma aparência enganosa produzida pela alienação e reificação das relações sociais.

Nesse contexto, diz Mészáros, a “‘autonomia individual’ fictícia representa o polo positivo da moral e as relações sociais contam apenas como ‘interferência’, como mera negatividade” (Ibid., p. 237). Ou seja, a “autonomia individual”, com seus respectivos valores, passa a ser o centro de referência das concepções éticas. A noção de “dever” que daí surge, mesmo que leve em consideração a relação com os outros homens, é calcada numa esfera “transcendental” ou “absoluta” e radicalmente oposta à contingência das relações sociais. A consequência prática disso, como diz o filósofo húngaro, é a absolutização de “uma ordem social que ‘mantém os homens em sua brutal solidão’, opondo-os uns aos outros como antagonistas, subordinando-os a seus ‘apetites

artificiais’ e ao ‘domínio das coisas mortas sobre o homem’” (Ibid., idem). E, seguindo seu raciocínio, mais à frente, complementa:

O culto da “privacidade” e da “autonomia individual” preenche, assim, a dupla função de proteger *objetivamente* a ordem estabelecida contra o “desafio da rale” e *subjetivamente* proporcionar a realização espúria de uma retirada escapista para o indivíduo isolado e impotente, que é mistificado pelos mecanismos da sociedade capitalista que o manipulam. [...] O que resta, depois da “desvalorização do mundo do homem” pelo capitalismo é simplesmente a ilusão desumanizada de uma realização pela “interiorização”, pela ociosidade “contemplativa”, por intermédio do culto da “privacidade”, da “irracionalidade” e do “misticismo” – em suma, por meio da idealização da “autonomia individual como contraposta aberta ou implicitamente à “liberdade universal”. (Ibid., p. 240-1)

Diante dessa situação, uma moral estabelecida em torno de uma preocupação real com o outro, com a coletividade social, com as condições materiais reais de emancipação da comunidade humana, fica profundamente inibida. A concepção de “autonomia individual” obnubila por completo o ideal marxiano de *indivíduo social*, que só pode se afirmar, justamente, com a superação da alienação capitalista. Essa noção de *indivíduo social*, segundo Mészáros, é contrária à noção capitalista de individualidade, que fixa a “sociedade” como uma abstração oposta ao indivíduo, e inviabiliza, portanto, a automediação característica do fenômeno humano.

Nesse sentido, é bastante conhecida a afirmação de Marx de que o comunismo é “a **verdadeira** dissolução do *antagonismo* do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução do conflito entre existência e essência, entre objetivação e autoconfirmação, entre liberdade e necessidade, entre *indivíduo* e *gênero*” (Marx, apud Mészáros, *ibid.*, p. 252, negritos no original). Isso não significa que o “indivíduo” e a “humanidade” se tornem o mesmo conceito, mas, ao contrário, que acaba a oposição existente entre esses polos, oposição que impede que ambos realizem o potencial inerente à sua constituição ontológica. Para atingir essa condição, diz Mészáros, é sumamente necessário que levemos em conta e façamos uso consciente do “poder

enorme daquele órgão *relativamente autônomo* de autodesenvolvimento da humanidade: a moral” (Ibid., p. 253).

Mészáros afirma que, para bem se compreender esse “órgão do autodesenvolvimento da humanidade”, é preciso traçar as linhas de demarcação entre humanidade e indivíduo, para que assim se possa designar o papel e a responsabilidade que cabem a cada qual e impedir que se meça os “esforços e fracassos do indivíduo com uma medida aplicável apenas à humanidade” (Ibid., idem). Ora, a moral é um órgão de auto-desenvolvimento da humanidade como um todo, mas ela só funciona por meio de ações mais ou menos conscientes dos indivíduos particulares. No entanto, se não se delimita com uma certa precisão as diferenças entre esses dois polos, as formulações morais sobre o que o indivíduo pode ou não pode, deve ou não deve fazer, se tornam problemáticas, e a moral, um órgão social com tremendas possibilidades emancipatórias, pode acabar exercendo uma “tirania absoluta” em favor da reprodução da alienação. Nesse sentido, explica Mészáros:

A questão da “transcendência” [da alienação] não pode ser devidamente avaliada se o fundamento ontológico das diferenças entre os indivíduos e a humanidade for ignorado. A diferença mais importante é a de que, enquanto o indivíduo é *inserido* em sua esfera ontológica e parte das formas *dadas* do intercâmbio humano, que *funcionam como premissas axiomáticas de sua atividade postuladora de fins* [grifo nosso], a humanidade como um todo – o ser “autotranscendente” e “automediador da natureza” – é “*criadora*” de sua própria esfera ontológica. As escalas temporais são, também, basicamente diferentes. Enquanto as ações do indivíduo estão estritamente circunscritas pelo seu limitado âmbito de vida – e ainda mais, por numerosos outros fatores que limitam o seu ciclo de vida –, a humanidade como um todo transcende essas limitações temporais. Em consequência, são muito diferentes as medidas adequadas à avaliação do “potencial humano” – uma expressão que só se aplica, rigorosamente falando, à humanidade como um todo – e à avaliação das ações do indivíduo limitado. [...] A resolução da *contradição hostil* [entre indivíduo e humanidade, posta pela alienação], porém, não significa a

supressão das *diferenças reais* [entre indivíduo e humanidade]. Isso só poderia acontecer na ficção, pela  *fusão* do indivíduo e da humanidade num Sujeito Coletivo mítico. Não importa o vigor com que ressaltemos a *socialidade* [...] do indivíduo; não podemos eliminar as linhas objetivas de demarcação sem deformar de maneira grave as relações fundamentais. As diferenças ontológicas básicas existentes tornam inútil atribuir ao indivíduo poderes que ele não poderia possuir. (Ibid., p. 254-5)

Assim, a oposição entre a moral e a prática, ou “entre as categorias de dever (*Sollen*) e ser (*Sein*)”, diz Mészáros, não podem ser resolvidas por completo no âmbito da realidade individual do ser, mas apenas no nível ontológico da *humanidade*. O “dever” socialmente construído e que é incorporado pelo indivíduo em seu processo de vir-a-ser, funcionando como sua diretriz moral, expressa “‘projetos’ *objetivos* e as *tarefas históricas reais* que existem nas estruturas complexas da sociedade humana como *carências* e *tendências* de desenvolvimento” (Ibid., p. 255). Essas carências, via de regra, são negadas pelas necessidades predominantes e, por isso, precisam ser fortalecidas pelo “dever” contra essa negação. É nesse sentido que Mészáros afirma, seguindo as pistas de Marx, que a moral é um órgão do auto-desenvolvimento e da auto-mediação da humanidade.

O filósofo húngaro explica que, no curso do desenvolvimento social humano, tais necessidades conflitivas são superadas *praticamente*, fazendo com que “carências”, “tarefas” e “tendências” se tornem elementos constituintes reais, materiais, da realidade histórica. Nesse contexto, as mesmas “carências”, “tarefas” e “tendências” são preservadas, em seu caráter axiológico, no indivíduo, como “normas” e “regras” em relação às quais ele é impelido a se posicionar, seja para afirmá-las ou negá-las. Nesse sentido, diz Mészáros, “o indivíduo particular só pode viver de acordo com essas normas e regras, ou então quebrá-las – dentro de certos limites – e com isso contribuir para a constituição de uma nova série de regras e normas” (Ibid., idem).

Ficam, assim, mais claras as determinações ontológicas concernentes ao indivíduo e à humanidade quando consideramos que o indivíduo se posiciona em relação às regras e normas pré-existentes, enquanto que a humanidade as cria em conformidade com as necessidades e tendências de desenvolvimento de cada período

histórico, no seu movimento contínuo de autotranscendência. Nesse sentido, o discurso moral, em relação à humanidade, nunca pode ser superado por completo, mas apenas modificado, transformado, metamorfoseado, de acordo com as circunstâncias. Isto é, a humanidade como um todo, independente do contexto histórico em que se encontre, vai produzir sempre normas morais que se tornarão diretrizes do comportamento social e individual.

Ao afirmar desse modo o elemento moral como componente inultrapassável do “ser automediador da natureza”, portanto, como elemento enraizado nas bases ontológicas do homem, Mészáros assume como sendo de importância central para a teoria marxiana (o que alguns intérpretes negam<sup>38</sup>) o forte acento moral com que é carregada a crítica

---

<sup>38</sup> Celso Frederico, por exemplo, em seu livro sobre o jovem Marx, chega a afirmar que “a repulsa ética [de Marx] ao mundo burguês prejudicou a avaliação científica dos esforços da economia política para entender o funcionamento da sociedade civil” (1995, p. 143). A posição de Mészáros sobre esse ponto é exatamente contrária. O filósofo húngaro crê como inconcebível, para a compreensão do ser social, a separação entre suas dimensões ontológicas, morais, estéticas, etc. A crítica à socialidade alienada produzida pelo capitalismo, envolve, pois, a consideração desses múltiplos aspectos. Longe de ser um fator de enfraquecimento da avaliação científica e da crítica de Marx ao capitalismo, a compreensão da dimensão moral do ser é, antes, uma fonte de força. No que toca ao ressaltar da importância das formulações marxianas para as reflexões sobre problemas de cunho ético, Mészáros é acompanhado, aqui, por Lukács, sabidamente um autor que tinha como preocupação, entre outras, extrair das posições de Marx uma teorização sistemática sobre a ética. Uma simples passagem de Lukács serve, aqui, para demonstrar o relevo dessa temática para a filosofia marxista: “A verdadeira consciência do socialismo fundado por Marx é, antes de mais nada, a consciência do caminho correto: do objetivo em seus princípios gerais, dos meios respectivos em sua especial e frequentemente mutável particularidade e dos passos subsequentes em sua peculiaridade. [...] A teoria do conhecimento do marxismo, segundo a qual a práxis fornece o critério para a teoria, tem profundas consequências também para a ética (supera, por exemplo, o dualismo de razão ‘pura’ e a razão ‘prática’)” (2007, p. 220). Lukács, nesse texto, se empenha em mostrar algumas diferenças das proposições de Marx para a ética em relação às filosofias anteriores. Ressalte-se, aqui, os pontos concernentes aos princípios gerais da ação e seus objetivos, os meios para atingi-lo e os passos a serem dados na direção de sua concretização – elementos característicos de uma reflexão de cunho ético, sobretudo. Ainda que, possivelmente, no que tange ao raciocínio de Lukács, suas premissas e conclusões acerca de tais temas sejam diferentes das de Mészáros – visto que Mészáros, desde cedo, já se mostrava um crítico

ontológica e política realizada por Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos*<sup>39</sup>. A moral é, assim, (e tal concepção perdurará, segundo Mészáros, no “velho Marx”) um elemento constituinte ineliminável do ser do homem: “os dogmáticos burocráticos, que rejeitam as ideias morais de Marx como ‘conceitos ideológicos’, como ‘humanismo’ e ‘idealismo juvenil’, postulando falsamente uma ‘teoria científica’ que teria supostamente superado tudo isso, negam alguns elementos fundamentais da dialética marxista<sup>40</sup>” (2006, p. 256).

---

incisivo de Lukács; ver, a esse respeito, Mészáros (2013) -, acreditamos que ambos os filósofos sejam concordes a respeito do fato de que, em Marx, a ética e a moral sejam elementos fundamentais como componentes do ser social.

<sup>39</sup> A crítica moral de Marx ao capitalismo, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, mostra-se especialmente pronunciada no capítulo intitulado *Propriedade privada e carências*. Eis uma passagem exemplar que nos parece digna de ser citada: “A moral da economia nacional é o *ganho*, o trabalho e a poupança, o ascetismo – mas a economia nacional promete-me satisfazer minhas carências. – A economia nacional da moral é a riqueza em boa consciência, em virtude etc., mas como posso ser virtuoso se nada sou, como posso ter uma boa consciência se nada sei? – Está fundado na essência do estranhamento que cada esfera me imputa um critério distinto e oposto: um, a moral; outro, a economia nacional, porque cada uma é um estranhamento determinado do homem e cada uma fixa um círculo particular da atividade essencial estranhada; cada uma se comporta estranhamente com relação à outra” (2009, p. 143). Os exemplos dessa crítica que combina a moral com outros elementos (econômicos, ontológicos, políticos, etc.) poderiam ser multiplicados.

<sup>40</sup> Daí Mészáros ressaltar a importância da *educação moral*, para uma práxis revolucionária de superação da alienação capitalista, elaborada nesses termos: “essa tarefa [a auto-realização humana] não pode ser realizada para o homem senão pelo próprio homem. A moral é uma função positiva da sociedade: do homem lutando com a tarefa de sua própria realização. A moral, portanto, só não é externa ao homem se, e na medida em que, ela se relaciona com essa tarefa; mas se torna imediatamente externa ao homem quando se abstrai dele. [...] O órgão da moral como automediação do homem em sua luta pela auto-realização é a *educação*. E a educação é o *único órgão possível* de automediação humana, porque a educação – não num limitado sentido institucional – abarca todas as atividades que podem se tornar uma necessidade interna para o homem, desde as funções humanas mais naturais até as mais sofisticadas funções intelectuais. A educação é uma questão inerentemente pessoal, interna: ninguém pode educar-nos sem nossa própria participação *ativa* no processo. O bom educador é alguém que *inspira auto-educação*. Apenas nessa relação pode-se conceber a superação da mera exterioridade na totalidade das atividades vitais do homem – inclusive, não a abolição total, mas a crescente transcendência da



Para que a moral, esse órgão do auto-desenvolvimento humano, possa auxiliar positivamente no processo de emancipação, é necessário, diz Mészáros, superar o seu caráter *inconsciente*, bem como transformar qualitativamente sua estrutura e seu quadro referencial. Para tanto, é preciso investigar minuciosamente as *necessidades* que dão origem aos diversos discursos morais. Nesse sentido, o filósofo húngaro explica que

no discurso moral tradicional, as necessidades que deram origem ao *dever* permanecem ocultas, em geral, ao homem. A própria forma *dever* é, em si, bastante responsável por isso, na medida em que se apresenta como uma oposição *a priori* à esfera da necessidade e não como sua expressão específica. Nessa representação necessariamente inexata das relações efetivas, o *dever* evidencia seu caráter de “falsa consciência”. Para chegarmos aos termos efetivos das relações é sempre necessário ir além do imediatismo da forma *dever* do discurso, em direção a uma compreensão das necessidades objetivas subjacentes, por mais profundamente ocultas que possam estar sob as intrincadas camadas da crosta normativa. No curso dessa “desmistificação”,

---

legalidade externa. Mas essa superação, devido às condições necessárias a ela, não pode ser concebida simplesmente como um *ponto* estático da história para além do qual começa a ‘idade do ouro’, mas somente como um *processo* contínuo, com realizações *qualitativamente* diferentes em suas várias fases” (Ibid., p. 172). A chave para a compreensão dessa *inspiração* postulada por Mészáros, a nosso ver, se encontra nos próprios *Manuscritos econômico-filosóficos*, mais precisamente no capítulo intitulado *Dinheiro*, onde Marx afirma: “Pressupondo o *homem* enquanto *homem* e seu comportamento com o mundo enquanto um [comportamento] humano, tu só podes trocar amor por amor, confiança por confiança, etc. Se tu quiseres fruir da arte, tens de ser uma pessoa artisticamente cultivada; *se queres exercer influência sobre outros seres humanos, tu tens de ser um ser humano que atue efetivamente sobre os outros de modo estimulante e encorajador* [grifo nosso]. Cada uma das tuas relações com o homem e com a natureza – tem de ser uma *externação* (*Äusserung*) *determinada* de tua vida *individual efetiva* correspondente ao objeto de tua vontade. Se tu amas sem despertar amor recíproco, se mediante tua *externação de vida* (*Lebensäusserung*) como homem amante não te tornas *homem amado*, então teu amor é impotente, uma infelicidade” (2009, p. 161).

torna-se possível separar o “*dever autêntico*”, que corresponde a uma necessidade real da evolução da humanidade, do “*dever reificado*”, que se tornou independente do homem e a ele se opõe na forma de *prescrições a priori*, cegas e inquestionáveis. (Essas últimas representam uma “negação direta da essência humana”, segundo Marx.) (2006, p. 258).

Assim, segundo Mészáros, a eliminação do caráter *inconsciente* do discurso moral contribui para a eliminação do poder hostil da moral sobre o comportamento do indivíduo e o auxilia no sentido da apropriação autêntica das potencialidades humanas, a “extensão *prática* da gama das capacidades efetivas do indivíduo” (Ibid., p. 259) - o que só pode se dar, evidentemente, com a superação das mediações de segunda ordem alienadas e alienantes do capitalismo. Esse processo, diz o filósofo húngaro, “é inseparável da realização do ‘*indivíduo realmente social*’” teorizado por Marx.

Nesse sentido, “o indivíduo não se pode reproduzir como indivíduo social, a menos que 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” (Ibid., idem). Nesse processo, como dissemos, o indivíduo não se funde diretamente com suas determinações sociais gerais. A relação entre indivíduo e humanidade segue sendo sempre uma relação *mediada*. O problema da superação da alienação consiste, pois, na elaboração das formas socialistas de mediação, que permitam a “automediação adequada do indivíduo social”, em lugar das formas de mediação reificadas do capitalismo.

Aqui, Mészáros afirma que os ideais socialistas necessitam, para sua concretização, de “instituições específicas de auto-realização”. E quais seriam esses tipos de instituições? O filósofo responde: “o tipo de instituição capaz de realizar essa tarefa é a que funciona com base na *autodeterminação recíproca* dos indivíduos envolvidos” (Ibid., p. 260) e, como exemplo, cita os Conselhos Operários, os quais foram analisados por Lukács da seguinte maneira:

“O Conselho Operário é a conquista político-social da reificação capitalista. Na situação após a ditadura, ele deveria superar a separação burguesa

entre o legislativo, executivo e judiciário; da mesma forma, na luta pelo poder, é chamado a pôr fim à fragmentação espaço-temporal do proletariado, e também a reunir a economia e a política na verdadeira unidade da atividade proletária, e dessa maneira ajudar a reconciliar a oposição dialética do interesse imediato e do objetivo final.” (Lukács, apud Mészáros, *Ibid.*, idem)

Este é apenas um exemplo, diz Mészáros, lembrando que as mediações de segunda ordem do capitalismo, hierarquicamente estruturadas, abarcam a totalidade da sociedade, desde as esferas econômica e política até as formas culturais e ideológicas correspondentes, e que as mediações socialistas, por isso, traduzidas em “instrumentos e instituições sócio-historicamente específicos, dinâmicos e flexíveis” (*Ibid.*, p. 261), devem ser capazes de promover a reestruturação completa da sociedade como um todo<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Na obra mais complexa de István Mészáros, *Para além do capital*, a reflexão de cunho ontológico e moral retornará, com o primeiro tema amplamente desenvolvido, centrado na investigação e na compreensão das mediações que compõem o ser do capital em sua íntima relação com o trabalho, bem como nas mediações que podem efetivar a transição socialista; já o segundo tema é tratado de forma mais sintética, mas não menos importante, intimamente ligado ao tema da ontologia, mas também ao da política, quando Mészáros fala da importância da ética, para o projeto socialista, nestes termos: “a busca de alternativas viáveis à realidade destrutiva da ordem social do capital, em todas as suas formas – sem a qual o projeto socialista é absolutamente sem sentido –, é um problema prático. O papel da moralidade e da ética é crucial para o sucesso desse empreendimento, mas não pode haver esperança de sucesso sem a rearticulação conjunta do discurso moral socialista e da estratégia política, levando plenamente em conta as lições do passado recente. [...] Na época em que a crise estrutural do capital fatalmente se manifesta também no campo da política, o potencial emancipador do papel da ética é impensável sem a sua autodefinição como crítica radical socialista da política engastada na estrutura institucional do sistema do capital, incluindo a maior parte dos órgãos defensivos originais do movimento da classe trabalhadora. Este é o único sentido no qual a ética pode ser política hoje, contemplando a *constituição* de uma unidade potencial da política e da ética no empreendimento prático de superar o poder da tomada de decisão política alienada dos indivíduos sociais, no espírito do projeto marxiano. Mas, precisamente nesse sentido, a estrutura de operação dessa ética para o futuro previsível pode apenas ser o círculo existente da segunda ordem

\*

Antes de passarmos à análise do próximo aspecto da teoria da alienação em Marx, é preciso que nos detenhamos um pouco mais sobre as reflexões de Mészáros sobre o tema do *indivíduo social* e suas implicações de caráter político, visto que tais elaborações iluminam vários pontos de sua teorização a respeito do ser social e da emancipação humana.

A premissa de que o filósofo húngaro parte, aqui, na esteira de Marx, é que o comunismo, ao realizar-se, possibilita o livre desenvolvimento omnilateral dos indivíduos sociais. Como afirma Mészáros, nesse ponto:

Temos de lembrar, aqui, um trecho dos *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* no qual o “velho Marx” analisa a relação entre o indivíduo e seu meio social. Ele conclui que a alienação só é transcendida se os “*indivíduos se reproduzirem a si mesmo, porém como indivíduos sociais*”. Assim, na visão de Marx, o indivíduo, numa sociedade socialista, não dissolve sua individualidade nas determinações sociais gerais. Ao contrário, ele tem de encontrar um escoadouro para a realização plena de sua própria

---

de mediações do capital, e não o postulado de uma mediação abstrata e genérica de ‘particularismo individual’ e ‘humanidade-para-si’. De fato, sua medida de sucesso pode apenas estar na capacidade de se manter constantemente atenta a uma crítica prática reanimada em direção ao verdadeiro objetivo da transformação socialista: ir para além do capital em todas as suas formas realmente existentes e possíveis por meio da redefinição e da rearticulação prática viável do processo de trabalho” (2002, p. 499-500). Note-se, ainda, que, em razão do que foi aqui exposto, fica demonstrado que o essencial da reflexão estabelecida por Marx nos *Mauscritos econômico-filosóficos*, sua teorização de caráter ontológico, político e moral, tal como explicitado no estudo de Mészáros, vai além do exposto por Tumolo (2006), quando centra sua atenção no conceito de *expropriação* presente no referido texto de Marx. Acreditamos que este seja um aspecto *secundário* – problemático, por certo - da reflexão do filósofo alemão, mas que depois será superado quando da teorização mais aprofundada sobre o ser do capital, sem deixar para trás as conquistas teóricas no plano da ontologia, da política e da moral estabelecidas no célebre texto de 1844.

personalidade (*Gesamtpersönlichkeit*). Numa sociedade capitalista, os indivíduos só se podem reproduzir como indivíduos *isolados*. Numa sociedade burocraticamente coletivizada, por sua vez, eles não se podem reproduzir como *indivíduos*, e muito menos como *indivíduos sociais*. Em ambas, a esfera *pública* está divorciada da esfera *privada* e opõe-se a ela, por mais diferentes que possam ser as formas dessa oposição. Segundo Marx, em contraste, a realização da *Gesamtpersönlichkeit* implica necessariamente a reintegração de *individualidade* e *socialidade* na realidade humana concreta do *indivíduo social*. (Ibid., p. 246)

Ressalte-se, aqui, o fato de que a exposição de Mészáros do conceito marxiano de *indivíduo social* serve para que o filósofo húngaro faça as suas primeiras críticas à forma de socialização ocorrida na União Soviética, que ele não chama de uma sociedade socialista, mas *pós-capitalista* – é esta a “sociedade burocraticamente coletivizada” a que seu texto faz referência.

É interessante observar, ainda, nesse contexto, que a teorização a respeito do *indivíduo social* permite a Mészáros explicitar pontos muito importantes de sua concepção de política revolucionária. Assim, a crítica à sociedade soviética e aos rumos que a revolução tomou nesse país é contrastada com as experiências revolucionárias chinesa e cubana, às quais o filósofo húngaro tem esperança, nesse momento de seu desenvolvimento teórico (ou seja, 1970), que, em razão de suas especificidades históricas, sociais e políticas, deem à luz formas qualitativamente superiores de socialização e individualização.

Para Mészáros, a União Soviética, enquanto sociedade burocraticamente coletivizada, produziu uma situação contraditória, na qual “a contribuição do indivíduo para com o todo (ou para a ‘sociedade’ colocada em oposição abstrata ao indivíduo) consiste em *moldar-se de acordo a uma norma predeterminada*. Nesse ato de conformidade imposto, o ideal é divorciado do indivíduo (é concebido como algo *acima dele*) e apaga a personalidade particular do indivíduo” (Ibid., p. 246-7), constituindo, portanto, uma realidade radicalmente diversa da emancipação humana e da realização do *indivíduo social*.

Uma opinião que parece respaldar a concepção de Mészáros a esse respeito é a de José Paulo Netto, quando afirma que

a democracia de massas pensada por Marx não sobreviveu muito tempo [na URSS]: o poder dos conselhos de operários, soldados e camponeses (os *soviets*) foi substituído por uma centralização política exercida pelo partido bolchevique, que se identificou com o aparelho de Estado. No interior do próprio partido, após a morte de Lênin, cristalizam-se métodos burocráticos, que acabaram por restringir ao limite a circulação de ideias e suprimir a tolerância com as divergências – assim é que muitos revolucionários são eliminados: Trotski (1879-1940), Bukarin (1883-1938), Zinoviev (1883-1936), entre tantos. A culminância desse processo está no estabelecimento da autocracia política comandada por Stalin (1879-1953) que, entre os anos 30 e 50, asfixiou a vida política e social da [...] União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). (1986, p. 51)

O mesmo autor, num ensaio dedicado exclusivamente ao papel e à atuação política de Stalin durante o período de sua supremacia na URSS, denuncia a implementação, pelo líder soviético, de “um atmosfera mórbida de suspeição e terrorismo estatal” (1982, p. 17), por meio da qual se efetivou a suspensão das garantias cívicas, os expurgos realizados no partido e no Exército Vermelho, a normatização da delação e da tortura, a repressão sistemática e constante e as farsas jurídicas conhecidas como “processos de Moscou”.

Ernest Mandel, por sua vez, partindo de uma posição política diferente, é ainda mais cáustico na sua avaliação da URSS, explicando as relações de produção que ali existiram nessas palavras:

[Um] conjunto de *relações sociais e de relações de produção características*: ausência de autogestão dos produtores, ausência de auto-administração dos cidadãos e de controle destes sobre a administração política e econômica, planificação burocraticamente centralizada, apropriação e distribuição do sobre-produto social pelo Estado, fora de todo o controle dos produtores, regime do diretor único e todo-poderoso no seio da empresa, manutenção da estrutura hierárquica desta, sistema de remuneração assegurador de privilégios para os altos funcionários, submetendo uma boa parte do proletariado aos horrores do trabalho à peça, etc. (1978, p. 78-9)

De acordo com Mészáros, em *A teoria da alienação em Marx*, tal situação foi provocada pelas condições históricas específicas, externas e internas, nas quais se realizou a Revolução Russa de outubro de 1917. Externamente, o elemento decisivo foram os constantes ataques perpetrados da parte do capitalismo mundial. Internamente, os dois fatores de retrocesso primeiramente ressaltados por Mészáros são a *longaguerra civil*, que subordinou a tarefa de se lançar as bases de uma economia socialista num país atrasado à necessidade de se defender a revolução contra a intervenção estrangeira; e a adoção da Nova Economia Política (NEP), que “fez sérias concessões ao lucro privado como uma força poderosa de motivação, tentando contrabalançar seus efeitos negativos de longo alcance por medidas *judiciárias*” (2006, p. 247), fato que, na visão do filósofo húngaro, fortaleceu as já soberanas autoridades burocráticas centrais e tornou as condições favoráveis para que, após o término da NEP, Stálin estabelecesse seus próprios métodos políticos autoritários (em conjunção com as formas de julgamento já assentadas no período de vigência da NEP).

Dessa forma,

como tanto a justiça como a distribuição de recursos econômicos disponíveis estavam sendo administradas *de cima*, era possível adotar, cada vez mais, um duplo padrão de vida: um para os especialistas e funcionários do partido, outro para a grande maioria da população. E, é claro, paralelamente à intensificação das desigualdades, as formas ideológicas se tornaram cada vez mais dominadas pelas falsas perspectivas do “comunismo ali na esquina”, cultivadas pelo “romantismo revolucionário”, que “transcendeu” de maneira fictícia as desigualdades existentes, substituindo o *presente* real por um *futuro* imaginário. (Ibid., p. 248)

Mészáros explica, ainda, que tal processo ocorreu juntamente com o fato de os bolcheviques se verem forçados a fazer uso da *velha máquina estatal burocrática* do czarismo que, em razão de sua própria inércia institucional, frequentemente trabalhava contra as intenções dos revolucionários. “A velha herança, com sua pesada inércia, foi um fator que pesou muito sobre as fases sucessivas do desenvolvimento soviético” (Ibid., p. 249), reproduzindo a hierarquização das relações sociais e a não efetivação da unidade necessária entre o grupo que

tomava as decisões políticas e a comunidade que realizava as ações econômicas e corporificando uma forma de socialização onde o indivíduo era coagido a cercear as especificidades de sua personalidade em prol de uma comunidade oposta a ele.

A revolução, desenrolando-se nessas condições, produziu o fato contraditório da sociedade estabelecida em *oposição abstrata* (como instituições burocratizadas) frente aos indivíduos singulares, que, nesse contexto, deveriam a ela se adaptar a partir de um *ideal* externo, imposto e que tendia a apagar suas personalidades particulares. Daí que o indivíduo não podia se reproduzir como *indivíduo*, e muito menos como *indivíduo social*. Assim, diz Mészáros,

em lugar de permitir aos indivíduos transcenderem suas limitações por meio de uma integração social recíproca, de um com outro, a coletividade abstrata os dissolve em sua própria estrutura *genérica*, na qual não pode haver margem para as características *específicas* dos indivíduos reais. Em lugar do *indivíduo isolado*, temos um *universal abstrato* (“*abstrakt Allgemeine*” – por exemplo “membro do Estado Socialista”, “Herói Positivo” etc.) e não o verdadeiro *indivíduo social* que se tenha tornado um “universal concreto” por intermédio da automediação no interior de uma *comunidade* real. (Ibid., p. 246)

Uma via alternativa ao processo de socialização e formação dos indivíduos verificado na URSS, Mészáros acreditava ocorrer, naquele momento, na China e em Cuba, devido às especificidades que naqueles países assumiu o processo revolucionário. Na China, por exemplo, não houve uma NEP, visto que a revolução tinha base camponesa. Além disso, diz Mészáros,

*antes* que a revolução pudesse tornar-se vitoriosa, [o movimento revolucionário chinês] teve de resolver na prática muitos problemas sociais, políticos, econômicos e administrativos que na União Soviética só surgiram *depois* de uma revolução politicamente bem-sucedida. Assim, os revolucionários soviéticos viram-se, quase da noite para o dia, numa situação em que tinham de



encontrar resposta para tudo *de uma só vez*, e quando cometeram erros o fizeram numa escala *maciça*, envolvendo todo o Estado, ao passo que os chineses puderam elaborar uma estratégia para assumir o poder ao mesmo tempo em que corrigiam erros cometidos nos conflitos mais localizados, estendendo o raio de sua influência no processo de aprender a enfrentar problemas cada vez maiores de administração social. (Ibid., p. 248)

Na China, tanto a velha máquina estatal, quanto os problemas que surgiram para os revolucionários, tinham uma natureza diferente dos da Rússia. A estrutura organizacional teve que ser realizada numa base social muito mais ampla (camponesa) do que no grande país eslavo (proletária). Devido à guerra camponesa prolongada na China – que viveu de 1927 a 1949 –, diz Mészáros, “o mecanismo estatal emergente é organizado – inclusive o exército numa situação de guerra – de modo a minimizar o atrito entre o povo e os órgãos governamentais e estimular a auto-suficiência e a ajuda recíproca” (Ibid., p. 250).

Por causa dessas condições, teria havido um estreitamento muito maior entre exército e povo, fazendo com que centenas de milhões de pessoas se engajassem no processo revolucionário, o que, segundo Mészáros, seria um fator contraposto ao processo de burocratização, tal como ocorreu na URSS - conforme o filósofo húngaro, a Revolução Cultural, levada a cabo a partir de 1966 na China, teria *reafirmado* tais práticas.

E em Cuba, por sua vez, apesar da importante intervenção soviética efetivada a fim de combater as forças contra-revolucionárias dirigidas pelos Estados Unidos, verificou-se algo, na visão de Mészáros, muito mais fundamental. Assim o filósofo explica sua concepção dos acontecimentos:

O fato de Cuba continuar a existir e o seu progresso são provas irrefutáveis da grande vitalidade positiva de seu próprio desenvolvimento. As bases foram lançadas nos dias da revolução armada, que estendeu sua esfera de influência, na forma de ativação da *espontaneidade reprimida* das massas, na luta contra o regime de Batista. Para que a revolução sobrevivesse no “hemisfério norte-americano”,

essas bases não só tinham de ser mantidas, como também aprofundadas e estendidas. E é precisamente isso que está sendo tentado na Cuba de hoje: basta pensar nos programas de participação popular no desenvolvimento da economia, da política e também da cultura, nos esforços conscientes para manter sob controle a burocracia e, por fim, e tão importante quanto, o *ethos* da igualdade, que caracteriza as relações humanas que emergem, em todas as esferas de vida [num movimento em que] os objetivos educacionais e os programas econômicos [são] realizados numa integração mútua. (Ibid., idem)

Ora, devido aos desenvolvimentos posteriores das revoluções chinesa e cubana, dificilmente se poderia crer que Mészáros postularia ter havido aí a realização do *indivíduo social*, tal como preconizado por Marx. O mais importante a ser assinalado aqui é um elemento importante de sua concepção política, isto é, a perspectiva de que os movimentos revolucionários socialistas precisam estabelecer, antes mesmo da tomada do poder propriamente dito, formas de organização que evitem, uma vez feita a revolução, o mero uso da velha máquina estatal desenvolvida e estruturada de acordo com as exigências do velho sistema.

Além disso, o “mecanismo estatal emergente”, organizado paralelamente às mediações a serviço do capital, necessita se estabelecer sobre a mais ampla base social possível e fazendo com que os diferentes órgãos de poder revolucionário (exército, partido, conselhos operários, etc.) mantenham íntima unidade e reciprocidade dialética entre si. Daí que, em suma, podemos concluir que as revoluções chinesa e cubana serviram, na ocasião, a Mészáros para a elaboração de uma crítica da via de transição socialista cristalizada na experiência russa, mas não se pode dizer que, hoje, serviriam de modelo aos esforços futuros para a efetivação da transição revolucionária<sup>42</sup>.

### 3.5 Aspectos estéticos da teoria da alienação

---

<sup>42</sup> Para uma visão do processo revolucionário chinês e suas transformações históricas até se readequarem ao modo de produção capitalista, é útil ler, entre outros, Schilling (1984), Pomar (2010), Martins (2006), Martins (2010). Para uma visão do processo revolucionário cubano e seus desdobramento, citamos, entre outros, Berardo (1981), Ayerbe (2004) e Maestri (2010).

O complemento do estudo de Mészáros a respeito dos aspectos ontológicos e morais da teoria da alienação de Marx se dá com a tematização dos aspectos *estéticos* dessa formulação. Aqui, a compreensão do ser do homem, em sua especificidade humana, em sua condição de alienação e no que tange a necessidade de sua emancipação completa, ganha novas e complexas determinações. Nesse sentido, o filósofo húngaro é taxativo: “as considerações estéticas ocupam um lugar muito importante na teoria de Marx. Estão elas tão intimamente ligadas a outros aspectos de seu pensamento que é impossível compreender adequadamente até mesmo sua concepção econômica sem entender suas ligações estéticas” (2006, p. 173-4).

Desse modo, para Mészáros, não é possível compreender o pensamento de Marx sem levar em consideração suas opiniões sobre a sensibilidade humana e a arte. A recíproca, nesse contexto, é verdadeira: não se pode bem apreciar suas concepções estéticas sem se entender as relações que esse tema mantém com as questões econômicas, políticas, etc. O denominador comum dessas variadas temáticas, segundo o pensador húngaro, é “o homem como um *ser natural* que é *ativo* a fim de satisfazer suas necessidades, não apenas econômica mas também artisticamente” (Ibid., p. 174). Nesse sentido, importa, justamente, compreender a concepção de homem de Marx, em seus vários aspectos, tal como delineada nos *Manuscritos econômico-filosóficos*.

As questões estéticas, explica o filósofo húngaro, estão ligadas a *juízos estéticos* que, por sua vez, se relacionam, direta ou indiretamente, à questão valorativa do *dever*. Nesse contexto, pergunta-se Mészáros: “como justificar afirmações de valor?” (Ibid., idem). Para se responder a essa questão, é necessário buscar uma base para os valores afirmados e, nesse sentido, essa base só pode residir no próprio homem. Tal referência ontológica e antropológica permite compreender a interligação entre *significado* e *valor* (que é o que importa decifrar em relação à dimensão estética da teoria da alienação de Marx).

A estrutura do significado, diz Mészáros, “está intimamente ligada à estrutura humana de valores, que por sua vez se baseia na constituição do homem como um *ser natural* ‘*automedidor*’ (autoconstituente)” (Ibid., idem). Nesse sentido, os valores afirmados pelo homem, seja por meio de simples gestos ou por complexos argumentos filosóficos, se fundamentam nas necessidades humanas. “Não pode haver valores sem necessidades correspondentes” (Ibid., idem). A arte, nesse contexto, representa valor na medida em que

existem necessidades humanas que se satisfazem por meio da criação e da apreciação de obras de arte. Assim, afirma o filósofo húngaro: “os valores estão, portanto, *necessariamente* ligados a seres que têm *necessidades*, e a natureza dessas necessidades determina o caráter dos valores” (Ibid., idem).

Em síntese: o ser automediador da natureza, o homem, possui certas necessidades que se satisfazem e/ou se realizam por intermédio da afirmação de *valores*, entre eles os valores estéticos. Esses valores mantêm uma interligação dialética com os *significados* que o homem cria para as suas ações no dia-a-dia. De acordo com Mészáros, portanto, significado, valor e necessidade são elementos que estabelecem um vínculo visceral. A relação entre essas instâncias só pode ser devidamente compreendida a partir de um conceito de homem como ser que se autodetermina, como ser que faz a si mesmo e a sua história a partir das condições previamente existentes. É o homem, no seu processo de autoconstituição, que cria os valores humanos.

No caso do homem, então, *ser* e *dever* não formam realidades apartadas, e sim uma unidade de determinações recíprocas. Os valores (o dever) surgem a partir do desenvolvimento histórico das necessidades (ser) do homem. A gênese do valor faz parte da autoconstituição humana. Por isso, Mészáros explica:

A “autoconstituição” existe simultaneamente como *necessidade* (“ser”) e como *valor* (“dever”) no homem. [...] A auto-realização constituinte do homem no curso de sua confrontação histórica com a natureza e consigo mesmo é tanto a necessidade quanto o valor do homem: e não pode haver nenhum tipo de valor acima dela. Todos os valores e desvalores que foram produzidos no desenvolvimento histórico da humanidade são tanto *derivados* como *constitutivos* desse valor fundamental daquilo que é humano. O valor é uma dimensão inseparável da realidade (“é”, “fato”), mas – desnecessário dizê-lo – somente da realidade *humana*. E as potencialidades do homem – tanto para o “bem” como para o “mal”, isto é, para a auto-realização como para a autodestruição – não podem ser projetadas em nenhum “estado original”, porque as potencialidades humanas também são constituídas

no interminável curso da “autoconstituição automediadora” humana. (Ibid., p. 175)

Partindo-se desses pressupostos, pode-se melhor explicitar a importância que a arte possui para o sistema de Marx e o seu conceito de *realismo* artístico. Ela é importante, justamente, na medida em que é capaz de representar, para o homem, com fidelidade, a própria realidade do homem, estabelecida numa “totalidade humana, dialeticamente estruturada e imensamente complexa” (Ibid., p. 177). O *realismo*, nesse sentido, é muito mais que a mera descrição ou retrato trivial das condições em que o homem tem o seu ser circunscrito.

Ao contrário, diz Mészáros: “na obra de arte realista, todo objeto representado, natural ou feito pelo homem, deve ser *humanizado*, isto é, a atenção deve ser focalizada sobre a sua significação humana, de um ponto de vista histórica e socialmente específico” (Ibid., p. 177). Para tanto, não há uma fixação pré-estabelecida de métodos e elementos formais e estilísticos, visto que estes estão sujeitos à mudança, na medida em que refletem uma realidade em constante transformação.

Isto é, os métodos, as formas e os estilos de que se serve o realismo para as suas representações podem ser os mais variados, em conformidade com as circunstâncias históricas. O fundamental no realismo – isto, sim, é tido como invariável – é a sua propriedade de revelar, segundo Mészáros, “as tendências fundamentais e conexões necessárias que estão com frequência profundamente ocultas sob aparências enganosas, mas que são de importância vital para um entendimento real das motivações e ações humanas das várias situações históricas” (Ibid., p. 178). Por isso, não são os métodos e estilos, meramente, que fazem um artista ser ou não realista. Como explica, mais uma vez, o filósofo húngaro,

o que determinará se ele é realista ou não é aquilo que ele seleciona de uma massa de experiências particulares para representar a realidade histórica e socialmente específica. Se ele não for capaz de selecionar particulares *humanamente significativos*, que revelam as tendências e características fundamentais da realidade humana em transformação, mas – por uma ou outra razão – se contenta com o retrato da realidade tal como ela lhe *aparece* de modo imediato, nenhuma “fidelidade de detalhe” o elevará acima do nível do naturalismo superficial. (Ibid., idem)

Nesse sentido, tanto um Sófocles quanto um Balzac, por exemplo, são autores realistas, ainda que, *estilisticamente*, nada exista de semelhante entre eles. O seu denominador comum, nesse contexto, é que, acompanhando e apreendendo os traços específicos de seus contextos históricos, eles foram capazes de realizar uma *representação* artística adequada das relações humanas múltiplas, fundamentais e em constante transformação dessas respectivas épocas<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> Complementando a explicação sobre o realismo artístico, Mészáros afirma o seguinte: “A visão de Marx do realismo implica que: 1) *Existe* algo de significativo – com *suas próprias* características – a ser retratado e a incapacidade de captar essas características por intermédio das potencialidades e dos meios específicos da arte leva a uma representação imperfeita ou à deformação, o que é, como tal, esteticamente inaceitável; 2) Devemos ser capazes de aplicar certos padrões aos *órgãos* da *representação*; do contrário seria impossível levantar a questão da má representação e da deformação; 3) De maneira semelhante, devemos ser capazes de aplicar certos padrões aos *órgãos* da *experiência* estética, pois do contrário não pode haver julgamento estético; 4) Os padrões de representação criativa, de experiência estética e de juízo crítico devem ter um denominador *comum*, pois sem isso não há garantia contra a contradição interna que inevitavelmente esvaziaria o conceito de realismo. Em outras palavras, tanto o objeto representado como a forma artística na qual é apresentado, bem como a própria experiência estética em seus vários aspectos, devem ter critérios objetivos de avaliação” (Ibid., p. 180). Podemos citar, nesse contexto, as palavras de Adolfo Sánchez Vásquez que, num livro onde investiga as ideias estéticas de Marx, afirma o seguinte: “A arte que assim serve à verdade, como um meio específico de conhecimento tanto por sua forma quanto por seu objeto, é precisamente o realismo. Chamamos arte realista a toda arte que, partindo da existência de uma realidade objetiva, constrói com ela uma nova realidade que nos fornece verdades sobre a realidade do homem concreto que vive numa determinada sociedade, em certas relações humanas histórica e socialmente condicionadas e que, no marco delas, trabalha, luta, sofre, goza ou sonha. Na definição de realismo que acabamos de formular, encontramos o termo ‘realidade’ em três níveis distintos: realidade exterior, existente à margem do homem; realidade nova ou humanizada que o homem faz emergir, transcendendo ou humanizando a anterior; e realidade humana, que transparece nessa realidade criada e na qual se dá certo conhecimento do homem” (2010, p. 32). Por fim, podemos acrescentar a esta reflexão a seguinte contribuição de Leandro Konder: “Lukács dizia que toda grande arte é realista. Em todas as obras de arte que alcançam esse nível superior de recriação, há uma contribuição mais ou menos universal ao autoconhecimento da humanidade. É o que se constata na leitura de Dom Quixote, de Miguel de Cervantes; dos sonetos

Mészáros explica que o recurso da *representação* (*mimese*) está de acordo com a própria estrutura da sensibilidade humana, tal como exposta por Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Daí a sua efetividade como meio pelo qual o homem pode se apropriar de sua realidade humana de uma maneira artística. Segundo Marx, o homem, como ser natural, é um ser *sensível*. E, conforme suas próprias palavras, “ser sensível é ser **padecente**. O homem enquanto ser objetivo sensível é, por conseguinte, um **padecedor**, e, porque é um ser que sente o seu tormento, um ser **apaixonado**. A paixão é a força humana essencial que caminha energeticamente em direção ao seu objeto” (Marx, apud Mészáros, *ibid.*, *idem*, **negritos no original**).

Isso significa que, como ser natural, o homem *sente* sua própria constituição (suas necessidades e poderes constituintes) e sente também as ações da natureza e da sociedade sobre ele. Mas esse sentir os objetos que lhe atingem, esse experimentar pelos sentidos, não é um processo passivo, e sim ativo, e é isso, justamente, que lhe permite criar valores e significados. Assim, como explica, sinteticamente, o filósofo húngaro, “todo significado é ‘dependente de valor’, porque se origina por meio dessa complexa relação de sofrimento do sujeito humano com seus objetos. [...] O significado só é possível porque o ‘homem sente o que sofre’ [...], ao contrário da chapa fotográfica que é totalmente indiferente ao objeto cujo reflexo incide sobre ela” (*Ibid.*, 181). Nesse sentido, todo objeto que afeta a ativa sensibilidade do homem passa a ocupar um lugar definido no sistema humano de valores, “no qual significado e valor estão inseparavelmente inter-relacionados” (*Ibid.*, *idem*).

O “sofrimento” (“padecimento”) é, portanto, ativo, e como tal, *criador de valor*. Como explica, mais uma vez, Mészáros:

Não há “sofrimento” sem sentimento, que seja apenas um registro mecânico. E também não há

---

de Camões, das peças de Shakespeare; de Gargantua, de Rabelais; de Tristan Shandy, de Sterne; do Pai Goriot, de Balzac; de O vermelho e o negro, de Stendhal; do Fausto de Goethe; e do Fausto de Thomas Mann; e de tantas outras obras-primas. Cada uma delas remete, de maneira diferente, a uma realidade diferente. Em cada uma delas, determinada realidade humana é representada como uma totalidade intensiva, quer dizer, é revelada na sua essência, por meio de bem-sucedidos artifícios da aparência e truques da linguagem. Em todas elas há um movimento universalizador, tanto na percepção da realidade como na expressão do que foi percebido. E a determinação do que é essencial na realidade percebida é simultaneamente universal e singular” (2005, p. 98-9).

“sentimento” sem “paixão”, no sentido marxiano, porque o homem, para poder estar em relação com seus objetos, deve “caminhar energeticamente em direção a eles”, o que implica a presença da paixão – embora de intensidade variada – em todas as relações humanas, inclusive as mais mediadas. Sofrimento, sentimento e paixão constituem, portanto, uma unidade dialética que é inerentemente ativa. [...] O gozo é, dessa forma, a compreensão pelo indivíduo da adequação humana de seus poderes a seus objetos, muito embora essa relação assuma, em muitos casos, a forma de um intenso sofrimento. (Ibid. idem)

A mimese é, nesse contexto, a forma de representação que evoca essa complexa inter-relação dialética entre sofrimento, sentimento e paixão, criadora de valores e significados, e que permite ao homem apreender aspectos da sua realidade humana pela via de sua ativa percepção sensível. Como diz Mészáros, “só por meio [da mimese] podem as obras de arte adquirir um significado. [...] E a unidade dialética acima mencionada de sofrimento-sentimento-paixão assegura o caráter ativo, criativo, da *mimese* artisticamente adequada” (Ibid., idem).

A arte adquire significado por meio da mimese. A mimese “absorve” (se apropria, sofre ativamente) a realidade e a recria por intermédio de inúmeros métodos e recursos formais e estilísticos<sup>44</sup>. A

---

<sup>44</sup> A *literatura* é uma forma de expressão artística privilegiada por meio da qual se pode visualizar como se dá a representação mimética. Nesse contexto, é interessante observar que o retrato literário da *alienação*, não por acaso, seja um dos elementos característicos mais pronunciados da literatura européia (mas não só) moderna. Diz Mészáros, nesse sentido: “não é surpreendente que seja muito difícil encontrar um importante escritor europeu moderno que não demonstre pelo menos alguma consciência das manifestações incrivelmente variadas da alienação” (2008, p. 201). O brilhante ensaio intitulado *A alienação na literatura européia* é dedicado a analisar como isso se dá. Nele, o filósofo húngaro se debruça sobre os textos literários desde Rousseau e Goethe até seus contemporâneos, como Sartre e Thomas Mann. Nessa tradição literária, todos os aspectos da alienação aparecem em maior ou menor grau. Rousseau, já na segunda metade do século XVIII, protestava em seus romances contra a alienação e desumanização levadas a cabo pela contradição entre sociedade e natureza e pela prática “que transforma os homens em ‘mercenários’ interessados apenas no ‘lucro que podem tirar um do outro’, empobrecendo, assim, todas as suas relações pessoais que estão além da gratidão” (Ibid., p.



---

202). De acordo com Mészáros, chama a atenção, desde a época de Rousseau até a nossa, o tratamento paradoxal (desde a condenação até a idealização) que os escritores têm dado ao tema da *solidão*, um elemento recorrente encontrado na literatura européia moderna. A *solidão* é, pois, um dos produtos mais grotescos da alienação levada a cabo pela sociedade capitalista. “A desintegração progressiva das ligações sociais, a crescente atomização da sociedade, a intensificação do isolamento dos indivíduos, uns em relação aos outros, e a *solidão*, necessariamente inerente a essas tendências de fragmentação e privatização, foi, ela própria, o produto da alienação” (Ibid., p. 203-4). A afirmação da *solidão*, junto com o culto do individual, parecem ser, aos olhos de Mészáros, um elemento característico geral desse universo artístico, do séculos XVIII aos nossos dias. “O culto de Rousseau à *solidão*, de certa forma, proporcionou o modelo – a rejeição ao mundo em geral como um ‘vasto deserto’, ligada ao intimismo moralizante -, e os escritores dos séculos XIX e XX produziram suas variações agrídoces sobre o mesmo tema” (Ibid., p. 204). O filósofo húngaro ainda sublinha algumas características importantes da alienação expressa pela mimese verificada nas literaturas dos últimos três séculos. No século XVIII, destacou-se o romance com características “educacionais”, que procurava “opor contra-exemplos utópicos às forças emergentes da alienação” e “[afirmar] como o ideal do ser humano rico podia triunfar sobre as tendências mutilantes da fragmentação e da alienação” (Ibid., p. 206) – Mészáros menciona Rousseau, Schiller e Goethe como autores representativos desse tipo de literatura. No século XIX – aqui, Mészáros cita, em especial, os nomes de Stendhal, Balzac, Flaubert e Dostoiévsky -, o “romance educacional” acabaria por se mostrar problemático, “mas, ainda assim, o desenvolvimento de personagens nos romances do século XIX era, em geral, estruturado no espírito do ‘crescimento’ com base em ricas experiências acumuladas, mesmo se as estratégias pessoais dos indivíduos envolvidos freqüentemente fracassassem tragicamente, no curso de colisões com estratégias rivais e com as forças sociais dominantes” (Ibid., p. 206). O quadro estrutural dos romances do século XIX era composto pela *família* – base e horizonte das aspirações individuais – e pela *estabilidade relativa* da estrutura social. A *família*, nesse contexto, representava o conjunto da sociedade como seu *microcosmo*. Havia, então, uma correspondência entre as totalidades “intensiva” e “extensiva” (interligadas por variadas e múltiplas mediações dinâmicas) componentes da sociedade burguesa, o que permitia a “totalização épica no romance” (com foco na primeira totalidade, *intensiva*), isto é, a realização da história propriamente dita, corporificada na narrativa literária, centrada no drama dos personagens vivido no seio da família. Algo completamente diferente ocorre com a literatura do século XX, num contexto histórico em que “a anterior estabilidade social dominante se desintegrou total e irrevogavelmente [...] em um tumulto de revoluções e contra-revoluções, nas colisões globais de duas guerras mundiais devastadoras, nos horrores inconcebíveis do holocausto e do

dialética da mimese artística, com seus significados e valores artísticos, corresponde e se enraíza na dialética da sensibilidade humana, na constituição objetiva do homem. O gozo artístico, nesse contexto, ocorre quando o indivíduo compreende a adequação de sua estrutura sensível à representação mimética, quando ambas essas formas estabelecem um modo peculiar de contato – ainda que essa fruição estética seja experimentada, por vezes, com tristeza, dor, sofrimento, etc.

---

exemplo do apocalipse em Hiroshima e Nagasaki” (Ibid., p. 207). Nesse período, a “totalização épica” da literatura (isto é, o tecer mesmo de uma história verdadeiramente digna desse nome) se torna problemática, em razão de que agora o mundo, cujas partes ainda se encontram entrelaçadas, deixam de se comunicar umas com as outras até mesmo no grau mais superficial. Ocorre aí a crise do “microcosmo” (a família) que, enquanto “totalidade intensiva”, catalisava a dinâmica existente no contexto mais amplo de que fazia parte e servia de mediação entre as metas pessoais e os objetivos sociais. As ameaças que desse contexto surgem para a mimese literária são a *imediação* naturalista e o *simbolismo* abstrato. Se no período histórico anterior se verificava um movimento mediado entre o microcosmo e o macrocosmo social que possibilitava a efetivação e a concreção da “história a ser contada”, na época atual o cenário que se apresenta é o oposto. Não há, agora, “histórias a serem contadas”, mas “momentos e episódios a serem lembrados, situações e fragmentos de uma grande tela nunca inteiramente revelada, a serem iluminadas por um momento efêmero” (Ibid., p. 208). Não há, por conseguinte, “o crescimento dos personagens pela sobrevivência de seu destino em relação a outros e ao mundo social mais amplo, mas simplesmente a apresentação de facetas de alguma coisa já dada que, de repente, se torna relevante em conformidade com a atmosfera da situação. Da mesma forma, a dimensão histórico-temporal torna-se relativa ou é totalmente empurrada para o segundo plano no romance moderno, e as determinações psicológicas tomam o seu lugar, ou até aquelas semimísticas, como é o caso de Kafka. [...] Nesse sentido, o romance do século XX exibia as marcas da alienação, assim como o culto à solidão fazia o mesmo na literatura em geral, não importando porque razões compreensíveis. [...] Desnecessário dizer que, na secularização da literatura moderna, as conotações religiosas foram empurradas para segundo plano, e as forças impessoais da reificação, fragmentação, isolamento e despersonalização foram identificadas como metas a serem atingidas.” (Ibid., idem). Além do famoso autor tcheco, Mészáros ainda faz menção, como representantes desse período histórico-literário, Proust, Joyce, Thomas Mann, Robert Musil e Sartre. O ensaio *A alienação na literatura europeia* é de 1982, mas em *A teoria da alienação em Marx*, de 1970, Mészáros já relacionava os temas da solidão, da arte e da alienação dizendo que: “De fato, a ‘solidão’, nos últimos cinquenta anos, tem sido o tema central das obras de arte, bem como de muitas discussões teóricas” (2006, p. 234).

A arte, assim compreendida, articulada com os demais processos práticos que visam à supressão das mediações de segunda ordem que respondem pela alienação do homem, contribui para aquilo que Marx chama de “**emancipação** completa de todas as qualidades e sentidos humanos” (Marx apud Mészáros, *Ibid.*, p. 181, negritos no original), tese que Mészáros acredita como sendo, talvez, aquela que melhor resume o programa filosófico elaborado pelo filósofo alemão. Essa proposta revela, entre outras coisas, o lugar que a *sensibilidade* ocupa na escala dos valores humanos e, portanto, no sistema teórico marxiano.

De acordo com Mészáros, “Marx se opõe fortemente à tradição idealista que atribui um lugar inferior àquilo que é sensível e, conseqüentemente, também à arte” (*Ibid.*, p. 182). Para o autor dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, o homem não se afirma no mundo objetivo apenas com o pensar, mas com *todos os sentidos humanos*. Desse modo, a proposta de emancipar completamente todas as qualidades e sentidos humanos visa, justamente, reabilitar esses sentidos e resgatá-los “da posição inferior atribuída a eles pela distorção idealista” (*Ibid.*, *idem*). Os sentidos, dentro dessa concepção, não são meramente criação da natureza, mas construção *humana*, produto da história, na qual o homem faz e refaz a si mesmo. O que é específico nos sentidos humanos é, portanto, o fato de que eles são criação do próprio homem.

Em outras palavras: é a “riqueza objetivamente desdobrada da essência humana” – expressa, por exemplo, na música, na pintura, na poesia, etc. – que possibilita a humanização da sensibilidade - esse processo não é mecânico, nem unilateral, mas recíproco e dialético. Nas palavras do próprio Marx,

[é] apenas 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**, em parte recém-cultivados, em parte recém-engendrados. Pois não só os cinco sentidos, mas também os assim chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor etc.), numa palavra, o sentido **humano**, a humanidade dos sentidos, vem a ser

primeiramente pela existência do **seu** objeto, pela natureza **humanizada**. A **formação** dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até aqui<sup>45</sup>. (Marx, apud Mészáros, *ibid.*, p. 182-3, **negritos no original**)

Os sentidos se tornam sentidos *humanos* quando o seu objeto é, também, algo humanizado. É a relação humana automediada estabelecida entre o sentido e seu objeto que, dialeticamente, humaniza a ambos. É esse o significado da afirmação de Marx: “Eu só posso, em termos práticos, relacionar-me humanamente com a coisa se a coisa se relaciona humanamente com o homem” (Marx, apud Mészáros, *ibid.*, p. 183). Como dissemos acima, o homem, cuja especificidade é a automedição, faz-se a si mesmo e ao seu mundo humano no mesmo ato e no mesmo movimento. Não há uma separação entre o homem e as suas circunstâncias. O homem tanto as cria como é criado por elas. É isto que se deve ter em mente para se compreender a teorização de Marx sobre a humanização dos sentidos.

Esses sentidos, como se depreende pela teorização de Marx, não se reduzem a cinco. Eles são, na verdade, de uma imensa variedade e riqueza. Seu número se define pelo número de objetos com os quais os sentidos humanos se relacionam. O mesmo objeto, além disso, pode apresentar características múltiplas que, por sua vez, evocam uma multiplicidade de sentidos por meio da qual o homem pode dele se apropriar sensivelmente. Os sentidos humanos estão, de fato, interligados uns aos outros e, mais ainda, com outros poderes humanos, tais como, por exemplo, o raciocínio – Marx fala, por exemplo, que os

---

<sup>45</sup> É interessante observar, nesse contexto, a explicação de Marx a respeito da condição em que o homem se encontra com os sentidos subjugados pelo império da alienação. Diz ele: “O **sentido** constrangido à carência prática rude também tem apenas um sentido **tacanho**. Para o homem faminto não existe a forma humana da comida, mas somente a sua existência abstrata como alimento; [...] O homem carente, cheio de preocupações, não tem nenhum **sentido** para o mais belo espetáculo; o comerciante de minerais vê apenas o valor mercantil, mas não a beleza e a natureza peculiar do mineral; ele não tem sentido mineralógico algum; portanto, a objetivação da essência humana, tanto do ponto de vista teórico quanto prático, é necessária tanto para fazer **humanos** os **sentidos** do homem quanto para criar **sentido humano** correspondente à riqueza inteira do ser humano e natural” (Marx, apud Mészáros, *Ibid.*, p. 182, **negritos no original**).

sentidos humanos “se tornaram teóricos” (Marx, apud Mészáros, *ibid.*, *idem*).

É justamente essa complexa interligação que possibilita o sentido da beleza, explica Mészáros. O homem humanizado, ao deparar-se com um objeto de beleza, se apropria de suas múltiplas facetas objetivas através da multiplicidade dos seus sentidos e potencialidades humanas. Daí a frase de Marx: “o homem se apropria da sua essência omnilateral de uma maneira omnilateral, portanto como um homem total” (Marx, apud Mészáros, *ibid.*, *idem*). Nesse contexto, o que a alienação faz é, justamente, *separar* os sentidos (aliená-los uns dos outros), separá-los do raciocínio e, mais, torná-los subordinados a um certo tipo de racionalidade (capitalista, alienada).

Submisso à alienação (privatização, fragmentação, etc), o homem não se apropria de sua essência omnilateral como um “homem total”. O seu *gozo*, por conseguinte, se torna profundamente empobrecido, perde sua significação humana, “deixa de ser gozo *humano*, tornando-se a mera auto-satisfação do indivíduo isolado e seu nível baixa para o imediatismo bruto, ao qual nenhum *padrão* pode ser aplicado” (*Ibid.*, p. 184). Emancipar os sentidos e as qualidades humanas – segundo Mészáros, a *raison d’être* do socialismo - significa exatamente reverter esse quadro no qual os objetos com que se defronta o indivíduo isolado se apresentam reduzidos aos seus aspectos meramente utilitários.

Daí se depreende a importância da *educação estética* como arma de luta que, articulada às demais mediações de crítica prática à realidade da alienação, pode ser usada no processo emancipatório. Por isso, a afirmação mézárariana de que

a educação estética é crucial para modificar essa situação: para transformar a satisfação limitada e unilateral no gozo auto-realizador da “totalidade extensiva e intensiva” do mundo humano. Sem a educação estética, não pode haver verdadeiro consumidor – apenas o agente comercial – das obras de arte. E como a obra de arte não pode existir adequadamente sem ser constantemente recriada na atividade de consumo – cuja consciência deve ser materializada na própria criação -, a educação estética, como criadora do órgão do consumo estético, é uma condição vital para o desenvolvimento da arte em geral. (*Ibid.*, p. 190-1)

### 3.6 Aspectos educacionais da teoria da alienação

A *educação* é o tema do ensaio com que Mészáros conclui seu estudo a respeito da teoria da alienação em Marx. No último capítulo de seu livro, o filósofo húngaro se dedica a delinear suas concepções a respeito do tema, isto é, da importância da educação no interior de uma práxis social e política genuinamente revolucionária, voltada à superação das mediações de segundo grau alienadas efetivadas pela realidade capitalista.

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

Nesse contexto, observa-se que, em *A teoria da alienação em Marx*, Mészáros trata a educação em dois sentidos, *formal* e *não formal*. Educação, na verdade, na visão do filósofo húngaro, diz respeito a todas aquelas atividades que envolvem a *interiorização*, por parte dos indivíduos sociais, das relações, imperativos e valores presentes na dinâmica sócio-histórica determinada em que estão imersos. Essa interiorização se dá, concomitantemente, dentro e fora da escola. Eis o que Mészáros afirma a esse respeito:

A educação formal está profundamente integrada na totalidade dos processos sociais, e mesmo em relação à consciência do indivíduo particular suas funções são julgadas de acordo com sua *raison d'être* identificável na sociedade como um todo. [...] O sistema educacional *formal* da sociedade não pode funcionar tranquilamente se não estiver *de acordo* com a estrutura educacional *geral* – isto é, com o sistema específico de “interiorização” efetiva – da sociedade em questão. (Ibid., p. 175)

O filósofo húngaro explica, então, que, para o capitalismo, a educação tem duas funções principais: a primeira é a produção das

qualificações necessárias ao funcionamento da *economia* como um todo; a segunda, por sua vez, diz respeito à exigência de formação dos quadros *políticos* da sociedade em questão, com seus correspondentes *métodos de controle* político (tais métodos também devem ser criados pela educação).

Essa formação social, portanto, não pode existir sem um tipo determinado de educação – a bem da verdade, esclarece o filósofo, nenhuma sociedade vive sem seu sistema próprio de educação –, que deve realizar, através de processos formais e não formais, a internalização de relações, habilidades, pressões externas, perspectivas gerais da sociedade e valores que auxiliem na perpetuação da ordem vigente. Para que a superação da alienação ocorra, é preciso, portanto, um outro tipo de educação, que não se limite ao âmbito formal de ensino, mas que se constitua especialmente com base em atividades de formação alternativas, não-institucionais, de *interiorização* das produções histórico-sociais.

Como dissemos anteriormente, a questão fundamental que se coloca é a da transcendência da atividade produtiva alienada em direção a uma sociedade emancipada, livre, de homens “ricos”, que sintam intimamente a “carência de uma totalidade de manifestações humanas de vida”. Deve-se, para isso, superar o sistema de mediações alienadas capitalistas e substituí-lo por outro, qualitativamente diferente. A educação pode ajudar nesse processo se se articular com as mediações alternativas da luta revolucionária, compondo um conjunto de práticas que auxiliem os trabalhadores a realizar o seu objetivo político-social precípua. E se se entende que a atividade produtiva humana é, também, em sentido amplo, uma dinâmica na qual ocorre, ininterruptamente, além da objetivação, a *interiorização* de relações sociais criadas historicamente pelo homem, pode-se dizer, com Mészáros, que

a transcendência positiva da alienação é, em última análise, uma tarefa educacional, exigindo uma “revolução cultural” radical para a sua realização. O que está em jogo não é apenas a modificação política das instituições de educação formal. [...] Marx ressaltou vigorosamente a continuidade ontológica objetiva do desenvolvimento do capital, materializado em *todas* as formas e instituições de intercâmbio social, e não apenas nas mediações de segunda ordem, diretamente econômicas, do capitalismo. É

por isso que a tarefa de transcender as relações sociais de produção alienadas sob o capitalismo deve ser concebida no quadro global de uma estratégia educacional socialista. Esta última, porém, não deve ser confundida com nenhuma forma de utopismo educacional. (Ibid., p. 264)

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

a educação [enquanto prática material *interiorizadora*] é o *único órgão possível* de automediação humana, porque a educação – não num limitado sentido institucional – abarca todas as atividades que podem se tornar uma necessidade interna para o homem, desde as funções humanas mais naturais até as mais sofisticadas funções intelectuais. (Ibid., p. 172)

Com tal argumentação, Mészáros quer combater um certo tipo de utopia política e educacional, que diz respeito, exatamente, àquelas tentativas de ação que oferecem soluções apenas *parciais* para os problemas *globais* que se corporificam no capitalismo. Para o filósofo húngaro, a educação socialista não pode se restringir a essas questões parciais, e sim ter em mente a *totalidade* do complexo de contradições a ser superado. Desse modo, pode-se dizer que a superação da alienação é, pois, em última análise, uma *tarefa educacional*, na medida em que a própria educação se articula, sintetizada e organicamente, com a práxis transformadora.

\*

De maneira resumida, então, podemos dizer que, para Mészáros, algo de muito fundamental da teoria de Marx está estabelecido já nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, de 1844, e persistirá na sua obra madura. Grosso modo, trata-se da concepção marxiana da ontologia e da política que, se não estamos enganados, Mészáros considerará como o “espírito” da obra de Marx, isto é, o



núcleo duro de sua filosofia, que o filósofo húngaro procurará seguir à risca em seus esforços para a elaboração de uma nova teoria sobre o ser do capital.

A compreensão sobre o espírito da obra de Marx exige a apreensão de conceitos decisivos, como o de alienação e, principalmente, o de transcendência positiva da auto-alienação do trabalho. A alienação, processo prático pelo qual os seres humanos dão à luz relações sociais que se autonomizam e voltam contra eles confrontando-os como um poder hostil, possui diversos aspectos e dimensões.

Nesse processo, os homens se sentem estranhados em relação à própria realidade sensível, à sua atividade, ao gênero humano como tal e aos próprios indivíduos sociais. Tal complexo se materializa através da emergência histórica de um conjunto específico de mediações de segunda ordem que subjugam e dominam as mediações de primeira ordem da atividade produtiva humana. Em nosso atual contexto histórico, esse complexo sociometabólico singular, envolvendo mediações de primeira e de segunda ordem, assume a forma do ser do capital.

Para que o capital e a alienação sejam definitivamente debelados e o homem possa se tornar o responsável consciente pela regulação do seu metabolismo humano – o “ser automeiado da natureza” –, necessária se faz uma revolução social que possibilite a efetivação do comunismo, o “enigma resolvido da história”.

De acordo com Mészáros, essas concepções ontológicas e políticas permanecem na obra do “Marx maduro”, onde adquirem uma complexidade de formulação muito maior, especialmente no que toca à questão das mediações de primeira ordem da atividade produtiva e de segunda ordem do capital. Os pressupostos de cunho ontológico e político (e também econômico, moral, estético, etc), contudo, permanecem os mesmos, por compor aquilo que de qualitativamente novo há na filosofia de Marx em relação a todas as outras filosofias passadas.

Mészáros incorpora tais concepções para si e, com base nelas, procede no sentido de realizar a sua conceitualização do capital, uma conceitualização que busca se apropriar criativamente do material teórico desenvolvido por Marx e elevá-lo a um patamar superior.



#### 4 DESENVOLVENDO QUESTÕES TEÓRICAS FUNDAMENTAIS ACERCA DO SER DO CAPITAL E DE SUA COMPREENSÃO

*A consciência não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real.*

Marx e Engels, *A ideologia alemã*

*Ali onde termina a especulação, na vida real, começa também, portanto, a ciência real, positiva, a exposição da atividade prática, do processo prático de desenvolvimento dos homens.*

Marx e Engels, *A ideologia alemã*

Depois de *A teoria da alienação em Marx*, ensaio no qual assenta elementos fundamentais de seu pensamento, Mészáros aprofunda os estudos sobre o ser social na forma do capital e sobre as possibilidades políticas passíveis de serem aproveitadas pela classe trabalhadora para a sua radical emancipação. Seus escritos atingem um patamar superior em concretude teórica na medida em que sua compreensão do capital se adensa e se complexifica. Também sua elaboração de cunho revolucionário ganha contornos mais ricamente definidos.

Para a apreensão da evolução do pensamento de Mészáros nesse sentido é importante analisar sua teoria como o resultado de um longo período de investigações e reflexões, no qual certos temas-chave são detalhadamente analisados. Fazemos referência, aqui, às décadas de 1970 e 1980, fase de farta produção teórica para Mészáros, nos quais os temas em relação aos quais o filósofo se detém e as conclusões de suas pesquisas parciais são apresentados ao público em uma série de artigos e brochuras, alguns dos quais foram incluídos em um pequeno livro de 1986<sup>46</sup>, *Filosofia, ideologia e ciência social: ensaios de negação e afirmação*, texto que compõe, segundo o próprio Mészáros, uma unidade complementar com o grande livro *O poder da ideologia* (1989).

---

<sup>46</sup> E também a parte final de *Para além do capital*.

Na medida em que tais escritos fornecem luzes importantes para a compreensão das formulações contidas na obra de 1989, convém, então, analisá-los com algum detalhe, pelo menos nos aspectos que mais diretamente se relacionam com os assuntos tratados em *O poder da ideologia*. É o que faremos a partir de agora.

#### 4.1 A luta de classes e a espinhosa questão da consciência de classe

O primeiro texto que aqui devemos analisar para a compreensão da teoria social de Mészáros é *Consciência de classe necessária e consciência de classe contingente*<sup>47</sup>, um ensaio importante onde são tratados temas fundamentais como a *luta de classes* e a relação dialética entre *classe* e *consciência de classe*. Portanto, das relações entre economia e política e entre infra e superestrutura no âmbito da sociedade capitalista.

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

Marx [...] se refere ao “*ser*” da classe: isto é, ele indica a linha de solução [isto é, da definição do que é a classe] em termos dos determinantes complexos de uma ontologia social em oposição a um certo mecanismo econômico. É isso que faz toda a diferença, pois o “*ser*” de qualquer classe é a síntese abrangente de *todos* os fatores atuantes na sociedade, enquanto os proponentes de um “determinismo econômico” [...] isolam apenas *um* fator e, grosseiramente, o sobrepõem a todos os outros<sup>48</sup>. (2008, p. 56)

---

<sup>47</sup>Tal ensaio data do ano de 1971. Apareceu primeiramente no Brasil em 1993, numa publicação da Editora Ensaio. Recebeu uma nova publicação por parte da Editora Boitempo, como 2º capítulo do livro *Filosofia, ideologia e ciência social – ensaios de negação e afirmação* (São Paulo: Boitempo, 2008). Esta é a versão de que nos servimos para o presente estudo.

<sup>48</sup>O filósofo francês Daniel Bensaid, analisando o conceito de classe social passível de ser apreendido nas páginas de *O Capital*, chega a uma conclusão esclarecedora e que, a nosso ver, se aproxima da definição aqui apresentada por Mészáros: “Não há em *O Capital*, definição classificatória e normativa das classes, mas um antagonismo dinâmico que ganha forma, em primeiro lugar, no

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

Um exemplo usado por Mészáros para demonstrar como a luta de classes envolve uma multiplicidade de elementos históricos estruturalmente interligados é o das *greves*. O filósofo húngaro explica, nesse sentido, que

as *greves* [...] eram entusiasticamente recebidas por Marx – em nítido contraste com sua condenação categórica do luddismo -, não simplesmente porque contribuíam para o desenvolvimento da consciência da classe trabalhadora; ele tinha total consciência das limitações das greves a esse respeito. [...] Ele insistia em seu significado para o desenvolvimento das forças produtivas, uma vez

---

nível do processo de produção, em seguida, no do processo de circulação e, finalmente, no da reprodução geral. As classes não são *definidas* somente pela relação de produção na empresa. Elas são *determinadas* ao longo de um processo em que se combinam as relações de propriedade, a luta pelo salário, a divisão do trabalho, as relações com os aparelhos de Estado e com o mercado mundial, as representações simbólicas e os discursos ideológicos” (2008, p. 35). A despeito das diferenças quanto à compreensão de *capital*, o economista Ruy Mauro Marini, por sua vez, parece apresentar posição semelhante ao afirmar que “para definir uma classe social em um momento histórico dado não basta considerar a posição que os homens ocupam objetivamente na reprodução material da sociedade. Além disso, é necessário considerar os fatores sociais e ideológicos que determinam sua consciência em relação ao papel que nela creem desempenhar. Levando em conta as críticas que essa assertiva sofreu, somente em última instância a base econômica determina a consciência. E o faz por meio da dinâmica social concreta, ou seja, pela luta de classes. De tal forma que, em determinadas circunstâncias, mesmo os trabalhadores não incluídos diretamente na classe operária ou que se consideram alheios a ela, dada a sua posição na reprodução econômica, podem se identificar com suas aspirações, incorporando-se ao movimento operário” (2005, p. 204).

que elas forçavam a burguesia a introduzir dispositivos poupadores de trabalho, mobilizando a ciência a serviço de uma produtividade mais alta e, dessa forma, apressando substancialmente a maturação tanto dos potenciais produtivos quanto das contradições do capitalismo. O fator político adquire, desse modo, seu significado em termos de um conjunto abrangente de determinação recíprocas, em virtude de sua contribuição efetiva para uma profunda modificação estrutural da totalidade dos processos sociais – desde a transformação abrangente dos meios de produção à criação de novas ideias, novos modos de organização, e novos instrumentos de ação defensiva e ofensiva – trazendo consigo a impossibilidade de neutralizar ou anular seu impacto total, apesar do sucesso temporário de medidas destinadas a subjugar o movimento sindical como força política. (Ibid., p. 60)

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

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

reais, que pode superar o conflito de classes por meio da efetivação de uma sociedade emancipada.

Nesse contexto, ainda seguindo as pegadas de Marx, Mészáros esclarece que a classe trabalhadora possui uma *especificidade* enquanto “parte” que compõe a totalidade do complexo sociometabólico do capital. Essa especificidade reside no fato de que a

condição para a emancipação da classe trabalhadora é a extinção de todas as classes [...]. A classe trabalhadora, no curso do seu desenvolvimento, substituirá a velha sociedade civil por uma associação que excluirá as classes e seus antagonismos, e não haverá mais poder político propriamente dito, uma vez que o poder político é precisamente a expressão oficial do antagonismo na sociedade civil. (Marx, apud Mészáros, *ibid.*, 77)

A especificidade da classe proletária está, então, no fato de que ela se situa, dentro da estrutura do sistema capitalista, numa posição tal que a sua ação revolucionária, levada a cabo de acordo com os interesses constituintes de seu *ser*, deve levar à dissolução da própria estrutura sociometabólica na qual se situa<sup>49</sup>. É nesse contexto que Mészáros afirma que o proletariado é a *classe para si*. Tal conceito, diz o filósofo, implica uma “universalidade autoconstituente”, isto é, quer dizer que o ser do proletariado se opõe não apenas à particularidade burguesa, mas a *qualquer particularidade* (isto é, de qualquer classe enquanto particularidade constituinte da “totalidade” capitalista). É, portanto, uma classe que

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

---

<sup>49</sup> A reflexão de Mészáros, aqui, lembra a teorização de Marx e Engels no *Manifesto Comunista*, quando os filósofos alemães asseveram que “o proletariado, a camada mais baixa da sociedade atual, não pode erguer-se, pôr-se de pé, sem fazer saltar todos os estratos superpostos que constituem a sociedade oficial” (2010, p. 50).

trabalho, como um ser oposto através do trabalho alienado. (Ibid., p. 78)

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

o proletariado é uma classe em si e para si apenas na medida em que é objetivamente capaz de estabelecer uma *alternativa histórica* viável à sua própria subordinação estrutural, bem como à necessidade de subordinar qualquer classe a qualquer outra. (A extinção das classes, naturalmente, dá um fim à subordinação estrutural necessária do indivíduo à classe, uma relação que é substituída pela unidade não contraditória entre a parte e o todo: o *indivíduo social automediado*). (Ibid., p. 79)

É no seu processo de autoconstituição como classe para si que o proletariado forma, enfim, a sua consciência de classe. Nesse ponto da sua teorização, Mészáros, mais uma vez baseado em Marx, faz uma distinção muito importante: entre consciência de classe *necessária* e consciência de classe *contingente*. A seguinte citação, apesar de extensa, é significativa da definição que o filósofo húngaro dá sobre tais conceitos:

a diferença fundamental entre a consciência de classe contingente e a consciência de classe necessária é que, enquanto a primeira percebe simplesmente alguns aspectos isolados das contradições, a última as compreende em suas inter-relações, isto é, como traços necessários do sistema global do capitalismo. A primeira permanece emaranhada em conflitos locais, mesmo quando a escala da operação é



relativamente grande, enquanto a última, ao focalizar a sua atenção sobre o tema estrategicamente central do *controle social* [grifo nosso], preocupa-se com uma solução abrangente, mesmo quando seus objetivos imediatos parecem limitados (por exemplo, uma tentativa de manter viva, sob o controle dos operários, uma fábrica que esteja sucumbindo à “racionalização” capitalista). [...] O desenvolvimento da consciência de classe necessária não implica sua constituição como “um *vínculo psicológico* homogêneo” - que é uma ficção, como vimos - mas a elaboração de *programas de ação* estrategicamente viáveis, que englobem uma multiplicidade de grupos sociais específicos, em qualquer variedade de formas organizacionais que possa ser necessária. O não aparecimento do Godot de um vínculo psicológico em comum é completamente irrelevante. O que liga vários grupos sociais em uma situação histórica favorável - por exemplo, em uma greve geral - não é algum poder psicológico misterioso, mas programas práticos significativos, resultantes da realidade empírica da subordinação estrutural comum aos grupos ligados ao poder do capital. *E o desenvolvimento historicamente necessário da consciência de classe consiste, precisamente, nessa elaboração prática de um conjunto de objetivos estratégicos que correspondam à posição estrutural objetiva dos vários grupos sociais que os formulam* [grifo nosso]. Como conclusão, é preciso enfatizar que a necessidade histórica em questão não tem relação, em hipótese alguma, com qualquer forma de fatalismo mecanicista, pois, apesar de o contexto sócio-histórico, em que surge a consciência de classe necessária, determinar inexoravelmente o campo de ação do indivíduo, bem como a *direção* geral do desenvolvimento, ele não define o *ritmo* e as *formas* da mudança, nem mesmo a natureza e o número de *sacrifícios* humanos que acompanham grandes revoltas e transformações sociais. Estes fatores dependem, primeiramente, dos programas disponíveis e das formas de ação institucionais pelas quais as atuações humanas determinadas,

mais ou menos autoconscientes, têm de assumir a responsabilidade. Mesmo assim, no entanto, a ação política autoconsciente se torna significativa apenas em termos das necessidades sócio-histórico que a originam, pois devido ao fato, enfatizado por Marx, de que a tendência objetiva do desenvolvimento em direção à universalidade (essa *necessidade* histórica “totalizadora”) é inseparável da “*necessidade* existencial do indivíduo no que se refere à universalidade e integralidade de autodesenvolvimento”, a verdadeira consciência social é constituída – em uma reação inevitável ao desafio sócio-histórico – como uma *necessidade interna*; uma unidade dialética de determinações, objetivas e subjetivas, internas e externas. (Ibid., 89-90)

A consciência de classe necessária, portanto, no sentido que Mészáros atribui ao termo, é uma condição fundamental para a superação da contradição entre a “contingência sociológica de classe” (isto é, a estratificação e divisão do proletariado por interesses particulares de segmentos de classe) e de “*seu ser* [grifo nosso] como constituinte do antagonismo estrutural do capitalismo” (ibid., 71). Ou, em outros termos também utilizados pelo filósofo húngaro, a consciência de classe necessária é a condição para a superação da contradição entre o *ser e a existência* do trabalho.

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

O desenvolvimento da consciência de classe é um processo *dialético*: é uma “inevitabilidade histórica” precisamente na medida em que a tarefa é *realizada* através da mediação necessária de uma atuação humana autoconsciente. Isso requer, inevitavelmente, algum tipo de organização – seja a *constituição de partidos*, ou de outras formas de *mediação coletiva* [grifo nosso] – estruturada segundo as condições sócio-históricas específicas

que predominam em uma época particular, com o objetivo estratégico global de intervenções dinâmicas no curso do desenvolvimento social. [...] Em outras palavras, o desenvolvimento “direto” e “espontâneo” da consciência de classe proletária – seja sob o impacto de crises econômicas ou como resultado do auto-esclarecimento individual – é um sonho utópico. Não importa quanto (tendo em vista algumas experiências passadas negativas) se possa desejar o contrário, *a questão da organização política não pode ser desconsiderada* [grifo nosso]. A questão real é, portanto, a criação de formas organizacionais e mediações institucionais que sejam adequadas aos objetivos estratégicos globais, considerando (a) as limitações sócio-históricas que delimitam objetivamente as possibilidades de ação em cada época, e (b) os limites necessários e os efeitos deturpadores da própria forma institucional, pois um montante indevido de “*feedback* negativo” de (a) e (b) – que é inevitável até certo ponto – pode não apenas anular conquistas alcançadas com dificuldade, mas também transformar a instituição originalmente dinâmica em um freio poderoso e um grande obstáculo a todo avanço posterior. (Ibid., 72)

É digno de nota também que, no referido ensaio, o filósofo húngaro ressalta que a consciência – ou seja, a atividade consciente – é um elemento fundamental para que os trabalhadores, no processo de sua auto-emancipação, possam realizar o *controle* sobre a atividade produtiva.

## 4.2 O metabolismo social e a luta pelo seu controle

O tema do controle sobre o metabolismo social, decorrência da compreensão do problema da alienação e sua superação, torna-se central na obra de Mészáros também em 1971, a partir de seu ensaio *A necessidade do controle social*<sup>50</sup>. Mais uma vez fundamentando-se no

---

<sup>50</sup>Esse texto foi produzido para a primeira conferência Isaac Deutscher Memorial (Londres), realizada em 26/1/1971, na London School of Economics

autor de *O capital*, Mészáros assim afirma a relevância da questão específica do controle social:

Marx compreendeu perfeitamente, já naquela altura [isto é, na época da composição de *A ideologia alemã*, com Engels], que uma reestruturação radical *do modo predominante de intercâmbio e controle humano* [grifo nosso] é o pré-requisito necessário para *um controle efetivo* [grifo nosso] das forças da natureza, que são postas em movimento de forma cega e fatalmente autodestrutivas sobretudo em virtude do modo predominante [isto é, capitalista], alienado e reificado<sup>51</sup> de intercâmbio e controle humanos. (2009, p. 53)

---

and Political Science. A versão de que nos servimos é a que está contida em *A crise estrutural do capital* (2009).

<sup>51</sup> O conceito de *reificação* é explicado por Mészáros da seguinte maneira: “no interior da estrutura do sistema socioeconômico existente [dominado, pois, pelo capital], uma multiplicidade de interconexões potencialmente dialéticas é reproduzida na forma de dualismos, dicotomias e antinomias práticas perversas, que reduzem *os seres humanos à condição reificada* (por meio da qual eles são trazidos a um denominador comum com as ‘locomotivas’ e outras máquinas e tornam-se substituíveis por elas) e à posição ignominiosa de ‘carcaça do tempo’” (2007, 43). Essa referência aos seres humanos reificados, reduzidos à condição de “carcaça do tempo”, frequentemente usada por Mészáros, é retirada do livro *Miséria da filosofia*, no qual Marx polemiza contra a concepção de Proudhon e apresenta as suas divergências com o autor francês a respeito do tempo de trabalho como medida do valor das mercadorias e da produção como momento determinante do circuito produção-distribuição-troca-consumo. Vale a pena assinalar, nesse contexto, a crítica de Marx a Proudhon quando, logo após a passagem acima citada, conclui dizendo que: “Não se trata mais de qualidade. A quantidade [exigida pelo capital] decide tudo sozinha: hora por hora, jornada por jornada; porém, essa equalização *não é obra da eterna justiça do sr. Proudhon; ela é tão-somente o negócio da indústria moderna*” (2008, p. 85, grifo nosso). O que é a eterna justiça do sr. Proudhon? O historiador econômico Paul Hugon afirma que “a reforma da sociedade, segundo Proudhon, deve ter como princípio de ação a *justiça, sinônimo de igualdade e liberdade*. E será levada a efeito *introduzindo-se modificações, não mais na produção ou na repartição, mas na circulação, pois é no ato de troca que Proudhon vê surgir a injustiça em toda a sua força, a qual se comunica, a seguir, a toda economia*” (1980, p. 198, grifos nossos). Essa proposta de transformação social baseada na justiça e visando modificações substantivas meramente na esfera da circulação,

No processo de produção de seu ser social, os homens têm necessariamente de entrar em relação com a natureza e estabelecer com ela um modo determinado de intercâmbio. Como já esclarecido anteriormente, a atividade produtiva responde pelas *mediações de primeira ordem* e se constitui como a condição *ontológica* insuperável da humanidade. Conforme o desenvolvimento histórico se processa, os homens criam outros tipos de mediação – de *segunda ordem* – que se articularão com as mediações primárias e conformarão uma modalidade concreta de controle da sua relação dialética com a natureza.

Nesse contexto, o capital surge como um conjunto específico de mediações de segunda ordem que, por razões históricas, passa a exercer o controle desse intercâmbio. Observe-se, então, que, nesse momento, Mézáros define o capital, justamente, como uma forma determinada de *controle* - “[...] o capital, que pela sua própria natureza *somente* pode ser controle, como um corpo reificado separado em oposição ao próprio corpo social” (Ibid., p. 56). Mais adiante, lemos uma afirmação que complementa tal definição:

O poder do capital, em suas várias formas de manifestação, embora longe de ter se esgotado, não mais consegue se expandir. O capital – uma vez que opera sobre a base da míope racionalidade do estreito interesse individual, do *bellum omnium contra omnes*: a guerra de todos contra todos – é *um modo de controle* [grifo nosso], por princípio, incapaz de prover a racionalidade abrangente de um adequado controle social. E é precisamente a

---

funcionaria, segundo Proudhon, mediante a fundação do “banco do povo”, que forneceria o “crédito gratuito” e eliminaria, assim, a “renda sem trabalho”, pondo, dessa forma, *pacificamente*, como afirma Hugon, “fim às lutas de classes mediante a definitiva fusão das classes” (Ibid., p. 204). Cremos ser importante retomarmos essa discussão para assinalar que Mézáros, ao *recuperar a crítica de Marx à reificação capitalista*, está recuperando também a ferrenha crítica às correntes de esquerda que buscam sanar as contradições do sistema capitalista mediante transformações meramente na esfera da circulação. Daí que, assinala Marx, em outra passagem da *Miséria da filosofia* constantemente repetida por Mézáros, “os trabalhadores devem mudar de alto a baixo as suas condições de existência industrial e política e, em consequência, toda a sua maneira de ser” (2008, p. 167). Isto é, devem mudar por completo o modo pelo qual se controla a atividade social produtiva e reprodutiva humana.

necessidade deste que demonstra cada vez mais sua dramática urgência. (Ibid., p. 57)

Fica claro, aí, que esse “modo de controle” se afirma sobre a atividade produtiva humana de maneira a compor com ela um sistema inerentemente antagônico e hierarquicamente estruturado de relacionamento social. Quando escreveu o referido ensaio, em 1971, Mészáros já apresenta a ideia que esse modo de controle determinado – isto é, o modo de controle metabólico dominado pelo capital - estava passando por uma “crise estrutural” que se manifestava, entre outros lugares, na família, na educação, na natureza (destruição ecológica), na economia e na política.<sup>52</sup> Uma crise, enfim, que abrangeria a “estrutura da produção capitalista atual como um todo” (ibid., 67), e não apenas as suas partes isoladas.

É justamente a emergência dessa crise estrutural que estabelece a necessidade da realização de uma forma *alternativa* de controle social, não antagônica, não hierarquicamente estruturada, não reificada e não destrutiva. Essa alternativa seria o socialismo, mas, naquele período histórico específico, tal modo de controle radical só poderia ser definido no que concernia ao seu “caráter geral” e à sua “direção”, sem maiores especificações. Nas suas palavras do filósofo húngaro,

as instituições socialistas de controle social não podem ser definidas *em detalhe* antes da sua articulação prática. Neste momento de *transição histórica* [grifo nosso], as questões relevantes dizem respeito ao seu caráter geral e à sua direção: ambos determinados, em primeiro lugar, pelo modo e pelas instituições de controle predominantes, em relação aos quais devem constituir uma alternativa radical. Nesse sentido, as características centrais do novo modo de controle social podem ser concretamente identificadas – no grau em que isso se torne necessário para a elaboração e a implementação de estratégias sociais flexíveis – pela apreensão das funções básicas e das contradições inerentes ao sistema de controle social em desintegração. (Ibid., p. 74)

---

<sup>52</sup>Baseando-se em Gramsci, Mészáros fala, em seu ensaio, de uma *crise de hegemonia*.

Assim, o socialismo é concebido pelo filósofo húngaro - note-se: “neste momento de *transição histórica*”- como uma formação social que precisa, necessariamente, superar a mediação exercida pelo capital sobre a atividade produtiva humana e instaurar uma outra, qualitativamente diferente, sem os antagonismos presentes na anterior. Deve, pois, apreender as funções básicas da atividade produtiva e dar-lhes nova conformação.

Com esse caráter geral e essa direção assim definidos, Mészáros complementa sua argumentação dizendo que são imprescindíveis também *novos valores* e uma *nova consciência* social. Afirma o autor de *A necessidade do controle social* nesse sentido que

o estabelecimento desse controle social necessitará igualmente o consciente cultivado – não em indivíduos isolados, mas em toda comunidade de produtores, qualquer que seja sua ocupação – de *uma intransigente consciência crítica* [grifo nosso], associada a um intenso compromisso com os *valores de uma humanidade socialista* [grifo nosso]. (Ibid., p 74)

Claro está que a efetivação prática de tal consciência crítica e de tais valores comprometidos com uma comunidade humana emancipada são tarefas precípuas da educação e da práxis revolucionária. Os ensaios e livros posteriores de Mészáros tratarão de dar mais substancialidade, tanto à análise do modo de controle atualmente estabelecido, como da formulação capaz de orientar o processo de transição rumo à comunidade humana emancipada.

### **4.3 Ideologia, ciência e ponto de vista social de classe: a sua unidade sintética**

Em 1972, Mészáros publica o importante ensaio intitulado *Ideologia e ciência social*<sup>53</sup>, onde as teorizações sobre os temas concernentes ao conhecimento, às representações ideais, etc., avançam

---

<sup>53</sup>A versão de que nos utilizamos é a que está contida como primeiro capítulo de *Filosofia, ideologia e ciência social* (2008).

em profundidade. É nessa obra que o filósofo apresenta elementos centrais a respeito de suas concepções sobre a questão da *ideologia*<sup>54</sup>.

Em *Ideologia e ciência social*, Mészáros aprofunda também alguns dos pontos anteriormente apresentados em sua teoria, tais como a relação entre “ser e consciência”, ou, mais precisamente, a unidade e a reciprocidade entre a formação sócio-histórica, a ideologia, a teoria e a posição *de classe* do pesquisador no seu movimento de apreensão de um ser social específico. Leiamos o que o filósofo afirma a esse respeito:

*Toda teoria social* [grifo nosso] que se preze constitui-se com base em – e em resposta a – *uma situação histórica específica* [grifo nosso,], que, como tal, requer a solução de um determinado conjunto de tarefas práticas. É óbvio que uma resposta coerente só pode ser concebível em termos de *um sistema inteiramente interligado de conceitos* [grifo nosso] – direta ou indiretamente orientados para a prática. Isso significa que *as determinantes ideológicas* [grifo nosso] atuam necessariamente em todos os níveis, através de todo o sistema em questão, e qualquer avanço numa determinada posição ideológica exigiria a modificação de *todo* o quadro conceitual dessa teoria social. (2008, p. 37)

Mészáros está a explicar, aqui, a complexa relação de *reciprocidade dialética* que existe entre a ideologia, a teoria social e o terreno sócio-histórico no qual tais formações ideais emergem. As teorias nascem, como diz o filósofo, para dar conta de certas “tarefas práticas” postas pelo contexto histórico concreto. Mas entre a sociedade em questão e a teoria que surge para resolver seus problemas práticos, está a *ideologia*, e qualquer modificação num desses campos (sociedade, ideologia, teoria) provoca alterações nos demais. Isso fica mais claro quando Mészáros introduz na reflexão o tema da “posição de observação específica” do investigador científico-social. Detenhamos um pouco mais sobre esse ponto.

Numa formação social determinada, o pesquisador não se posiciona de forma abstrata. O seu ponto de vista não é *qualquer* ponto

---

<sup>54</sup>Mais tarde, como se verá, Mészáros completará essa teorização e postulará como uma das tarefas precípuas da práxis revolucionária a generalização da *ideologia emancipadora*.



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

a posição de observação sócio-histórica específica de Marx o habilita a apresentar soluções para os complexos problemas do valor que escaparam a seus predecessores, desde Aristóteles até os clássicos da economia política burguesa. Todavia, isso não significa que o sistema marxiano se coloque “acima da ideologia”, pois toda teoria social é necessariamente condicionada pela situação sócio-histórica dos pensadores específicos. E é exatamente o conjunto específico de determinações sócio-históricas que constitui a dimensão ideológica de toda teoria social, independentemente da posição de observação histórica dos pensadores específicos. (Ibid., p. 38-9)

Portanto, em se tratando das teorias sociais elaboradas numa sociedade de classes, nenhuma delas está livre de posicionamentos *de classe* determinados, nem de seus respectivos condicionamentos ideológicos. Nenhuma obra deixa de ser afetada, de uma maneira ou de outra, pela “subjetividade” - socialmente construída - do pesquisador. Subjetividade esta formada na relação mediada do indivíduo em questão com a conjuntura histórica conflitiva na qual esteve inserido, onde ele “se fez”, internalizando as relações sociais, as estruturas materiais concretas que definem o “ser” dessa sociedade específica e da classe à qual por afinidade ele se vinculou. Uma vez assim formado o aparato cognitivo e sensível do investigador, ele sempre – destaque-se: *numa sociedade de classes* - acaba adotando o ponto de vista de uma classe determinada e, com base nisso, realiza suas investigações. O ponto de

vista específico que o sujeito assume está na raiz da sua ideologia e oferece possibilidades e limites para suas investigações e teorizações.

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

Nesse contexto, a especificidade de uma ideologia em sua relação com a teoria social com a qual se articula é explicada por Mézáros a partir das seguintes palavras:

O caráter ideológico *específico* de uma teoria social particular é determinado pelo modo em que nela se articulam as características estruturais fundamentais da formação social dada, a partir de uma perspectiva social particular, sob a forma de alguns princípios teóricos básicos e pressupostos (ou premissas) que constituem os pontos de partida, bem como o esquema geral de orientação das linhas de investigação particulares. [...] Na teoria social, é desnecessário dizer que o “*übergreifendes Moment*” (momento preponderante) para fazer as necessárias reavaliações e reajustes é a própria situação sócio-histórica predominante e a posição bem definida de um pensador específico em seu interior. Os problemas que permanecem um mistério total, sob certo ângulo acabam se revelando muito simples na realidade, quando abordados sob uma perspectiva social imune a implicações práticas negativas da solução teórica exigida. Nesse sentido, a adoção da perspectiva *historicamente* mais avançada é de importância vital para a teoria social. Deve-se enfatizar, todavia, que uma perspectiva *historicamente* mais avançada não é

garantia em si da solução dos problemas em jogo. Nem se justifica sugerir, como fazem muitos vulgarizadores, que uma perspectiva social historicamente retrógrada represente *ipso facto* o fim de todo o avanço científico. (Ibid., p. 52-3)

Uma teoria social é, portanto, o produto da articulação de uma série de fatores objetivos e subjetivos. Ela resulta, fundamentalmente, de uma investigação acerca de certos problemas específicos que aparecem objetivamente/praticamente numa determinada circunstância histórica. Nesse contexto, o próprio conjunto de problemas em questão possui uma *lógica interna* que não está separada da *lógica objetiva* de seus fundamentos históricos.

Além disso, o próprio método que o pesquisador utiliza – calcado em certos pressupostos ideológicos e em uma posição de classe definida – expressa em sua forma a estrutura da sociedade em questão. Todos esses elementos concatenados, isto é, retroagindo uns sobre os outros, condicionam o movimento da pesquisa, oferecendo limites e possibilidades para a sua teorização. Finalmente, cada época histórica possui algumas perspectivas que são “mais elevadas” que outras dentro da mesma dada época. A unidade dialética existente entre essas várias dimensões - entre pressupostos reais, método e teoria - é sintetizada por Mészáros da seguinte maneira:

*Em princípio*, o nível da “metateoria” não pode ser separado da teoria em si: é apenas enquanto *momento* da análise que ele pode ser separado; devendo, então, ser integrado novamente à *síntese global*. Isso quer dizer: a metateoria é uma *dimensão integrante* de toda a teoria e não um setor privilegiado, regido por princípios radicalmente diferentes. Não pode haver nenhuma teoria coerente sem sua dimensão metateórica própria e específica e, inversamente, não pode haver nenhuma metateoria – nem mesmo aquela dos pretensos “tipos ideais” - que não esteja profundamente arraigada em um conjunto de proposições teóricas inseparavelmente ligadas a determinados *valores* sociais. (Ibid., p. 25)

Eis, finalmente, como o filósofo completa o seu raciocínio, ao resumir a interferência da ideologia no método da pesquisa:

Os modelos e princípios da metateoria se constituem com o apoio de um determinado conjunto de dados já estruturados – isto é, especificamente avaliados – que, por sua vez, atuam como princípios gerais de toda seleção posterior e da articulação dos dados disponíveis [grifo nosso]. A recusa em considerar as implicações ideológicas da elaboração de modelos “societários” resulta na transformação não intencional de um instrumento de análise em uma ideologia auto-sustentada. (Não é de modo algum fortuito que o século que produziu algumas das formas de ideologia mais autocomplacente, a pretexto da superação final de toda ideologia, viria a se vangloriar de ser “a era da análise”.) Isso significaria, então, que estamos defendendo uma posição *relativista* nessa questão? Exatamente o contrário. Pois é, precisamente, a separação radical entre “metateoria” e teoria, entre “tipo ideal” e categorias da realidade empírica que, necessariamente, levam ao relativismo, visto que nenhum dos dois “domínios” teóricos, qualitativamente apostos, pode proporcionar critérios de avaliação de adequação do outro. Contudo, se concebermos seu relacionamento em termos de uma *reciprocidade dialética*, e ambos os níveis como inerentemente ligados às várias manifestações da própria prática social, a questão da “objetividade” não precisará nem ser colocada entre aspas, em constrangedor estilo weberiano, nem muito menos confinada ao campo do tipo ideal “puramente lógico”. Em outras palavras, não haverá necessidade de se tentar o impossível: ou seja, a solução de problemas basicamente ontológicos no interior dos limites de critérios puramente epistemológicos. (Ibid., idem)

Ressalte-se, aqui, uma posição importante da teoria de Mészáros (que, salvo engano, não será abandonada nas suas teorizações posteriores): a afirmação da subjetividade *socialmente construída* como elemento articulado e dialeticamente interagente na realização de uma

investigação de cunho científico-social e na sua consequente teorização conclusiva<sup>55</sup>.

#### **4.4 Passos importantes na concretização de uma teoria da transição socialista**

O ensaio intitulado *Poder político e dissidência nas sociedades pós-revolucionárias*<sup>56</sup> veio à luz em 1977. Nele, partindo de uma profunda análise das revoluções socialistas ocorridas no século XX, bem como dos antagonismos político-sociais que nelas se produziram, Mészáros procura definir *a natureza do poder político* nesses lugares onde se tentou realizar a transição para uma sociedade sem classes. Ao fim do seu estudo, o filósofo nos apresenta uma *teoria do Estado* coerente e bem definida em relação aos seus demais pressupostos teóricos. Vejamos em que isso consiste.

O filósofo começa com a constatação de que, em tais formações sociais – que ele nunca chama de socialistas, e sim de *pós-revolucionárias* ou de *pós-capitalistas* -, o poder político, ao invés de se dissolver entre a população, acabou tomando a forma de uma ditadura

---

<sup>55</sup> O fato de dizermos que a subjetividade inerente ao processo de pesquisa é socialmente construída significa que o momento predominante do ser social em seu processo de tomada de consciência a respeito de seus constituintes fundamentais é a sua própria realidade *objetiva*. Como se trata de uma construção histórica, ela é passível de transformação. É justamente essa articulação dialética – que envolve, como mencionamos, realidade social, interesses de classe, ideologia, ponto de vista de classe, ciência - que impede que se adote uma perspectiva *relativista* quanto à questão do conhecimento. Mais ainda: é precisamente isso que impede uma posição *dogmática* em relação ao ser social e seu conhecimento. Compreende-se, aqui, que os defensores da “teoria pura” – em oposição à ideologia - se sintam constrangidos quando adentram essas questões teóricas (que, compreensivelmente, nunca aparecem em seus escritos – afinal, se não há subjetividade na pesquisa, tanto na análise de uma realidade sócio-histórica específica, quanto no balanço crítico de uma teoria, é possível chegar ao “conhecimento absoluto”, tanto de uma, quanto de outra). Um bom estudo sobre as questões que tratamos acima (numa perspectiva teórica algo diferente da de Mészáros, mas com algumas influências teóricas em comum), se encontra em Löwy (2000).

<sup>56</sup> No Brasil, esse texto apareceu pela primeira vez em 1985, no número 14 da revista Ensaio (São Paulo, Ed. Ensaio, 1985), e depois como o capítulo 22 de *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição* (São Paulo: Boitempo, 2002). Para nosso estudo, iremos nos servir desta última publicação.

sobre o proletariado. Ou seja, desenvolveu-se aí um grande antagonismo, onde as classes que aspiravam ao poder cindiram-se internamente e possibilitaram assim que uma de suas partes constituintes passasse a exercer violenta dominação sobre as demais. A tarefa que Mészáros se propõe a investigar no ensaio diz respeito, justamente, às *causas* desse fenômeno singular. O filósofo húngaro, então, se questiona:

Quais eram essas determinações objetivas e subjetivas que produziram a submissão do proletariado à forma política pela qual assumiu o poder? É possível superá-las? Como é possível evitar as *convulsões potenciais* associadas à necessidade imperativa de transformar profundamente as formas vigentes de exercício de poder político? Que condições são necessárias para transformar as rígidas “instituições da necessidade” existentes, através das quais a *discordância é reprimida e a compulsoriedade é imposta*, em instituições mais flexíveis de mobilização social, renunciando aquele “livre desenvolvimento das individualidades” que continua a nos escapar? (2002, p. 1023)

Em termos simplificados: por que, nas sociedades pós-revolucionárias do século XX, aconteceu aquilo que aconteceu: um segmento das classes revolucionárias se apartou das demais, passando a exercer dominação sobre estas? E como proceder para que isso não ocorra de novo, nas próximas tentativas revolucionárias que poderão emergir no horizonte da história?

Descartando as teorias que buscam compreender esses processos a partir de categorias problemáticas como “burocratismo”, “capitalismo de Estado”, “traição” dos membros de classe, Mészáros identifica as raízes de tais fenômenos nas contradições objetivas inerentes à própria classe trabalhadora, mais precisamente no antagonismo entre indivíduo e classe, fruto da *divisão hierárquica do trabalho* mantida pelo domínio do capital sobre a atividade produtiva.

É preciso dizer que essa não é necessariamente uma teorização nova. Mészáros faz questão de ressaltar que Marx e Engels já se referiam a esse tipo específico de antagonismo em *A ideologia alemã*. O que o filósofo húngaro faz é retomar essa via interpretativa e aprofundá-la, no objetivo de decifrar os meandros das estruturas de dominação que

se ergueram nas sociedades pós-revolucionárias do século passado. Qual é, então, a base objetiva sobre a qual se ergueram essas contraditórias formas políticas? Segundo Mészáros, as coordenadas teóricas para orientar a solução desse problema podem ser buscadas no célebre escrito revolucionário de 1845-46:

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

Para que se afirmem, pois, plenamente como indivíduos, os proletários precisam suprimir a relação antagônica que existe, justamente, entre eles e o Estado. Mas a existência do Estado, por sua vez, é expressão de uma contradição que se assenta na forma como se organiza a atividade produtiva. Esta, configurada como *trabalho* – e aqui *trabalho* deve ser entendido como a forma da atividade produtiva tal como ela é organizada pelo *capital* -, se realiza de maneira interiormente cindida e controlada por uma estrutura hierárquica de comando apartada e hostil em relação aos sujeitos da produção. Tais são as contradições que fazem com que o indivíduo se encontre em profunda oposição com o Estado e com a coletividade na qual vive.

Além disso, diz Mészáros, tal antagonismo se verifica também *no interior do próprio proletariado* e se manifesta, nesse contexto, na contradição existente entre o indivíduo e *a sua classe*. Mais uma passagem de *A ideologia alemã* ajuda, aqui, o nosso esclarecimento acerca do raciocínio mészárianos:

A classe, por sua vez, assume uma *existência independente em relação aos indivíduos*, de modo que estes últimos encontram sua condição vital *predeterminada*, assim como sua posição na vida e seu desenvolvimento pessoal *destinados a eles por sua classe*, tornando-se assim *subordinados a ela*. Este é o mesmo fenômeno da *sujeição* de

cada indivíduo à divisão do trabalho e só pode ser eliminado através da abolição da propriedade privada e do *próprio trabalho*. (Marx e Engels, apud Mészáros, *ibid.*, p. 1025)

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

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

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



saíam os ministros conforme a vontade dos eleitores, *a estrutura de dominação em si permanece intacta* [grifo nosso]. (Ibid., idem)

Qual é, então, o fundamento de ter havido a possibilidade e a realidade de uma ditadura do proletariado *sobre o próprio proletariado* e a subordinação dos indivíduos à sua própria classe? A precedente existência de uma divisão hierárquica do trabalho. Ou, dito por meio de outras palavras, a precedente existência *do capital*. É essa forma da organização da atividade produtiva – sobre a qual Mészáros buscará apresentar teorizações mais profundas em suas obras subsequentes - que deve ser superada caso se pretenda que os indivíduos possam se afirmar como indivíduos e abolir as estruturas sociais e políticas que os prendem ao jugo conflitivo da alienação<sup>57</sup>.

Observe-se como Mészáros chega, nesse momento, a um ponto bastante importante da sua reflexão, pois é aqui que o filósofo vai destacar a diferença fundamental entre *capital* e *capitalismo*, que será sempre retomada ao longo do seu percurso intelectual. Nas sociedades pós-revolucionárias do século XX, diz ele, aboliu-se apenas e tão somente o *capitalismo*, mas não se eliminou a divisão hierárquica do trabalho organizada pelo capital. O grande problema diante de tudo isso foi que, uma vez tomado o poder, as não-eliminadas contradições do trabalho e do capital acabaram por se *acirrar*, dando origem a uma estrutura de comando apartada, opressora e violenta sobre o proletariado: uma *ditadura sobre o proletariado*<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> Ressalte-se, aqui, como essa teorização de Mészáros realizada em 1977 retoma pontos fundamentais de suas formulações contidas em *A teoria da alienação em Marx*, em especial, a necessidade da emancipação humana e da consequente plena realização do indivíduo social, a crítica às sociedades pós-revolucionárias (em especial, a URSS) e a crítica radical da alienação, agora efetivada sob a forma social do capital, calcada, entre outras coisas, numa fetichista estrutura hierárquica de divisão do trabalho social.

<sup>58</sup> Em um ensaio colocado como posfácio a *O Estado e a Revolução*, de Lenin, José Paulo Netto (2007) endossa a interpretação de Mészáros sobre a degeneração da *ditadura do proletariado* em *ditadura sobre o proletariado* na União Soviética. Maurício Tragtenberg, em seu ensaio sobre a Revolução Russa, partindo de um ponto de vista político algo diverso do de Mészáros, também utiliza a mesma expressão para designar o que aconteceu na sociedade soviética. Ao analisar os acontecimentos pós-1917, esse estudioso brasileiro afirma que, em nome da *transição socialista*, o que de fato ocorreu foi que “o partido funde-se com o Estado e exerce seu poder *sobre* o proletariado” (1988,

---

p. 120). Tragtenberg também assinala, de forma semelhante, um ponto ressaltado por Mészáros a respeito da permanência, após a Revolução de Outubro, da divisão hierárquica do trabalho na Rússia, com a consequente manutenção da estrutura vertical de tomada de decisões pelo partido agora fundido com o Estado: “A Revolução de 1917 pôs fim à supremacia política da burguesia, eliminando sua base econômica, a propriedade privada dos meios de produção, e mudou o sistema de propriedade existente. Porém, *não* teve suficiente força para alterar as relações de produção autoritárias que caracterizam uma sociedade dividida em classes. Que forças se opunham a uma transformação radical do mundo do trabalho? Mais do que todas, evidentemente, a burguesia. A perspectiva da gestão operária da produção não só colocava em jogo sua propriedade dos meios de produção como também a possibilidade de conservar *posições privilegiadas*, mascaradas sob a *competência técnica*, ou cargos que mantivessem poder decisório. Isso explica porque setores da burguesia suspiraram aliviados quando verificaram que o governo soviético pretendia nacionalizar (estatizar) os meios de produção, deixando intata a *hierarquia dentro da fábrica*, a separação entre dirigentes e dirigidos. Milhares de indivíduos ligados à classe expropriada voltaram a desempenhar papel de mando como diretores de fábrica do ‘Estado operário’. Incorporaram-se ao partido para legitimar sua volta a posições dominantes nas relações de produção” (Ibid., p. 83-4). A respeito desse mesmo tema, Isaac Deutscher, num ensaio escrito na década de 1960, a partir de uma perspectiva também diferente da de Mészáros e razoavelmente otimista quanto ao futuro da URSS, não deixa de assinalar, contudo, que “*as estruturas sociais da URSS e dos Estados Unidos da América*, tendo evoluído desde pontos de partida opostos, encaminham-se uma para a outra, *aproximam-se tanto e cada vez mais*, que as suas diferenças vão se tornando irrelevantes e as suas semelhanças são decisivas” (1968, p. 104, grifo nosso). Entre essas “semelhanças decisivas” em relação às estruturas sociais da URSS e dos EUA, o historiador polonês ressalta a supremacia dos elementos administrativos das empresas, a concentração do poder industrial, o crescente papel do Estado na economia e o planejamento conscientemente realizado para se lidar com as crises e evitar as depressões. Por fim, podemos mencionar um texto de Osvaldo Coggiola que, apesar da ambiguidade na avaliação do “sucesso” no “planejamento” na URSS, traz uma informação que, nos termos que aqui analisamos, é significativa: “[Na URSS] na década de 50 havia 573 mil estabelecimentos geridos por 604 instituições, centralizadas por 52 ministérios industriais: *uma verdadeira pirâmide de planejamento burocrático centralizado*” (1998, p. 36, grifo nosso). Nos termos de Mészáros, isso seria uma expressão da sobrevivência do capital nas sociedades pós-revolucionárias. Desenvolveremos melhor essa questão quando analisarmos sua teorização estabelecida em *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*.

Conseqüentemente, no plano da ideologia e da prática políticas, ocorreu a formação daquilo que Mészáros designa como sendo uma *falsa representação*<sup>59</sup>: o *pré-requisito* para a emancipação de classe – isto é, a cisão interna e a dominação da classe sobre a própria classe, que deveriam ser superadas - foi apresentado como a *condição suficiente* de sua total emancipação. Em outras palavras, a manutenção da divisão hierárquica do trabalho foi prescrita como o modo próprio da emancipação do trabalho.

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

É porque a “condição de existência dos indivíduos proletários, especificamente, o trabalho”, não é abolida como Marx defendia – é porque, em outras palavras, a divisão hierárquica do trabalho social permanece a força reguladora fundamental do sociometabolismo<sup>60</sup> -, que o antagonismo,

---

<sup>59</sup> Para Mészáros, ideologia *não é* sinônimo de falsa representação. A falsa representação é uma das formas que assume a ideologia a partir de determinadas condições históricas concretas.

<sup>60</sup> Talvez seja esse o ensaio onde entra em cena – pela primeira vez, no primeiro plano - o conceito de *sociometabolismo* (ou metabolismo social) na obra do filósofo húngaro. O que vem a ser isso? Mészáros responde, de forma sintética: “O metabolismo social envolve o intercâmbio necessário entre os próprios indivíduos e entre a totalidade dos indivíduos e a natureza recalcitrante” (2007, p. 80). O sociólogo norte-americano John Bellamy Foster foi muito feliz, num instigante artigo, ao ressaltar a importância de tal conceito na obra do filósofo húngaro e a sua vinculação com o pensamento de Marx, dizendo que “a centralidade do conceito de metabolismo no pensamento de Marx tem seu reconhecimento há bastante tempo, embora seu completo significado tenha sido poucas vezes apreendido até recentemente. Marx definiu o processo de trabalho em si em termos metabólicos. Conforme escreveu em *O capital*: ‘antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a natureza’. [...] De maneira similar, uma formulação recente sobre o metabolismo *ecológico*, apoiada em Marx, convergiu com a dialética de um sistema socialista viável de reprodução sociometabólica, como esboçado na obra de Mészáros, *Para além do capital*, em que as condições de uma sociedade futura sustentável são delimitadas. [...] Como Marx, Mészáros utiliza a noção de metabolismo em suas análises da sociedade humana, apresentando o capital como um sistema historicamente específico de ‘reprodução sociometabólica’.

---

Mészáros enfatiza que é importante constatar como a lógica do capital é totalizadora, de tal forma que as preocupações ambientais não são um assunto isolado. Ao contrário, estão intimamente vinculadas às relações socioecológicas da ordem de reprodução sociometabólica do capital, o que exige confrontar a questão do controle social” (2010, 21-5). Apesar de longa, vale a pena mencionar ainda uma passagem de outra obra de Foster – um profundo estudo acerca do conceito de *metabolismo* em Marx e sua importância para uma teoria crítica da devastação ecológica levada a cabo pelo capitalismo – em que são elucidados aspectos importantes acerca das concepções do filósofo alemão: “A categoria conceitual principal da análise teórica de Marx nesta área [isto é, na crítica marxiana da degradação da natureza levada a efeito pela agricultura capitalista] é o conceito de metabolismo (*Stoffwechsel*). A palavra alemã ‘*Stoffwechsel*’ implica diretamente, nos seus elementos, uma noção de ‘troca material’ subjacente à noção dos processos estruturados de crescimento e decadência biológicos englobados pelo termo ‘metabolismo’. Na definição do processo de trabalho Marx tornou o conceito de metabolismo central a todo seu sistema de análise, enraizando nele a sua compreensão do processo de trabalho. Assim, na sua definição do processo de trabalho em geral (contraposta às suas manifestações historicamente específicas), Marx utilizou o conceito de metabolismo para descrever a relação do homem com a natureza através do trabalho: ‘[...] Ele [o processo de trabalho] é a condição universal da interação metabólica [*Stoffwechsel*] entre o homem e a natureza, a perpétua condição da existência humana imposta pela natureza’. [...] Marx utilizou o conceito de metabolismo em todas as suas obras da maturidade, embora o contexto variasse. Até 1880, em *Glosas a Adolph Wagner*, sua última obra de economia, Marx ressaltou a centralidade do conceito de *Stoffwechsel* em toda a sua crítica da economia política, indicando que ‘eu empreguei a palavra... como o processo ‘natural’ de produção de troca material [*Stoffwechsel*] entre o homem e a natureza’. ‘As interrupções da troca formal’, na circulação de mercadorias, enfatizou ele, ‘são posteriormente designadas como interrupções da troca material.’ O fluxo circular econômico estava pois intimamente atrelado, na análise de Marx, à troca material (fluxo circular ecológico) associada à interação metabólica entre os seres humanos e a natureza. ‘Por toda parte, o processo químico regulado pelo trabalho’, escreveu ele, ‘consistiu numa troca de equivalentes (naturais).’ Desenvolvendo o caráter universal da troca material, da qual a troca formal dos equivalentes econômicos na economia capitalista era uma mera expressão alienada, Marx se referiu nos *Grundrisse* ao conceito de ‘sistema de metabolismo social geral, de relações universais, de necessidades globais e capacidades universais... formado pela primeira vez’ sob a produção generalizada de mercadorias. Marx portanto empregava o conceito tanto para se referir à real interação metabólica entre a natureza e a sociedade através do trabalho humano (contexto em que o termo era normalmente usado nas suas obras) quanto, num sentido mais amplo (sobretudo nos *Grundrisse*), para

esvaziado de sua justificativa pela expropriação da classe oposta, se intensifica, criando uma nova forma de alienação entre o indivíduo que constitui a sociedade e o poder político que controla os seus intercâmbios. É porque a ditadura do proletariado não pode remover as “contradições da sociedade civil” abolindo ambos os lados do antagonismo social, incluindo o trabalho – ao contrário, tem que visar o apropriamento deste último em função da absolutamente necessária “base material” -, que o “proletariado volta sua ditadura contra si mesmo”. Ou, para ser mais preciso: para manter seu predomínio sobre a sociedade como uma classe, o proletariado volta a sua ditadura contra *todos* os indivíduos que constituem a sociedade, inclusive os proletários. (Ibid., 1026)

Deve ficar claro, portanto, como tais considerações têm peso fundamental para a formulação de uma teoria da transição a ser adotada pelos revolucionários para a orientação do seu processo de emancipação. Em vez de *somente* envidarem seus esforços para a tomada do Estado<sup>61</sup> e em vez de meramente tentar por meio dele controlar a sociedade e seus antagonismos, o que importa é primordialmente *superar a divisão hierárquica do trabalho*, a contradição entre os indivíduos e sua classe, a contradição *inerente ao próprio proletariado* – o que só pode ser feito mediante a completa modificação das mediações que regulam a atividade produtiva humana.

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

---

descrever o conjunto complexo, dinâmico, interdependente, das necessidades e relações geradas e constantemente reproduzidas de forma alienada no capitalismo, e a questão da liberdade humana suscitada por ele – tudo podendo ser visto como ligado ao modo como o metabolismo humano com a natureza era expresso através da organização concreta do trabalho humano. O conceito de metabolismo assumia assim tanto um significado ecológico específico quanto um significado social mais amplo” (2005, 221-3).

<sup>61</sup> Embora isso seja *também* necessário, embora não condição suficiente, como dirá Mészáros em outros momentos.

regular, *in toto* e em detalhe, o processo de produção e distribuição, determinando diretamente a alocação de recursos sociais, as condições e a intensidade do trabalho, a taxa de extração do excedente e da acumulação, além da participação de cada indivíduo naquela parcela do produto social disponível para o consumo. (2002, p. 1027)

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

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

Nesse contexto, devemos apresentar mais uma passagem lapidar de Mészáros que esclarece a sua concepção a respeito de como o Estado participa do processo de extração do trabalho excedente, tanto nas sociedades capitalistas, como nas pós-capitalistas. O filósofo húngaro afirma que

nas presentes condições de desenvolvimento, quando é possível testemunhar como tendência que todo o sistema do capitalismo global se torna extremamente “disfuncional”, o Estado é obrigado

a assumir cada vez maiores funções regulatórias diretas, com implicações potencialmente sérias para a dissidência e a oposição. Mas, mesmo nestas circunstâncias, as respectivas estruturas são fundamentalmente diferentes, já que *o envolvimento político do Estado capitalista se aplica indiretamente a um sistema de produção de mercadorias dominante e o objetivo de fundo é a reconstituição da função auto-regulatória deste último, seja isto viável ou não* [grifo nosso]. Em contraste, o Estado pós-revolucionário combina, como *norma, a função de controle do processo político geral com a do controle do processo de vida material da sociedade. É a interação geral íntima entre os dois processos que produz dificuldades aparentemente insuplantáveis para a dissidência e oposição*<sup>62</sup>. [Ibid., 1027-8, grifo nosso]

Estabelecida essa *teoria do Estado* e compreendido o porquê de, nas sociedades pós-revolucionárias, haverem se formado ditaduras *contra* o proletariado, Mészáros complementa suas teses afirmando que o que os socialistas devem buscar é superar não meramente o

---

<sup>62</sup> Mészáros não é, certamente, o único autor a duvidar do caráter socialista das sociedades que, no século XX, implementaram revoluções com o objetivo de suplantarem de uma vez por todas a ordem social do capital. Citamos, a título de exemplo, a obra de Paul Sweezy (1981) *A sociedade pós-revolucionária*. Neste livro, a partir de um debate realizado com, entre outros autores, Charles Bettelheim e Ernest Mandel, e com base numa profunda análise crítica dos processos sociopolíticos que ocorreram principalmente na União Soviética, Polônia e China, o economista norte-americano chegou à conclusão de que o que havia se formado aí eram sociedades que não se poderia chamar nem de capitalistas, nem de socialistas, mas de um tipo novo, qualitativamente diferente, e que precisavam ser compreendidas em suas determinações mais essenciais, a fim de se extrair daí lições importantes para as tentativas revolucionárias futuras. Nas sociedades *pós-revolucionárias*, afirma Sweezy, se verifica “a politização do processo de utilização do excedente” (1981, p. 127) e uma visceral divisão entre os sujeitos que planejam e tomam as decisões acerca dos processos produtivos e os que os realizam na prática. Apesar de percebermos uma certa diferença entre os autores quanto ao entendimento do que seja *ocapital*, acreditamos haver uma certa afinidade entre as teorias de Mészáros e Sweezy.

capitalismo, mas fundamentalmente *o capital*. Vale a pena ler uma vez mais o filósofo húngaro nesse sentido:

Na verdade, o conceito de capital é muito mais fundamental que o de capitalismo. O último está limitado a um período histórico relativamente curto, enquanto o primeiro abarca bastante mais que isto: ocupa-se, além do modo de funcionamento da sociedade capitalista, das condições de origem e desenvolvimento da produção do capital, incluindo as fases em que a produção de mercadorias não é abrangente e dominante como no capitalismo. [...] O domínio do capital, fundado no atual sistema da divisão do trabalho (que não pode ser abolido apenas por um ato político, mesmo que radical e livre de “degeneração”), prevalece assim durante uma parte significativa do período de transição, embora deva exibir características de uma tendência decrescente, para que a transição possa ter qualquer êxito. Mas isso não significa que as sociedades pós-revolucionárias continuem “capitalistas”, da mesma forma que a sociedade feudal e as anteriores não podem ser corretamente caracterizadas como capitalistas em função do maior ou menor uso de capital monetário e da mais ou menos desenvolvida parcela nelas ocupada, como elemento subordinado, pela produção de mercadorias. (2002, p. 1029)

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

*Capital*, portanto, deve ser bem distinguido de *capitalismo*. Como explica Mészáros:



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

1. a *produção para a troca* (e assim a mediação e dominação do valor-de-uso pelo valor-de-troca) é *dominante*;
2. a *força de trabalho* em si, tanto quanto qualquer outra coisa, é tratada como *mercadoria*;
3. a motivação do *lucro* é a força reguladora fundamental da produção;
4. o mecanismo vital de extração *da mais-valia*, a separação radical entre meios de produção e produtores, assume uma *forma inerentemente econômica*;
5. a *mais-valia* economicamente extraída é *apropriada privadamente* pelos membros da classe capitalista; e
6. de acordo com seus *imperativos econômicos* de crescimento e expansão, a produção do capital tende à *integração global*, por intermédio do mercado internacional, como um sistema totalmente interdependente de dominação e subordinação econômica. (Ibid., idem)

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

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

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

4. dos vínculos e interconexões das sociedades pós-revolucionárias com o sistema global do capitalismo, quer estes assumam a forma de “competição pacífica” (intercâmbio comercial e cultural), quer assumam a forma de oposição potencialmente mortal (desde corrida armamentista até maiores ou menores confrontações reais em áreas sujeitas a disputa). (Ibid., p. 1030)

Pelo que foi acima exposto, percebe-se a importância do referido ensaio de 1977 na gênese da formulação de Mészáros a respeito do sistema do capital e do processo de transição socialista. Nesse momento de seu itinerário intelectual, já estão estabelecidos pontos basilares que serão amplamente desenvolvidos em seus trabalhos posteriores de maior fôlego.

#### 4.5 Aprofundando questões: a “ciência real” de Marx

Em 1982, Mészáros escreve mais um ensaio que diz respeito diretamente às nossas pretensões investigativas, desta vez tratando novamente sobre o tema da relação entre o ser e o conhecimento: trata-se do texto *Marx filósofo*<sup>63</sup>. Aí, o filósofo húngaro aprofunda detalhes da questão referente ao ponto de vista do trabalho e apresenta, salvo engano, pela primeira vez em sua obra, uma definição do que consiste a “ciência real, positiva”, de Marx - e que também será a sua.

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

A razão pela qual isso é de importância capital é que os mesmos *fenômenos*, desde que as classes rivais estejam diretamente envolvidas, aparecem de forma bem diferente se forem observados a partir de um ponto de vista oposto e, portanto, prestando-se a interpretações *radicalmente*

---

<sup>63</sup>Mais uma vez, a versão de que nos servimos é a que está contida (como 3º capítulo) de *Filosofia, ideologia e ciência social* (2008).

*diferentes*. Como Marx comentou em *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* [...]: “Esse processo de objetivação aparece, de fato, como um processo de alienação a partir do ponto de vista do trabalho, como apropriação do ponto de vista do capital”. A adoção crítica de Marx do ponto de vista do trabalho significa uma concepção do proletariado não apenas como uma força sociológica diametralmente oposta ao ponto de vista do capital – e permanecendo assim na órbita deste – mas como uma força histórica autotranscendente que não pode deixar de superar a alienação (ou seja, a forma histórica de objetivação) no processo da realização de seus próprios fins, que coincidem com a “reapropriação”. (2008, p. 108)

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

“subversão *prática* das relações sociais”, como princípio-guia e padrão de medida do sentido da nova filosofia. Filosofia que surge em momento particular da história a partir de uma práxis social determinada. Uma filosofia que – em conformidade com a unidade entre a teoria e a prática – contribui de maneira vital para o desdobramento e a realização completa das potencialidades inerentes a essa práxis emancipatória. (Ibid., p. 107)

É com base em tal perspectiva social – interessada na subversão prática das relações sociais - e em tal filosofia – que une teoria e prática para realizar esse propósito - que surge a *nova ciência*, a “ciência real, positiva”, de Marx: “Ali onde termina a especulação, na vida real,

começa também, portanto, *a ciência real, positiva, a exposição da atividade prática, do processo prático de desenvolvimento dos homens*” (Marx, apud Mészáros, Ibid., p. 103).

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

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

Uma ciência que busca, pois, compreender o “*real* processo de desenvolvimento, perceptível empiricamente”, em suma, o processo

prático de desenvolvimento humano em sua totalidade. E apesar de Marx designar essa sua ciência de “positiva”, não se deve alimentar a ilusão de que o filósofo alemão esteja querendo com isso se inserir no campo do *positivismo* filosófico. A diferença entre a “ciência positiva”, no sentido que lhe atribui Marx, e as “ciências positivas” dos empiristas do século XIX é resumida por Mészáros da seguinte maneira:

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

envolvidos no exame da atividade prática dos homens, desenvolvidos historicamente de acordo com determinadas “*premissas materiais*” e, desse modo, reconstituindo de maneira dialeticamente ativa a própria estrutura teórica que abarca novamente o próximo ciclo de estudo. É isso que Marx quer dizer com a “ciência positiva” que é necessariamente *totalizante* e por isso mesmo não pode existir no plural – não no sentido marxista do termo. Ele torna isso amplamente claro quando insiste que na sua concepção – que explica todas as manifestações teóricas, relacionando-as ao seu terreno material, em associação com o princípio da unidade entre a teoria e a prática – “a questão toda pode ser retratada *na sua totalidade*”, enquanto “as ciências positivas” deixam inevitavelmente a tarefa da totalização intocada, já que esta situa-se para além de qualquer uma delas. (Ibid., p. 104-5)

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

#### **4.6 Desenvolvendo elementos da teoria mézáríana da transição**

O ensaio *Política radical e transição para o socialismo – Reflexões sobre o Centenário de Marx*, de 1982<sup>64</sup>, é significativo da evolução teórica de Mézáros por apresentar uma teoria da transição calcada numa avaliação concreta do *capital em crise estrutural*<sup>65</sup>. O

---

<sup>64</sup>A informação de que o referido ensaio foi escrito em 1982 deve-se a Antunes (2009). Servimo-nos, nesta pesquisa, da versão publicada no Brasil em 1983, na revista *Nova escrita ensaio*, onde não aparece a data do original. Posteriormente, o texto apareceu, com título modificado, como capítulo 24 de *Para além do capital*.

<sup>65</sup>Acreditamos que, em larga medida, esse ensaio complementa a teorização em curso desde 1977, no texto *Poder político e dissidência nas sociedades pós-revolucionárias*. E, finalmente, começa-se a explicitar o caráter estrutural da

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

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

“Capital” é uma categoria *histórica* dinâmica e a força social a ela correspondente aparece – na forma de capital “monetário”, “mercantil” etc. - vários séculos antes da formação social do CAPITALISMO enquanto tal emergir e se consolidar. De fato, Marx estava muito interessado em apreender as especificidades históricas das várias formas do capital e suas transições de uma a outra, até que eventualmente O CAPITAL INDUSTRIAL se torne a força dominante do metabolismo sócio-econômico e objetivamente defina a fase clássica da formação capitalista [grifos e maiúsculas de Mészáros]. (1983, p. 107)

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

O capital se realiza de forma mais bem acabada no capitalismo, mas pode sobreviver a ele, como demonstrado pelo exemplo das revoluções socialistas do século XX. Mészáros afirma que o que surgiu

---

crise do capital, mencionada por Mészáros pela primeira vez em 1971.

daí não foram propriamente *sociedades socialistas*, e sim *pós-capitalistas*, ou *pós-revolucionárias*, por haverem superado apenas as determinações que compunham o capitalismo (propriedade privada, etc.), mas não o capital em si. A meta dos socialistas deve ser, portanto, ir além *do capital*, e não apenas de um dos seus modos específicos de expressão. Nas palavras do filósofo húngaro,

o objetivo estratégico real de toda transformação socialista é e continua sendo a radical transcendência do próprio capital, em sua complexidade global, e na totalidade de suas configurações históricas dadas e potenciais, e não meramente desta ou daquela forma particular do capitalismo mais ou menos desenvolvido (subdesenvolvido). É possível visualizar a negação e a superação do *capitalismo* numa estrutura sócio-histórica particular, dado que as próprias condições específicas favorecem tal intervenção histórica. Ao mesmo tempo, a estratégia muito debatida do “socialismo num só país” é efetivável apenas como projeto *pós-capitalista*. Em outras palavras, é realizável apenas como um *passo* na direção de uma transformação sócio-histórica global, cujo objetivo não pode ser outro do que ir *para além do capital* em sua totalidade. (Ibid., p. 108)

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

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



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

O que está em jogo, então, é a constituição de uma estrutura organizativa capaz *não só de negar a ordem dominante, mas também, simultaneamente, de exercer as funções vitais positivas de controle* [grifo nosso], na nova forma de auto-atividade e autogestão, se, realmente, as forças socialistas estão para romper o círculo vicioso do controle social do capital e a sua própria dependência negativa e defensiva em relação a ele. (Ibid., p. 110)

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

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

E tais contradições, por sua vez, estariam relacionadas com a própria forma de *produção* capitalista, que teria se convertido em

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

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

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

transmitir, no auge da crise, suas aspirações – na forma de efetivos poderes de tomada de decisão – ao próprio corpo social, do qual as demandas materiais e políticas subsequentes podem emanar e, assim, sustentarem sua própria linha estratégica, em lugar de militarem contra ela. Tal transferência de poder político, juntamente com a sua íntima ligação com a própria estrutura sócio-econômica, só é possível em tempos de grandes crises estruturais: quando, eis o ponto, as premissas tradicionais do metabolismo sócio-econômico dominante não só *podem*, mas *precisam* ser questionadas. [...] O único caminho [...] no qual o momento histórico da política radical pode ser prolongado e estendido – sem, eis o ponto, recorrer a soluções ditatoriais, contra as intenções originais – *é fundir o poder de tomada de decisão*

*política com a base social* [grifo nosso] da qual ele foi alienado durante tanto tempo, criando, por esse meio, um novo modo de ação política e uma nova estrutura – determinada genuinamente pela massa – de intercâmbios sócio-econômicos e políticos. É por isso que uma “reestruturação da economia” socialista só pode processar-se na mais estreita conjugação com uma reestruturação política, orientada pela massa, como sua necessária pré-condição. (Ibid., p. 123-4)

\*

Percebe-se, assim, que o conjunto de ensaios publicados entre as décadas de 1970 e 1980, articuladas à teorização mézáriana dos anos 1960 – em especial, *A teoria da alienação em Marx* – assentam a base de sua formulação crítica, delineando coordenadas teóricas gerais, na forma de um sistema de conceitos, que nos grandes livros *O poder da ideologia* e *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*, serão amplamente desenvolvidos. O “espírito” da obra de Marx permanece aí radicalmente presente, na forma da perspectiva política revolucionária comunista assentada numa filosofia – ontologia - qualitativamente diferente em relação a todas as outras passadas, e tendo o ponto de vista criticamente assumido do proletariado o elemento norteador da elaboração de conceitos que buscarão a apreensão cada vez mais concreta do ser do capital, inclusive em suas formas mutantes – como veremos mais à frente -, tais como vieram à luz durante o século XX, após uma série de processos revolucionários. Devemos passar, agora, ao estudo dessas grandes obras de Mézáros, a fim de tentar compreender em que consiste, pois, o seu pensamento acerca do ser do capital em seu momento histórico de *crise estrutural*. Nesse contexto, a primeira obra que deve ser investigada não pode deixar de ser *O poder da ideologia*.



## 50 PODER DA IDEOLOGIA: UMA SÍNTESE ABRANGENTE ENTRE TEORIA SOCIAL, POLÍTICA E IDEOLOGIA

*As massas aprendem a usar o poder usando o poder. Não há outro modo.*

Rosa Luxemburgo, *Congresso de fundação do Partido Comunista Alemão*

Em *A teoria da alienação em Marx*, Mészáros estabeleceu os contornos gerais de sua leitura de Marx, da sua apropriação dos fundamentos teóricos sobre os quais intentou assentar sua formulação conceitual qualitativamente nova. A base ontológica materialista e histórica é, nesse contexto, como vimos, decisiva, bem como os conceitos de alienação e de *superação* da alienação. A determinação política que orienta sua formulação é dada pela crítica radical do capital, bem como pela recusa da experiência alternativa realizada na sociedade soviética. Trata-se, pois, de efetivar uma teoria que seja negativa dessas duas vias, a forma social dominada pelo capital e ditadura *sobre o proletariado*, tal como efetivada na URSS. Uma negativa, evidentemente, subordinada à necessidade de afirmar a comunidade humana emancipada, e não meramente uma negativa determinada pelo objeto de sua negação.

Muitos dos ensaios publicados posteriormente em relação à obra *A teoria da alienação em Marx*, discutidos acima, entraram na composição de *Filosofia, ideologia e ciência social*, livro lançado em 1985. Juntamente com os estudos efetivados em *O poder da ideologia*, densa obra trazida à luz em 1989, esses escritos<sup>66</sup> formam uma *unidade* estre as concepções até então desenvolvidas por Mészáros a respeito dos temas da sociedade capitalista, da teoria da transição e da ideologia.

---

<sup>66</sup> Some-se a eles a *Introdução* que foi publicada posteriormente em *Filosofia, ideologia e ciência social - Ensaios de negação e afirmação*. Tal introdução não está datada, mas como ela faz referência, em seu interior, ao livro *O poder da ideologia* – originalmente lançado, em inglês, em 1989 –, deduzimos que ela tenha sido escrita *depois* dessa data – isto é, depois de 1989. Em virtude de não haver sido fornecida a data da composição desse texto – concebido para apresentar uma série de ensaios produzidos entre os anos de 1971 e 1986, tomaremos, para fazer referência a ele, a data que apareceu na edição brasileira da Editora Ensaio: 1993.

Importa, pois, nesse momento, realizar uma síntese do conteúdo apresentado em ambas as obras e, na medida do possível, mostrar como a segunda desenvolve e enriquece os temas tratados na primeira e nos demais ensaios publicados pelo filósofo húngaro ao longo dos anos 1970 e 1980.

Em *Filosofia, ideologia e ciência social*, Mészáros estabelece que a *ideologia* se refere e se vincula, necessariamente, à *prática*, isto é, ela influencia as práticas sociais para a manutenção da ordem social ou para a sua superação. Nesse contexto, a *ideologia dominante* é definida como inerentemente *mistificadora* em relação ao metabolismo social, isto é, de suas práticas fundamentais, bem como às *representações* que daí emergem, mais ou menos espontaneamente<sup>67</sup>.

A *ideologia crítica*, ao contrário, é a que desmistifica tanto as relações sociais contraditórias que controlam o metabolismo social, quanto suas representações conceituais. O que define uma ideologia, portanto, é a “sua situação real em um determinado tipo de sociedade. As complexas funções da ideologia surgem exatamente dessa situação” (1993, p. 10). Como tal, amparada nos movimentos sociais e políticos contrários à forma social predominante, a ideologia crítica é necessariamente *negativa* da ordem social dada e *afirmativa* da alternativa sociometabólica.

Fica claro que Mészáros considera a ideologia como um tipo específico de *consciência social*, própria das *sociedades de classes*, relacionada diretamente com os processos de controle do metabolismo social. É, nas palavras do filósofo, a “consciência prática das sociedades

---

<sup>67</sup> Explicando em que consiste o processo de *mistificação* levado a efeito pela ideologia dominante, Mészáros afirma o seguinte: “A internalização desarmante das restrições objetivas encontradas talvez seja a função mais importante da ideologia dominante. Ela se realiza – na forma de  *fusão* e confusão da necessidade de *alguma* forma de *autoridade diretora* com a efetiva (mas contingente) *autoridade dominante*, assim como de *coerção externa* com *motivação interna* – pregando a sabedoria acomodadora do ‘não há alternativa’. Uma vez aceito que ‘não há alternativa’, seja para a autoridade diretora estabelecida, seja para as ‘escolhas racionais’ feitas por tal autoridade (não menos na política do que na economia) sob a ‘força das circunstâncias’, a necessidade brutal de se submeter ao poder da *competição coercitiva* é *mistificadoramente metamorfoseada* [grifo nosso] em algo que pode reclamar para si o elevado *status de motivação interna* consciente e livremente adotada, o que nenhum ser racional poderia (ou deveria) questionar mesmo em seus pensamentos, e muito menos a ela se opor ativamente” (2004, p. 531).

de classes”, que tem uma relativa autonomia perante suas determinações materiais, mas nunca independência completa.

A ideologia articula valores e interesses de classes (interesses materiais, portanto), estruturados e ordenados em razão da dinâmica socio-reprodutiva da humanidade, e incide praticamente sobre tais processos, isto é, produz indicadores e estímulos mobilizadores de ação, e é só por meio dela que as classes sociais tomam consciência, se relacionam, se confrontam e organizam sua visão acerca da realidade social. Não anula a ciência, nem mantém, em relação a ela, uma oposição antitética. Ao contrário, diz Mészáros, é comum a ideologia exercer uma unidade dialética com a ciência, sob a forma de uma racionalidade praticamente orientada (a favor ou contra a ordem social estabelecida, com variantes entre esses extremos). Nesse contexto, os conflitos sociais que estão na raiz das ideologias (em suas diversas variações) não podem ser resolvidos no plano meramente ideológico, e sim por meio da *luta de classes*.

O livro *O poder da ideologia* representa um avanço em concretude nas formulações teóricas de Mészáros. Grosso modo, podemos dizer que dois são os temas que dominam a obra: a elaboração aprofundada a respeito do polêmico tema da *ideologia* e a teorização de cunho social e político, com vistas à superação do sistema do capital. Ambos os temas se integram e se interpenetram dialeticamente na trama conceitual que tece o filósofo húngaro. É útil salientar, também, nesse contexto, que as ideias aí desenvolvidas por Mészáros irão revelar, teórica e politicamente, uma influência cada vez maior das formulações de Rosa Luxemburgo<sup>68</sup>, fato que será decisivo para suas conceituações a respeito do capital e de sua crise.

Cumpramos, agora, o percurso analítico de *O poder da ideologia*, a fim de compreendermos como essa obra agrega em rigor e complexidade aos raciocínios contidos nos escritos anteriores de Mészáros.

## 5. Ideologia e política em uma obra grandiosa

---

<sup>68</sup> A influência de Rosa Luxemburgo sobre as formulações teóricas de Mészáros foi corretamente ressaltada por estudiosos como Ricardo Antunes (2002) e Plínio Sampaio Jr. (2011). Num ensaio permeado de concepções românticas sobre cooperativismo e associativismo, Novaes (2001) destaca, também, a influência de Luxemburgo sobre Mészáros, especialmente no que toca à polêmica contra Bernstein e a social-democracia alemã.

Mészáros desenvolve, primeiramente, sua teorização aprofundando a questão sobre o que consiste, quais as variações e como operam as ideologias dentro das sociedades de classes. Sua primeira afirmação contundente, nesse sentido, é a de que, em nossa sociedade atual, tudo está impregnado de ideologia, “quer a percebamos, quer não.” (2004, p. 57).

Na forma social atual, em que impera a cultura liberal-conservadora, o sistema ideológico *dominante* funciona de modo a delinear “suas próprias regras de seletividade, preconceito, discriminação e até distorção sistemática como ‘normalidade’, ‘objetividade’ e ‘imparcialidade científica’” (ibid., idem). Nesse contexto, a ideologia dominante se afirma de tal modo que determina todos os valores cognitivo-culturais, fazendo com que aceitemos, sem questionamento, determinadas concepções, juntamente com suas implicações práticas mais ou menos explícitas.

Por sua própria determinação estrutural, diz Mészáros, “em vista de suas aspirações legitimadoras apriorísticas – [a ideologia dominante] não pode operar sem apresentar seus próprios interesses, por mais estreitos que sejam, como o ‘interesse geral’ da sociedade” (Ibid., p. 328). Não obstante, a ideologia dominante precisa “manter seu culto da ‘unidade’ e do ‘equilíbrio adequado’, mesmo que – particularmente em épocas de crises importantes – isso não represente mais do que retórica vazia quando contraposto ao princípio operativo real de *dividir para reinar*” (Ibid., idem).

Além disso, Mészáros explica que a estrutura dessa forma de ideologia envolve os seguintes elementos: “a) quanto (ou quão pouco) nos é permitido questionar; b) de que ponto de vista; e c) com que finalidade” (Ibid., p. 58). É também um elemento constituinte da ideologia dominante a ação de rejeitar toda e qualquer contra-ideologia que busque identificar e questionar seus pressupostos ocultos e valores implícitos. Como diz, ilustrativamente, o filósofo húngaro,

assim, em nome da “objetividade” e da “ciência”, eles precisam desqualificar o uso de algumas categorias vitais do pensamento crítico. Reconhecer a legitimidade de tais categorias seria aceitar o exame dos próprios pressupostos que são assumidos como verdadeiros, juntamente com as conclusões que podem ser – e efetivamente o são – facilmente delas extraídas. (Ibid., p. 58)



Não raro, essas ideologias fazem uso de um “dispositivo rotulador” que, como diz Mészáros, é usado no sentido de que “não é necessário dar a menor atenção aos argumentos do adversário crítico, não importando a força das evidências teóricas e empíricas que se apresente” (Ibid., idem).

Fazendo uso desses dispositivos baixos, mas também de procedimentos muito mais refinados, a ideologia dominante se afirma em todos os níveis da formação social que lhe dá sustentação. Aí, por dispor das instituições culturais e políticas dominantes, ela tem a grande vantagem de definir o que pode ser um critério legítimo de avaliação dos conflitos e formulações conceituais e categoriais. E, nesse contexto, frequentemente faz uso de um sistema viciado e tendencioso de “dois pesos e duas medidas” para avaliar a teoria concorrente e a si mesma. Mészáros afirma que dificilmente poderia ser de outro modo, já que “a ordem dominante precisa aplicar para si mesma critérios radicalmente diferentes dos aplicados àqueles que devem ser mantidos em sua posição subordinada” (Ibid., p. 60). O uso de “insultos como ‘provas’ contrárias a seu odiado alvo” (Ibid., idem) e a identificação dos próprios desejos com a realidade são, aqui, um recurso recorrente.

O poder da ideologia se demonstra, entre outras coisas, por afetar tanto os que negam a sua existência, quanto os que reconhecem a influência e os interesses constantes nas várias ideologias existentes. Nesse sentido, diz Mészáros, os críticos da ideologia dominante não deixam de estar, eles mesmos, fazendo o uso de uma ideologia – uma ideologia *crítica*, nesse contexto, bem entendido. Nas suas palavras, “a crença de que se possa estar livre da ideologia no mundo contemporâneo – ou mesmo no futuro previsível – não é mais realista do que a ideia do ‘valoroso companheiro’ de Marx que pensava que os homens se afogavam por estarem possuídos pela *ideia de gravidade*” (Ibid., p. 64-5).

Para fundamentar seu conceito de ideologia, Mészáros se baseia em escritos do próprio Marx, mais precisamente as formulações realizadas pelo filósofo alemão no *Prefácio de Contribuição à crítica da economia política*. Nesse texto, encontramos a elucidativa passagem:

Na produção social de sua existência, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias, independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais. O conjunto destas relações de produção

constitui a estrutura econômica da sociedade, a base concreta sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas *formas de consciência social* [grifo nosso]. O modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é o seu ser social que, inversamente, determina sua consciência. Em certo estágio de desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que é a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade no seio das quais se tinham movido até então. De formas de desenvolvimento das forças produtivas, estas relações transformam-se em seu entrave. Surge então uma época de revolução social. A transformação da base econômica altera, mais ou menos rapidamente, toda a imensa superestrutura. Ao considerar tais alterações é necessário sempre distinguir entre a alteração material – que se pode comprovar de maneira cientificamente rigorosa – das condições econômicas de produção, e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, *as formas ideológicas pelas quais os homens tomam consciência desse conflito* [grifo nosso], levando-os às suas últimas consequências. (2011, p. 5)

A elaboração de Mészáros a respeito da ideologia está calcada em sua leitura dessa obra citada em *O poder da ideologia*<sup>69</sup>. A ideologia, diz o filósofo húngaro, não é ilusão, nem superstição, mas “uma forma específica de consciência social, materialmente ancorada e sustentada” (2004, p. 65). Ela é a forma que a consciência se constitui, necessariamente, nas sociedades de classes, e existe enquanto estas sociedades existirem. Em outras palavras, é a “consciência prática inevitável das sociedades de classes” (Ibid, p. 65), relacionando-se com

---

<sup>69</sup> Por assumir tal posicionamento e específica vinculação teórica para pensar a questão da ideologia, Coggiola afirma que a abordagem de Mészáros “se situa plenamente na tradição marxista” (2011, p. 31).

e articulando os conjuntos de valores e de estratégias que tentam controlar o metabolismo social em todos os seus principais aspectos. Enquanto tal, a ideologia expressa, necessariamente, os interesses sociais conflituosos que se fundam no plano material da sociedade de classes (como dissemos, há autonomia relativa, mas nunca independência total dessa base material)<sup>70</sup>.

Analisando, novamente, os tipos possíveis de ideologias existentes nas sociedades de classes, Mészáros afirma:

Uma vez que as sociedades em questão são elas próprias internamente divididas, as ideologias mais importantes devem definir suas respectivas posições tanto como “*totalizadoras*” em suas explicações e, de outro, como *alternativas* estratégicas umas às outras. Assim, as ideologias conflitantes de qualquer período histórico constituem a consciência prática necessária em termos da qual as principais classes da sociedade se inter-relacionam e até se confrontam, de modo mais, ou menos, aberto, articulando sua visão da ordem social correta e apropriada como um todo abrangente. Compreensivelmente, o conflito mais fundamental na arena social refere-se à própria estrutura social que proporciona o quadro regulador das práticas produtivas e distributivas de qualquer sociedade específica. [...] Esse conflito [...] - cujo objetivo é manter ou, ao contrário, negar o modo dominante de controle sobre o metabolismo social dentro dos limites das relações de produção estabelecidas - encontra suas manifestações *necessárias* nas “formas ideológicas [*orientadas para a prática*, IM] em que os homens se tornam *conscientes* desse conflito e os *resolvem pela luta*”. (Ibid., p. 65)

---

<sup>70</sup> McLellan (1977) é outro autor que, partindo do mesmo texto de referência marxiano, também compreende a ideologia em termos semelhantes aos de Mészáros: “Era nesse sentido [isto é, no sentido apresentado no *Prefácio da Crítica da economia política*] de *ideias propagadas para servir a interesses de determinada classe* [grifo nosso] que Marx geralmente usava o termo ‘ideologia’” (1977, p. 52).

Assim, o ser da ideologia se define pela exigência de tornar os homens *conscientes praticamente* do conflito social fundamental, aquele que diz respeito ao controle do metabolismo social humano e que só pode ser resolvido pela *luta*. É a forma de orientação prática sobre esse conflito que atesta o caráter de determinado tipo de ideologia. Os interesses das diversas classes em combate, que se expressam no plano da ideologia, não são articulados meramente como proposições teóricas abstratas, mas sim como “indicadores práticos bem fundamentados e estímulos efetivamente mobilizadores, direcionados às ações socialmente viáveis dos sujeitos coletivos reais” (Ibid., p. 66).

Mészáros afirma, ainda, mais uma vez, que as ideologias são intimamente condicionadas pelos *pontos de vista* adotados pelos sujeitos sociais das lutas de classes, bem como pelos *instrumentos disponíveis de controle social*. Tanto ideologia como ponto de vista socialmente determinados e instrumentos de controle social são expressões das “características estruturais fundamentais” da sociedade em questão. A articulação dialética desses elementos é explicada pelo filósofo húngaro da seguinte maneira:

É a combinação das duas coisas – o ponto de vista adotado, em sua postura de afirmação/sustentação ou de crítica/negação diante da rede instrumental/institucional dominante de controle social, e a eficácia e legitimidade historicamente mutáveis dos próprios instrumentos disponíveis – que define a racionalidade prática das ideologias em relação à sua época e, no interior dela, em relação às fases ascendentes ou declinantes do desenvolvimento das forças sociais cujos interesses elas sustentam. (Ibid., idem).

Assim, as principais ideologias de uma sociedade de classes levam a marca dessa formação social, visto que sua essência é determinada, justamente, pelas práticas produtivas dominantes que lhe servem como definitivo quadro de referência. Nesse contexto, explica Mészáros, a questão da *falsa consciência* é um momento subordinado da ideologia enquanto consciência prática da sociedade, isto é, ela pode, em determinada circunstância, ocorrer, mas não é ela o elemento decisivo para a conceituação da ideologia<sup>71</sup>.

---

<sup>71</sup> A *falsa consciência*, portanto, não é, como dissemos anteriormente, na visão

---

de Mészáros, sinônimo de ideologia. A “falsa consciência” é uma das formas que a ideologia pode assumir em determinadas circunstâncias. Mais adiante, em seu livro, Mészáros faz argumentações mais contundentes a esse respeito, relacionando os temas da ideologia, consciência, ciência e ponto de vista social. Esses elementos, segundo o filósofo húngaro, não podem ser compreendidos de forma separada. Ao contrário, eles estão intimamente vinculados, *sobretudo no pensamento de Marx*, no qual todos esses elementos convergiam no sentido de elaborar uma compreensão do real que estivesse diretamente ligada às exigências da *práxis revolucionária*. Assim, argumenta Mészáros, “o discurso de Marx está relacionado à apreensão dialética da articulação concreta do *ser social* em sua ‘*contraditoriedade intrínseca*’. É isto que ele deseja ‘compreender’ de modo socialmente significativo e também praticamente eficaz. Apenas as determinações concretas do ser social, manifestadas nas circunstâncias históricas prevaletentes sob a forma de *forças sociais* antagonicamente opostas (e não de ‘*significados*’ típicos ideais’ desincorporados), podem apresentar a solução *prática* também para os dilemas aparentemente insolúveis e para os ‘mistérios’ dos *pontos de vista sociais* mutuamente opostos, isto é, o ‘ponto de vista do capital’ (ou o ‘ponto de vista da economia política’) colocado em contraposição ao ‘ponto de vista do trabalho’. A oposição inconciliável entre estes dois pontos de vista corresponde, na opinião de Marx, à *cisão* historicamente contingente mas muito real no próprio ser social, revelando no antagonismo fundamental dos principais agentes sociais a ‘contraditoriedade intrínseca da base secular’ da sociedade capitalista como modo de produção e de reprodução social. Por isso, o ‘ponto de vista da humanidade social’ – que antecipa a resolução desse antagonismo – não pode ser formulado como uma preocupação *teórica* tradicional, apelando para a ‘razão’ e para a ‘compreensão’ para triunfar, no espírito do Iluminismo burguês. Deve ser concebido como um empreendimento intensamente *prático*, que busca a *verdade*, isto é, a prova ‘da *realidade* e do *poder* de seu pensamento, a prova de que seu pensamento é *deste mundo*’. É por isso que a *crítica da ideologia* se torna inseparável da busca por *autonomia* e *emancipação* – na verdade, as duas coisas são em grande medida *idênticas*. E é por esse motivo que não pode se esgotar na condenação unilateral e totalmente idealista da ideologia como ‘falsa consciência’, a cuja produção esse ser mentiroso e auto-enganador, compulsivo e incurável – a ‘consciência social’ – se dedica como a seu passatempo favorito” (Ibid., p. 461). Em outras palavras: os próprios conflitos existentes na realidade social colocam os problemas dignos de serem analisados pela atividade teórica. Esta se embasa naquela e interage sobre ela de maneira dialética e recíproca. Como o ser social do capital é uma realidade contraditória, isso não pode deixar de se expressar no plano da teoria, desde o ponto de vista social assumido pelo teórico/investigador, até a conclusão da pesquisa mesma. As formas do ser se expressam em formas de consciência. Ou, em outras palavras, verifica-se aqui a “*afinidade estrutural* objetiva entre essas formas ideológicas e a estrutura

## 5.2 As posições ideológicas básicas da sociedade atual

Feitas essas colocações, o filósofo húngaro passa a explicar que são três as posições ideológicas básicas na sociedade de classes atual, sob o domínio do sistema do capital: a primeira, acrítica em seu apoio à ordem estabelecida, atenua os conflitos existentes, eterniza os parâmetros estruturais do mundo social estabelecido, exaltando a forma social vigente como “horizonte absoluto da própria vida social” (Ibid., p. 67) e constituindo-se como uma espécie de “racionalização confortadora” (Ibid., p. 72), ou uma forma de consciência que trabalha para a “reconciliação das formas irracionais materialmente operativas” (Ibid., p. 479); a segunda é a que consegue apontar as irracionalidades

---

reprodutiva material da sociedade” (Ibid., p. 477). Portanto, as contradições presentes no ser social se expressam em formas de ser inerentemente contraditórias. Nesse contexto, o ponto de vista social adotado por Marx, isto é, o *ponto de vista da humanidade social* (conforme as *Teses sobre Feuerbach*), que é o ponto de vista que, no plano teórico “antecipa a resolução desse antagonismo” (Mészáros), portanto, o ponto de vista orientado para o futuro emancipado da humanidade, por estar ancorado no real contraditório, não pode deixar de estar imbuído de certos interesses – que, no caso da filosofia de Marx, devem ser criticamente compreendidos, e não afirmados de modo acrítico. Portanto, esse ponto de vista social se corporifica de forma ideológica, por articular interesses determinados da sociedade de classes. Isso não impede que, dentro dessa *ideologia* (inerentemente *crítica*, bem entendido), a *ciência* seja um elemento determinante, ciência como “apreensão dialética da articulação concreta do *ser social* em sua ‘contraditoriedade intrínseca’” (Ibid., p. 461). Isso equivale a dizer que ninguém “sai” do contexto da ideologia se não “sai” também daquilo que lhe dá fundamento e sustentação: a sociedade de classes. Nesse sentido, como diz o filósofo húngaro, “a superação última da ideologia – a consciência prática inevitável das sociedades de classe – só poderia ser concebida sob a forma da eliminação progressiva das *causas* dos conflitos antagônicos que os indivíduos, membros das classes, tinham de ‘resolver pela luta’ nas circunstâncias históricas prevaletentes” (Ibid., p. 469). Numa palavra: superar a ideologia é superar a sociedade que só pode articular sua consciência numa forma ideológica. Isso exige, no pensamento de Mészáros, uma revolução socialista. A ideia de “falsa consciência” não dá conta, portanto, de explicar a complexidade do conceito de ideologia. Já as *inversões ideológicas*, estas, sim, em relação à ideologia dominante, constituem um elemento definidor, mas as *inversões ideológicas* se ancoram, justamente, nas *inversões práticas* “constantemente reproduzidas no sistema socioeconômico estabelecido” (Ibid., p. 475), *inversões práticas* estas que são a determinação mais fundamental da “hegemonia da ideologia dominante” (Ibid., idem).

de uma determinada sociedade de classes, “mas sua crítica é viciada pelas contradições de sua própria posição social – igualmente determinada pela classe, ainda que seja historicamente mais evoluída” (Ibid., p. 67-8); a terceira forma de ideologia contrapõe-se às duas anteriores e é capaz de questionar a própria viabilidade histórica da sociedade em questão, ao mesmo tempo em que propõe a superação de todas as formas de antagonismo de classe.

Em uma passagem lapidar, o filósofo húngaro sintetiza em que consiste a forma da ideologia crítica, relacionando-as com o movimento prático da classe interessada na *crítica prática radical* da ordem social estabelecida:

Todos aqueles que tentam articular os interesses das classes subordinadas têm de assumir [...] uma postura negativa, não apenas com respeito à suposta “organicidade” da ordem estabelecida, mas também quanto às suas determinações objetivas e às instituições de controle socioeconômico e político-cultural. No entanto, deve-se reconhecer também que a história não pode terminar ao ponto da simples negatividade. Nenhuma forma social pode apresentar suas reivindicações como uma *alternativa hegemônica* sem também indicar, pelo menos em linhas gerais, a dimensão positiva e afirmativa de sua negação radical. [...] Via de regra, as ideologias que se esgotam na negação pura e simples fracassaram em pouco tempo e não conseguem sustentar qualquer reivindicação real de constituírem uma alternativa viável. (Ibid., p. 328)

Essa conjugação de prática *negativa* da ordem dada e *afirmativa* da ordem alternativa é característica essencial dos movimentos revolucionários<sup>72</sup>, cujas expressões conscientes tomam uma forma

---

<sup>72</sup> Estendendo-se, ainda, sobre o tema, o filósofo húngaro complementa dizendo que “o projeto socialista [...] parte da premissa de que há uma alternativa. Define as condições de implementação dessa alternativa – as condições práticas de emancipação – como uma forma de ação na qual o momento de negação adquire seu significado através dos objetivos positivos que acarreta. Eis porque o projeto socialista não pode se contentar com a negatividade da revolução *política*, ainda que ela seja necessária, mas deve lutar pela revolução *social* intrinsecamente positiva, no decorrer da qual os indivíduos associados podem

homóloga enquanto ideologia, enquanto “consciência prática inevitável das sociedades de classes” (Ibid., p. 327). É nesse último grupo, segundo Mészáros, que se situa a teoria marxista – “Toda filosofia é ao mesmo tempo uma forma de ideologia” (Ibid., p. 304), diz ele, afirmando com isso que também a teoria radicalmente crítica da forma social do capital, imbuída de rigorosa e profunda cientificidade, não deixa de estar atrelada a interesses sociais materiais<sup>73</sup>.

Compreende-se, aqui, que, para o filósofo húngaro, ideologia - enquanto consciência prática que expressa os interesses de uma determinada classe social - e ciência *não são* mutuamente excludentes. Como tal, isto é, como fruto da sociedade de classes, a ideologia só pode ser superada por completo quando for superada a própria sociedade

---

‘mudar de cima a baixo as condições de sua existência industrial e política, e, conseqüentemente, toda sua maneira de ser’ (Marx). [...] Evidentemente, tais objetivos não podem ser obtidos sem o trabalho da ideologia emancipadora, através da qual a estrutura de motivação necessária para a transformação de ‘toda a maneira de ser’ dos indivíduos sociais é definida e constantemente redefinida. Não de cima, mas por uma atividade própria conscientemente buscada.” (Ibid., p. 329).

<sup>73</sup> Em outro momento, Mészáros explica melhor essa tese dizendo que “inevitavelmente, então, a ‘ciência *proletária*’ de Marx, conscientemente oposta à ‘ciência *burguesa* comum’ de Proudhon e seus seguidores – ou, neste ponto, a qualquer outro que imaginasse que a teoria social científica, como ‘ciência’ pura e simples, pudesse ser separada e artificialmente contraposta à ideologia – representou a *unidade dialética* das aquisições teóricas e das determinações de valor que era possível nas condições sócio-históricas dadas. [...] Marx, portanto, não vê qualquer utilidade para uma ideia de ciência que pudesse ser separada, ainda que por um momento, de um compromisso social praticamente viável. Neste sentido, a inextrincável unidade da ciência e da ideologia na obra de Marx, longe de ser um obstáculo ao aprofundamento teórico, constituiu sua motivação pessoal, sua justificação e sua importância prática. Além disso, quanto à metodologia, o reconhecimento explícito (e aceitação consciente) das inevitáveis determinações ideológicas atuantes na constituição de *qualquer* síntese teórica representativa permitia a Marx, por um lado, apreender *criticamente* o verdadeiro caráter e a *estrutura interna* das concepções do passado; e, por outro, lhe possibilitava assumir uma posição incomparavelmente mais *autocrítica* em relação a seu próprio trabalho – explicado dentro e em relação a seu ambiente social específico – do que qualquer outro antes dele. Na verdade, elevou a *autocrítica* ao *status* de princípio metodológico fundamental precisamente em virtude de seu papel-chave, tanto para o aprofundamento teórico quanto para possibilitar ao movimento social do proletariado superar as inevitáveis contradições e as falhas de sua realização política” (Ibid., p. 314-5).



dividida em classes *como tal*. Daí se depreende que não pode haver *neutralidade* em qualquer teoria científica em que se apoiem os grupos que buscam superar pela luta o conflito fundamental sobre o controle do metabolismo social humano, nem mesmo na teoria usada pelos grupos que buscam abolir a sociedade de classes como tal. Nesse sentido, como explica o filósofo húngaro,

imaginar que a teoria socialista poderia ser “ideologicamente neutra” e pretender que ela definisse sua posição nesses termos [...] é, na realidade, uma estratégia que se desarma a si mesma. Essa estratégia só favorece o adversário, que tem profundo interesse em apresentar sua própria posição como genuinamente “consensual”, “objetiva”, “científica” e completamente “isenta de viés ideológico”. A questão não é opor a ciência à ideologia numa dicotomia positivista, mas estabelecer sua unidade praticamente viável a partir do novo ponto de vista histórico do projeto socialista. (Ibid., p. 68)

A ciência não pode ser neutra porque, justamente, ela mantém uma íntima unidade com a ideologia, portanto, com interesses e valores que acabam influenciando, de um modo ou de outro, o andamento e os resultados da pesquisa. Mézszáros explica que a influência da ideologia na ciência se dá, entre outras coisas, pela via do *método* e da *metodologia*, que não estão, de maneira alguma, separados daquilo que o filósofo chama de “questões *substanciais*” (Ibid, p. 301), isto é, questões que envolvem os interesses das forças sociais concernentes ao controle do metabolismo social. Indo contra as concepções que postulam a radical independência entre metodologia e valores (interesses, etc.), crendo postular, assim, uma pretensa neutralidade do fazer científico, o autor de *O poder da ideologia* afirma que

as correntes de pensamento do século XX são dominadas por abordagens que tendem a articular os interesses e os valores sociais da ordem dominante através de mediações complicadas – às vezes completamente desnorteantes – no plano metodológico. Portanto, mais do que no passado, a tarefa da desmistificação ideológica é inseparável da investigação do inter-

relacionamento dialético complexo entre os métodos e os valores, do qual nenhuma teoria ou filosofia social consegue escapar. (Ibid., p 303)

Assim, tanto os procedimentos práticos para a obtenção de dados sobre a realidade, quanto a própria lógica para organizar esse conhecimento não são separados de interesses materiais. É por tal razão que, segundo Mészáros,

os métodos – por mais abstratos e mediados que sejam – das filosofias rivais são inseparáveis das *preocupações práticas* que elas defendem à sua própria maneira. Originam-se de tais preocupações e podem acomodar em sua estrutura os interesses temporalmente definidos das forças sociais com cujo ponto de vista se identificam, mais ou menos conscientemente, os pensadores que conceitualmente articulam tais interesses. (Ibid., p. 305)

Mészáros frisa, nesse contexto, que as formas ideológicas têm seu fundamento nas formas das sociedades de classe em que existem. Mas a relação entre as formas sociais e suas expressões ideológicas não é unilateral, nem mecânica, e sim *dialético-recíproca*. O papel das formas ideológicas, portanto, é *ativo*. Segundo o filósofo húngaro, “por meio de tal papel, elas intervêm crítica ou apologeticamente, com maior ou menor eficácia, no decorrer dos desenvolvimentos históricos e para a *realização* de algumas *potencialidades* de preferência a outras” (Ibid., 105). As ideologias existem, assim, enquanto existirem os conflitos sociais fundamentais com os quais estão interligadas de forma dialética e ativa. Elas não têm, nem pode ter, uma história própria, nem desenvolvimento independente da base histórica real<sup>74</sup>.

Por conseguinte, as *crises ideológicas* só podem ser consideradas como expressão de crises nas sociedades nas quais as ideologias estão enraizadas. E, por sua vez, a superação das crises ideológicas está ligada à superação das crises sociais no interior das quais elas se inserem. É nesse sentido que Mészáros afirma que

---

<sup>74</sup> Para essas reflexões, Mészáros se baseia nas formulações contidas em *A ideologia alemã* (Ibid., p. 110) e na *Introdução à crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (Ibid., p. 169-70)

uma chamada “crise ideológica” não é *jamais* apenas ideológica – no sentido de que poderia ser resolvida com discussões e esclarecimentos ideológico-teóricos [...]. Uma vez que a ideologia é a consciência prática das sociedades de classe, a solução dos problemas gerados nos confrontos ideológicos não é ininteligível sem a identificação de sua própria dimensão prática, material e culturalmente eficaz<sup>75</sup>. (Ibid., p. 115)

Por conseguinte, compreender as ideologias de uma época exige compreender a forma social da qual elas são produto, fato que só pode ser realizado se se leva em consideração três conjuntos fundamentais de determinações: 1) os parâmetros socioeconômicos de uma fase histórica específica; 2) os principais movimentos políticos e suas necessidades ideológicas e intelectuais; e 3) as teorias, as práticas científicas, as várias filosofias e as auto-reflexões da ciência importantes “referentes à sua função reguladora no complexo total das atividades humanas” (Ibid., p.

---

<sup>75</sup> Em outro momento, Mészáros afirma que “a trajetória da *crise ideológica* e da subsequente reconstituição da ideologia dominante deve-se ao relativo ‘potencial de recuperação’ das estruturas metabólicas fundamentais da ordem social estabelecida. A questão é decidida fundamentalmente pela natureza intrínseca da crise da estrutura reprodutiva material, e não pela insuspeitada vitalidade (ou simples força de inércia) das próprias formas ideológicas. O resultado da profundidade e extensão da crise da base material da sociedade; até que ponto pode ser considerada uma verdadeira crise *estrutural*, em contraposição a uma crise cíclico-conjuntural, etc.” (Ibid., p. 477). Por outro lado, pensando na relação das crises sociais com a influência material das ideologias críticas, o filósofo húngaro assinala que “somente nas condições de uma crise importante – como durante a Primeira Guerra Mundial e sua sequência de revoluções, não apenas na Rússia mas também em vários países europeus, ou durante a Segunda Guerra Mundial, seguida pela vitória da revolução chinesa e por um deslocamento significativo para a esquerda do espectro político em quase todo o mundo, pelo menos durante alguns anos – os sistemas críticos de pensamento podem afetar drasticamente o ‘panorama ideológico da época’. Em circunstâncias normais, devem lutar não apenas contra seus adversários ideológicos especializados, mas também, o que é muito mais desalentador, contra a ‘aliança profana’ entre o ‘senso comum’ e a ideologia dominante sustentada pela *evidência prática* das estruturas materiais estabelecidas, em cujo interior as pessoas têm de reproduzir as condições materiais e culturais de sua existência e ‘sentir-se à vontade como um peixe dentro d’água” (Ibid., p. 482).

116). Esses três conjuntos de determinações podem variar historicamente de modo não simultâneo e com ritmos diferentes. No entanto, assinala o filósofo húngaro, “a fisionomia intelectual de determinadas fases históricas é claramente discernível, pois é definida pela configuração total dos três conjuntos de determinações considerados *juntos*, em sua inter-relação *específica*” (Ibid., idem).

Aprofundando a explicação sobre os diferentes tipos de ideologias, Mészáros afirma que a ideologia dominante se torna dominante por demonstrar sua capacidade de defender os interesses materiais e políticos da classe dominante contra aqueles que questionam a ordem social estabelecida e tentam apresentar uma alternativa viável em relação a ela – uma capacidade que, é claro, está intimamente relacionada com a capacidade prática do sistema de impor e fazer prevalecer suas relações sociais essenciais. O alegado *pluralismo* da ideologia dominante, que permitiria supostamente endossar e permitir a possibilidade da existência de vários tipos de ideologia, está calcado, na verdade, no *pluralismo de capitais*, dos quais esse pluralismo ideológico é expressão.

Mas, diz o filósofo húngaro, esse tipo de pluralismo, na verdade, “*exclui radicalmente* a legitimidade de uma contestação feita do ponto de vista da classe hegemônica alternativa e estruturalmente subordinada” (Ibid., p. 243). É um *falso pluralismo*, portanto, “cuja real substância de classe se revela nas crises importantes” (Ibid., idem), que coloca em movimento uma multiplicidade de abordagens e de métodos, que permite o debate entre várias “escolas de pensamento”, mas que tem os termos de referência estabelecidos pelos pressupostos materiais “não-contestáveis” da forma social prevalecente, que acabam funcionando como seus princípios comuns. Nas palavras de Mészáros,

em circunstâncias normais, os diversos interesses dos capitais concorrentes não somente permitem, mas até impõem o modo pluralista de legitimação político-ideológica da ordem estabelecida, para assegurar a manifestação efetiva e a interação das estratégias alternativas que correspondem às diferenças de interesse dentro da própria classe dominante. (...) Neste sentido limitado, a interação estrutural da pluralidade dos capitais dentro da ordem social estabelecida, o modo de legitimação pluralista, longe de ser um fingimento vazio, é de fato mais eficiente, não apenas entre os grupos de

interesses concorrentes da classe dominante, mas também como um poderoso regulador do metabolismo sociopolítico como um todo. Até certo ponto, seu mecanismo historicamente bem testado pode acomodar iniciativas vindas do “lado oposto” – daí o fenômeno bastante conhecido da “*cooptação*” -, desde que a crítica se limite à “*engenharia social gradual*” e, no plano político, à margem de manobra estritamente limitada da “*oposição oficial*” institucionalizada. (Ibid., p. 244)

A ideologia dominante assume, assim, uma atitude positiva para com as relações sociais de produção dominantes. Para defendê-las, dispõe de condições extremamente privilegiadas, como o apoio das principais instituições econômicas, culturais e políticas do sistema<sup>76</sup>. Além disso, diz Mészáros,

---

<sup>76</sup> Mészáros relaciona o conceito de ideologia com o de *hegemonia* em vários momentos de sua obra. Por exemplo, quando diz que “a ‘hegemonia’ da ideologia dominante não pode ser compreendida apenas em função de seu suposto ‘poder autônomo’; nem mesmo caso se esteja disposto a lhe atribuir uma variedade de instrumentos materialmente ilimitados e diabolicamente perfeitos. Antes de mais nada, a soberania normalmente preponderante da ideologia dominante deve ser explicada em termos da já referida *base existencialcomum*. As *inversões práticas* constantemente reproduzidas no sistema socioeconômico estabelecido – para o qual as várias manifestações teóricas e instrumentais da ideologia dominante contribuem ativamente em seu próprio plano – constituem, na imediatez paralisante de sua materialidade inevitável, a determinação mais fundamental a esse respeito” (Ibid., p. 475). Seria interessante verificar em que medida o uso mézszáriano do conceito de hegemonia se relaciona e recebe influência do pensamento de Antonio Gramsci, autor que, como nos informa Carlos Nelson Coutinho (2003), dedicou-se amplamente ao assunto. Nos *Cadernos do cárcere*, por exemplo, lemos que “o exercício ‘normal’ da hegemonia, no terreno tornado clássico do regime parlamentar, caracteriza-se pela combinação da força e do consenso, que se equilibram de modo variado, sem que a força suplante em muito o consenso, mas, ao contrário, tentando fazer com que a força pareça apoiada no consenso da maioria, expresso pelos chamados órgãos da opinião pública – jornais e associações -, os quais, por isso, em centenas de situações, são artificialmente multiplicados” (2002, p. 95). Infelizmente, um estudo que averigue em detalhe o modo como Mészáros se apropria de certas ideias de Gramsci e as articula em sua formulação teórica vai muito além dos objetivos da presente investigação.

dada sua posição privilegiada na ordem social prevalecente, elas [isto é, as ideologias dominantes] podem ditar as condições e regras gerais do próprio discurso ideológico. Isso acaba trazendo sérias consequências para os intelectuais que tentam articular alguma forma de *contraconsciência*, pois são obrigados a reagir às condições impostas, em um terreno escolhido por seus adversários<sup>77</sup>. Compreensivelmente, portanto, muitas vezes sofrem o impacto negativo do fato de se acharem presos pela estrutura e pela problemática do discurso ideológico dominante, como vimos em mais de uma ocasião. (Ibid., p. 233)

Desse modo, a desvantagem das ideologias críticas se expressa, segundo o filósofo húngaro, em dois aspectos importantes: a primeira delas é que, em razão das condições adversas, elas tendem a assumir uma postura teórica completamente *negativa* em relação aos problemas

---

<sup>77</sup> A ideologia crítica, socialista, é identificada por Mészáros como sendo essa *contraconsciência* em relação à consciência ordenada na forma da ideologia dominante e de seus fundamentos materiais. Nesse sentido, diz o filósofo: “a ideologia socialista de início não poderia ser outra senão a ‘*contraconsciência*’, para ser capaz de negar as práticas materiais e ideológicas dominantes da ordem estabelecida. Nas circunstâncias de hegemonia ideológica do capital, as premissas fundamentais da alternativa socialista não podem deixar de ser articuladas como uma *contraconsciência* que desafia a *coercitividade internalizada* e como uma rejeição clara – ainda que necessariamente limitada – do poder das restrições, sócio-historicamente contingentes, que são elevadas a um *status* absoluto para negar toda alternativa; e esta rejeição deve se dar não importa quão reais tais restrições possam ser dentro de seus próprios termos de referência” (Ibid., p. 532). É claro que essa *rejeição* (caracterizada pela *negatividade*) é complementada, ao longo do desenvolvimento da teoria marxista, com sua conseqüente dimensão *positiva*, isto é, afirmativa de uma ordem social alternativa. Daí, Mészáros assinalar que “a inicialmente inevitável *negatividade* da *contraconsciência* socialista foi transformada em uma visão intrinsecamente *positiva*. A concepção socialista da atividade produtiva como ‘não apenas um meio de vida, mas a principal necessidade da vida’ (em outras palavras: o trabalho a que os indivíduos se dedicam livremente para se realizar como *indivíduos particulares*, como pessoas verdadeiras) é compatível tão-somente com a forma de autoridade correspondente, isto é, com a *autoridade diretora livremente autoconstituída* dos próprios produtores associados” (Ibid., p. 533).

dados; e, em segundo lugar, pode ser também que elas, ao se oporem à rede institucional dominante da ordem estabelecida e se recusando a vincular sua crítica a qualquer estrutura institucional específica, descambem para um ataque contra *as instituições como tais*, inviabilizando, dessa forma, uma práxis efetivamente eficiente contra o sistema do capital<sup>78</sup>.

Mészáros aproveita, aqui, para introduzir dois temas importantes na sua formulação: os *limites da postura meramente negativa* e o *agente social da emancipação*. Em relação ao primeiro tema, isto é, a postura negativa que se esgota em sua negatividade, o filósofo húngaro assinala que tal proposta rompe com a *dialética da negação e da afirmação*, fomentando uma *negação unilateral*, que permanece dependente do objeto negado para poder se definir. Ora, a práxis imbuída de uma estratégia viável para a transformação revolucionária não pode se esgotar na mera negatividade. Tanto em nível individual como coletivo, amparada pelos complexos instrumentais e institucionais alternativos, ela necessita, sem deixar de exercer a mais radical negação, se orientar pela *posição* da nova ordem

---

<sup>78</sup> Mais à frente, em seu livro, Mészáros traça interessantes considerações sobre a questão da *autonomia* das ideologias. Segundo o filósofo húngaro, observa-se aqui uma “correlação paradoxal”: quanto mais as *formas ideológicas* (filosofias, teorias sociais e jurídicas, sistemas teológicos, ideias estéticas, etc.) adquirem *autonomia* – na medida em que “definem suas respectivas posições no seu próprio campo de interesses, em relação a vários conjuntos de ideias e regras de discurso historicamente transmitidos” (Ibid., p. 476), é *menos* provável que elas exerçam influência direta sobre as massas. Nesse caso, é preciso que tais formas ideológicas estejam firmemente organizadas em torno de uma “*articulação material* teoricamente adequada e praticamente efetiva” (Ibid. idem). Isso exige “portadores, instrumentos, instituições, redes administrativas, etc., bem sustentados e praticamente viáveis, sem os quais a influência desejada permaneceria no plano do mero pensamento veleitário” (Ibid. idem). Por outro lado (e paradoxalmente), “na medida em que as formas ideológicas são *menos autônomas* – pois permanecem, necessariamente, fora do seu controle direto (daí a tão lamentada ‘corrupção das ideias e dos ideias originais’, se os instrumentos e instituições necessários foram realmente ativados) -, seu impacto sobre a sociedade vem a ser *o mais poderoso* e influente” (Ibid., idem). Daí depreende-se que uma ideologia crítica – que é, segundo Mészáros, algo estritamente necessário para a revolução socialista -, para poder se generalizar em escala de massa, deve poder contar das “articulações materiais teoricamente adequadas e praticamente efetivas” para tal. Daí o esforço necessário para que a classe trabalhadora seja capaz de construir tais mediações.

visada. Só assim ela poderá ser eficiente no esforço de suplantar definitivamente a ordem social dominada pelo capital.

Por tal razão, a questão da *crítica radical* (que articula negação e afirmação teórica e prática no sentido da emancipação humana) está intimamente vinculada à do agente social da transformação revolucionária. Ou seja, a crítica radical só tem razão de ser se se puder articulá-la “em termos dos complexos institucionais e instrumentais necessários – isto é, com uma indicação bem precisa de sua praticabilidade na escala de tempo histórico adequada – [com] uma força social capaz de se tornar a *alternativa hegemônica* à classe (ou classes) dominantes da ordem estabelecida” (Ibid., p. 234). Mas, segue Mészáros, não é possível indicar à vontade o sujeito da transformação social. É preciso indicar a “força hegemônica potencial historicamente” que lhe dá sustentação e apoio. Assim, prossegue o filósofo húngaro,

o agente hegemônico potencial em questão [isto é, da transformação revolucionária socialista] – dentro das determinações de classe da ordem capitalista: a classe trabalhadora, no que se refere às perspectivas históricas do socialismo – não é uma invenção teórica abstrata, e sim uma realidade social tangível, com suas necessidades e condições de existência que devem ser constantemente reproduzidas, segundo os meios e as possibilidades disponíveis. (Ibid., p. 235)

E, referindo-se à questão da *consciência* necessária para o processo revolucionário complementa, a seguir, dizendo que

a maturação das contradições internas do capital não implica, em absoluto, o aparecimento de uma classe trabalhadora miticamente homogênea – com uma igualmente mítica “consciência de classe unificada” – em algum lugar bem “além da diversidade” de sua constituição real; implica “apenas” a intensificação das contradições em todos os pontos estruturalmente críticos da própria diversidade sócio-histórica em desenvolvimento. Somente esta dialética do surgimento do global a partir da multiplicidade das especificidades *tendencialmente* coerentes – em oposição a sua superimposição sobre estas últimas de modo abstrato e apriorístico – pode estabelecer a



validade da teoria geral no quadro de sua orientação *temporal*. (Ibid., p. 236)

Daí, depreende-se que o agente social da transformação revolucionária, a *classe trabalhadora*, por possuir uma constituição heterogênea, terá também, no processo de transformação social, uma consciência heterogênea, ainda que unificada em sua diversidade pelo ideal de transição socialista, uma consciência que pode avançar ou regredir, se tornar mais ou menos coesa, etc., em razão das circunstâncias históricas em que se der sua práxis. Por isso, diz Mészáros, anunciando outro tema importante de sua teorização:

Desde que é sempre o ser social *particular*, local e circunstancialmente definido, da classe trabalhadora que está inserido – como grupos particulares de pessoas, com diferentes conjuntos de interesses reais – na dinâmica geral da situação mundial, a interação complexa de forças tão diversas no quadro global do desenvolvimento sócio-histórico só pode ser definida como um desenvolvimento *desigual*. Inevitavelmente, tal desenvolvimento desigual tem um impacto variável sobre os grupos sociais em questão através do tempo, trazendo consigo avanços e retrocessos, assim como mudanças essenciais nos interesses desses grupos. (Ibid., idem)

O desenvolvimento desigual do sistema do capital também condiciona o desenvolvimento desigual da constituição da classe trabalhadora e de sua consciência, configurando um complexo contraditório, não linear, nem progressivo, mas em constante mudança, num movimento que engendra avanços, mas também recuos, e em que a espontaneidade se mescla com a consciência. Daí que, afirma Mészáros, sem a intervenção ativa de uma ideologia abrangente, o potencial estratégico das mudanças mais ou menos extensivas que são espontaneamente postas em movimento em diferentes pontos do sistema social não pode ser articulado, pela falta de um ponto comum significativo que retenha e aumente cumulativamente a sua importância – que, isoladamente, é muito limitada. Como resultado, as mudanças particulares desprovidas de um quadro estratégico de referência (que apenas uma ideologia coerentemente definida pode proporcionar) em

geral ficam limitadas à *imediatividade* de seu impacto potencial estreitamente circunscrito. (Ibid., idem)

As práticas transformadoras que brotam no interior do sistema do capital têm um grande potencial de aumentar o seu poder impactante em relação às determinações estruturais da ordem social. Para tal, elas precisam ser articuladas, o que só pode ser feito com o auxílio de uma ideologia abrangente, diz Mészáros, “que retenha e aumente cumulativamente a sua importância”. Isso significa que as lutas parciais, por objetivos imediatos, precisam ser transcendidas articulando-as com a luta de cunho geral, que põe em questão o próprio sistema do capital.

Aqui, diz o filósofo húngaro, reside uma das grandes dificuldades (e desafios) das formas radicais de contraconsciência socialista: a “imensa dificuldade de assegurar pontos de contato viáveis com as forças sociais de negação disponíveis, incorporando inteiramente as exigências objetivas das últimas sem abandonar sua própria orientação temporal global que percebe a necessária superação de muitas dessas exigências imediatamente dadas” (Ibid., p. 237).

É claro que esta articulação das diferentes lutas não depende somente de um esforço da ideologia, mas fundamentalmente “das necessárias *mediações* através das quais se torna possível estabelecer os pontos de contato com as forças e as condições particulares da negação potencial sem abandonar a orientação temporal global da estratégia socialista” (Ibid., p. 237). A categoria da *mediação* aparece, mais uma vez na obra de Mészáros, como um elemento decisivo. E seu esforço, em última instância, é o de identificar e de teorizar sobre as mediações necessárias, orientadas por uma ideologia crítica abrangente, uma contraconsciência coerente com os objetivos da transformação socialista. Conforme suas palavras:

O papel vital da ideologia socialista, como negação radical da ordem estabelecida, consiste em identificar e ajudar a ativar, através de sua orientação abrangente, todas aquelas mediações potencialmente libertadoras e que tenham a capacidade de transcender essa ordem, mediações que, sem sua ativa intervenção, permaneceriam adormecidas e dominadas pelo poder do isolamento da imediatividade, gerenciada e manipulada pela ideologia dominante. (Ibid., p. 239)

À medida que realiza suas teorizações sobre a ideologia, Mészáros vai, pouco a pouco, inserindo o tema numa reflexão mais ampla, dedicada a delinear alguns elementos determinantes da sociedade capitalista do século XX, centrando a atenção na relação, justamente, entre sociedade, Estado e ideologia. São temas que se entrelaçam na argumentação do autor húngaro e avançam em concretude no decorrer de sua formulação teórica

### **5.3 Sociedade de classes e consciência comunista em escala de massa**

A teoria da ideologia de István Mészáros vai adquirindo concretude à medida que o filósofo desenvolve elementos de sua teoria social e política, na qual busca compreender o ser da forma social do capital e a teoria da transição possível para a sua superação. Em conformidade com suas formulações anteriores, destaca-se em *O poder da ideologia* a crítica das sociedades chamadas pelo filósofo húngaro de *pós-revolucionárias*, em especial a URSS, que é compreendida e criticada com base em sua conceituação do capital e do capitalismo. Também é marcante, aqui, a influência das teorizações da dirigente comunista judia-polonesa-alemã Rosa Luxemburgo, principalmente no que se refere às suas elaborações de cunho *político*, que dão, salvo engano de nossa parte, a pedra de toque de toda a construção conceitual de Mészáros, desde os temas político-estratégicos, até o “núcleo duro” da sua teoria sobre o capital em crise estrutural.

A influência do pensamento de Rosa Luxemburgo fica bastante explícita na *parte três* do livro, não por acaso aberta com uma epígrafe significativa extraída do *Congresso de fundação do Partido Comunista Alemão*, de 30 de dezembro de 1918. Vale a pena lê-la na íntegra:

O socialismo não pode ser e não será inaugurado por decreto; não pode ser estabelecido por qualquer governo, ainda que admiravelmente socialista. O socialismo deve ser criado pelas massas, deve ser realizado por todo proletário. Onde as cadeias do capitalismo são forjadas, aí existem cadeias a ser rompidas. Somente isto é socialismo, e só assim ele pode nascer. As massas devem aprender a usar o poder usando o poder. Não há outro modo. (Luxemburgo, apud Mészáros, *Ibid.*, p. 325)

Essa passagem é significativa porque a *parte três* de *O poder da ideologia*, dividida em três capítulos, é onde o filósofo delineia de forma mais concreta a relação entre ideologia e emancipação, por meio da afirmação de uma concepção de cunho social e político que fortalece as bases de uma teoria socialista da transição. Nesse sentido, a passagem supracitada de Rosa Luxemburgo atesta o caráter de toda a reflexão desenvolvida na sequência.

O capítulo que abre essa parte terceira (isto é, o sétimo capítulo do livro), intitulado *Revolução social e divisão do trabalho*, já se mostra saturado de tal influência. Trata-se de uma profunda reflexão sobre a fragmentação da classe proletária e suas implicações em termos de ideologia e de ação política. Partindo da concepção de que a classe trabalhadora é o agente da emancipação *necessário*, Mészáros se põe a analisar tanto a constituição dessa *necessidade* - e o caráter *problemático* da classe trabalhadora em sua forma de estruturação interna dentro da ordem do capital -, quanto as contradições que se expressam na relação do indivíduo com a classe e envolve questões de representação, hierarquia e dominação<sup>79</sup>.

Com base em Marx e Engels, o filósofo húngaro afirma o primeiro ponto importante de sua teorização, o de que a classe subordina a si mesma todos os seus membros individuais. A seguinte passagem de *A ideologia alemã* é ilustrativa do pressuposto assumido por Mészáros:

A classe, por sua vez, assume uma *existência independente em contraposição aos indivíduos*, de forma que estes últimos encontram suas concepções de vida *predeterminadas* e têm sua posição na vida e seu desenvolvimento pessoal *condicionados por sua classe*, tornando-se assim, *subordinados a ela*. Este é o mesmo fenômeno da sujeição de indivíduos isolados à *divisão do trabalho* e só pode ser eliminado pela *abolição da propriedade privada e do próprio trabalho*. (Marx e Engels, apud Mészáros, *Ibid.*, p. 330-1)

---

<sup>79</sup> Mészáros faz, aqui, o importante esclarecimento, com base no autor de *O Capital*: “Para Marx, mesmo a ‘classe-para-si’ está limitada a existir na pré-história. Ele sempre insiste na necessidade de transcender *todas* as classes como condição fundamental para se fazer a ‘verdadeira história’ [...] Naturalmente, o papel da ideologia é crucial nesse processo” (*Ibid.*, p. 330).

Nesse sentido, diz o filósofo húngaro, de modo paradoxal, a classe é tanto veículo necessário e agente ativo da emancipação socialista quanto *obstáculo* fundamental para a sua realização. Há, portanto, uma contradição objetiva entre classe e indivíduo social.

Há, além disso, um segundo ponto: a contradição entre as classes como tais, que “carrega inevitavelmente *determinações recíprocas* para todas as partes envolvidas” (Ibid., p. 331). Mészáros afirma aqui que a “luta pela hegemonia” exige a “mobilização coordenada e disciplinada dos recursos totais das classes concorrentes, impondo sobre seus membros uma *estrutura de comando* mais ou menos rígida de acordo com a intensidade dos conflitos e as implicações práticas gerais das questões em jogo” (Ibid., p. 331).

O terceiro ponto elencado por Mészáros para a análise da estrutura contraditória das classes no interior do sistema do capital diz respeito à estratificação e a unidade. Isso significa que as classes sociais atuais não são, nem podem ser em algum momento do desenvolvimento histórico, entidades homogêneas. A decifração do problema da estratificação – “um aspecto vital da realidade da classe” -, diz o filósofo, é crucial para a compreensão da ordem do capital e para a elaboração da estratégia revolucionária. No entanto, “os problemas da estratificação pertencem à parte menos desenvolvida da teoria de classes marxista” (Ibid., p. 331). Essa divisão interna da classe em diversos extratos internos dá origem a vários e multifacetados movimentos com interesses objetivos próprios, e, evidentemente, no mais das vezes, conflitantes entre si. Isso faz com que o apelo à “unidade” seja, não raro, um elemento problemático dentro da práxis política socialista.

Nesse sentido, Mészáros afirma que

a estratificação interna das classes subordinadas serve para intensificar a contradição entre os interesses *imediatos* e os de *longo prazo*, definindo estes últimos como meramente *potenciais* (previstos, hipotéticos, etc.), cujas condições de realização necessariamente escapam da situação imediata. Surge daí a necessidade de uma atitude inerentemente *crítica* quanto à exigência de unidade na classe subordinada, implicando a articulação prática de modos e meios de ação para mobilizar e *coordenar* positivamente as diversas forças de suas numerosas camadas, sem superpor a elas uma estrutura burocrática de

“unificação” vinda de cima, que serve para derrubar seu propósito original. (Ibid., p. 332)

O quarto ponto elencado por Mészáros diz respeito às contradições entre o interesse da classe trabalhadora e a inércia institucional. O filósofo afirma, nesse sentido, que as instituições organizadas pelos trabalhadores para fazer valer seus interesses (instituições que têm um caráter *dual*, no sentido de necessariamente confrontar o antagonista e exercer controle sobre seus próprios membros) tendem a “fortalecer sua própria estrutura material-institucional à custa de seus partidários” (Ibid., p. 333). O chamado “perigo da ossificação” das instituições de classe aparece, aqui, como estruturalmente intrínseco, diz Mészáros, “e só pode ser afastado por contramedidas conscientes e *contínuas*, associadas a garantias institucionais realmente democráticas que envolvam positivamente os membros individuais da classe” (Ibid., idem).

O quinto ponto se assenta na questão da hierarquia, da dominação e da representação participativa no interior da classe trabalhadora. Esses elementos, inerentes aos aspectos anteriormente citados da relação entre indivíduo e classe, tomados em conjunto, mostram, segundo Mészáros, “o caráter ambivalente da classe enquanto agente inevitável de emancipação” (Ibid., idem). A hierarquia, diz o filósofo, constitui uma determinação estrutural fundamental da classe como tal, “independentemente de quais sejam as pessoas diretamente envolvidas no exercício da dominação de classe em qualquer período da história” (Ibid., idem).

Isso significa que uma classe é dominada não apenas pelo *peçoal* da outra classe (antagonista), mas pelas próprias determinações estruturais objetivas da forma social prevalecente, corporificada numa dada ordem de divisão social do trabalho, que é incorporada em seu próprio ser de classe. A transição para a ordem socialista, nesse contexto, orientada pela realização da “nova forma histórica”, desafia isso que Mészáros chama de “hierarquia estrutural”, que se expressa de maneira múltipla e multifacetada entre as classes que compõem o sistema do capital.

Essa hierarquia estrutural traz consequências de longo alcance e que “irrompem com rapidez brutal”, nas circunstâncias históricas em que, como numa revolução, a classe dominante é politicamente deposta ao mesmo tempo em que “a estrutura geral da produção e da divisão estrutural-funcional – *hierárquica* – do trabalho permanece

fundamentalmente intacta, como deve ocorrer, de fato, nas fases iniciais do desenvolvimento de uma formação social de transição” (Ibid., p. 334). Mészáros está pensando, aqui, nos problemas que acometeram a Revolução Russa, mas não só: também as “teorias originais da ditadura do proletariado”, de Marx e Lenin, que, segundo o filósofo húngaro, não deram a devida atenção a “esta dimensão crucial do problema” (Ibid., idem), tanto no exame da Comuna de Paris, quanto na ocasião da Revolução Bolchevique.

A existência das classes, com suas complexas determinações corporificadas, entre outras, na hierarquia estrutural, não são alteradas pela remoção do pessoal originariamente ocupante desse complexo social. Ao contrário, diz o filósofo húngaro,

o vazio criado pela derrubada da classe dominante e das suas instituições políticas deve, mais cedo ou mais tarde, ser preenchido pelo que costumeiramente (e superficialmente) se chama de “burocratização”, para reconstruir o funcionamento “normal” (isto é, herdado) do metabolismo social não-reestruturado, de acordo com a divisão social do trabalho prevalecente. Esta última, seguindo a “linha de menor resistência” logo após uma crise maior, continua a suprir as exigências elementares (respondendo, desse modo, com êxito aos imperativos estruturais objetivos) deste metabolismo. (Ibid., p. 335)

Mészáros está a chamar a atenção para um aspecto pouco salientado da constituição objetiva da classe que aspira à superação do capital: a sua estrutura hierárquica, produto das “funções metabólicas vitais que ela deve desempenhar no sistema de reprodução social hierarquicamente dado” (Ibid., idem). As implicações políticas de tais formulações são evidentes: não basta, numa revolução socialista, remover e substituir o pessoal originalmente ocupante da hierarquia estrutural. Ao contrário: é a própria hierarquia estrutural, que compõe o ser da classe subordinada, que deve ser superada.

Essa estrutura hierárquica continua, em sua “linha de menor resistência”, a se reproduzir em sua dinâmica intrínseca, mesmo com a retirada do pessoal ocupante de seus postos e funções originais, e a exigir, por suas próprias determinações internas, seu modo de controle

sobre o metabolismo social, a “estrutura de produção dada, material e objetivamente hierárquica” (Ibid., idem). Daí que

a hierarquia e a dominação são imperativos materiais e estruturais dolorosamente evidentes de determinadas formas de divisão do trabalho, a partir das quais se articulam também, de maneira semelhante, no plano político. Esta é a razão pela qual o proletariado pode<sup>80</sup> – e sob certas condições deve<sup>81</sup> – “dirigir sua ditadura contra si mesmo”. Consequentemente, postular que a “democracia direta” é a solução imediata contra a hierarquia e a dominação é altamente problemático, não somente por causa de sua duvidosa viabilidade [...] mas também em vista do fato de que uma tal abordagem se refere ao problema em questão só em termos fundamentalmente *políticos*, em oposição à “democracia formal” capitalista e suas práticas dúbias de “representação”. Também não é possível buscar uma solução na forma de algum *postulado moral*, como Lukács tentou fazer em um ensaio escrito pouco antes de *História e consciência de classe*. (Ibid., p. 335-6)

Assim, derrubar a classe dominante, mas não superar a hierarquia estrutural que organiza as relações de produção na ordem do capital – que exige uma estrutura de comando político homóloga, isto é, com uma semelhante hierarquia estrutural –, não resolve o problema dos socialistas. A mera postulação ou efetivação da, na visão de Mészáros, *problemática* “democracia direta” tenderá (e deverá) ser vencida pelos imperativos da dinâmica sociometabólica vigente, na qual a hierarquia estrutural imporá a necessidade de uma estrutura de comando político com semelhantes determinações.

Em outras palavras, a problemática democracia direta não tem meios de, por si mesma, derrubar a divisão social do trabalho hierarquicamente estruturada que está na base da formação das classes sociais antagônicas. É por isso que, no entender de Mészáros, “uma

---

<sup>80</sup>*Pode*, no sentido de que há a possibilidade objetiva para se fazer isso.

<sup>81</sup>*Deve*, não no sentido de imperativo moral, mas de *necessidade interna*, objetiva, determinada pela estrutura das relações sociais em andamento, a inércia da “linha de menor resistência”.



solução realista é inconcebível sem uma transformação radical de toda a estrutura social, com todas as suas determinações materiais e manifestações institucionais vitais” (Ibid., p. 336), fato que, aí sim, permitiria que a participação direta exercesse um papel significativo do ponto de vista da atividade social e política e da emancipação humana.

Marx, diz o filósofo húngaro, estava consciente das determinações da estrutura hierárquica da classe sobre o indivíduo. Estava consciente, também, da necessidade de uma revolução social, coadunada com a formação do que chamou de *consciência de massa socialista*, de cunho internacional, para a superação desse estado de coisas. Em dado momento de sua obra, aponta Mészáros, o filósofo alemão ventilou a tese de que o colapso da sociedade burguesa – uma *esperança* sua, e de modo algum uma certeza – só ocorreria depois de um processo prolongado, quando findasse o seu movimento *ascendente* por todo o globo terrestre<sup>82</sup> (uma tese que, apesar de ter permanecido marginal no pensamento de Marx – “elementos [...] nunca completamente integrados à sua teoria como um todo” (Ibid., p. 339) -, se revelou correta, segundo o filósofo húngaro). Há, apesar de tudo, algumas lacunas em seu pensamento que Mészáros se empenha em identificar, a fim de poder proporcionar uma estratégia revolucionária coerente com a realidade do período atual de crise estrutural do sistema do capital. Que lacunas são essas?

Mészáros tem em vista, aqui, a concepção de *transição* delineada por Marx (mas nunca delineada *em detalhe*), em especial em seu livro *A guerra civil em França*, onde disserta sobre a célebre experiência da Comuna de Paris.

Em relação a esse estudo, o filósofo húngaro sublinha o contraste existente entre a avaliação excessivamente otimista de Marx sobre essa revolução contra o “Estado como tal” e sobre o Segundo Império bonapartista como a “última expressão daquele poder de Estado” e a lucidez, mais realista, do filósofo alemão em relação às “superestruturas políticas” estabelecidas em (e mantendo uma forte determinação recíproca com) um “poder estatal centralizado” como expressão de determinados “corpos sociais” calcados na “divisão

---

<sup>82</sup> Segundo o filósofo húngaro: “isto é, até que o ‘relacionamento mundial’ como um todo se tornasse *saturado* pela dinâmica da inexorável auto-expansão do capital de modo a fazer estagnar todo o processo por meio de uma crise estrutural cada vez mais profunda das ‘forças produtivas universalmente desenvolvidas’, em uma escala verdadeiramente global” (Ibid., p. 339). Ver a Carta a Engels de 8 de outubro de 1858, citada por Mészáros (Ibid., p. 338).

sistemática e hierárquica do trabalho” (Marx, apud Mészáros, *ibid.*, p. 342).

Marx acreditava que a Comuna tinha sido uma revolução da classe trabalhadora e era de opinião que as condições objetivas e subjetivas da transformação socialista exigiam uma forma política - o Estado proletário - como mediação necessária do processo de transição. Como explica Mészáros, na visão de Marx, esse Estado proletário seria

chamado a atuar ao mesmo tempo como senhor e como escravo do longo processo de emancipação<sup>83</sup>. Supõe-se que tal estado não teria interesses próprios a defender, a despeito de sua função inquestionavelmente estratégica – como *forma política específica* da indispensável “coordenação nacional” da vida social – na divisão do trabalho, cuja continuação é inevitável (mesmo que progressivamente menor) para todo o período de reestruturação radical. Parece não haver contradição em esperar que a *nova forma política* realize a *emancipação econômica* do trabalho, uma vez que a classe trabalhadora teria completo controle sobre o processo político em uma estrutura social na qual os interesses daqueles que controlam diretamente a máquina do Estado de transição e os interesses da sociedade como um todo coincidiriam plenamente. (*Ibid.*, p. 343)

Marx, continua Mészáros, estava ciente de que a superação da divisão do trabalho herdada era um processo complexo, no qual a classe trabalhadora teria que “enfrentar *prolongadas lutas*, através de uma série de processos históricos, transformando *circunstâncias e homens*” (Marx, apud Mészáros, *ibid.*, *idem*). No entanto, afirma o filósofo húngaro – e este é o elemento decisivo de sua crítica – o autor de *A guerra civil em França* “tem de recorrer a um subterfúgio para resolver a contradição entre o fato de a tarefa de ‘transformar circunstâncias e

---

<sup>83</sup> Nas palavras de Marx, citadas por Mészáros: “[...] para servir como alavanca para extirpar as bases econômicas sobre as quais se apoia a existência de classes” e “para tornar a *propriedade individual* uma verdade, transformando os meios de produção, terra e capital, agora primordialmente meios de escravização e exploração do trabalho, em meros instrumentos de *trabalho livre e associado*” (Marx, apud Mészáros, *Ibid.*, p. 343).

homens' estar longe de ser realizada, e a suposição de que a consciência comunista da classe trabalhadora *já estaria determinada*" (Ibid., idem), isto é, já estaria formada, de antemão, quando da efetivação da tomada do poder pelos trabalhadores da Comuna de Paris. Vejamos melhor, em detalhe, a argumentação de Mészáros.

Em *A ideologia alemã*, Marx e Engels haviam definido que a transformação socialista exigiria uma consciência comunista em escala de massa, e que esta consistia na "consciência da necessidade de uma revolução fundamental" (Marx e Engels, apud Mészáros, Ibid., idem). Ao mesmo tempo, os autores alemães afirmavam que, para a produção da consciência comunista e para o sucesso da causa em si, "*é necessária a alteração dos homens em escala maciça*" (Marx e Engels, apud Mészáros, ibid., p. 344). Tratar-se-ia, portanto, de um processo dialético, no qual os homens, ao transformarem o mundo, transformar-se-iam a si mesmos, e, ao transformarem-se a si mesmos, transformariam, por conseguinte, o mundo. A formação da consciência comunista de massa se daria nesse movimento de determinações recíprocas, fato que tenderia a exigir um período consideravelmente prolongado de tempo.

O que ocorre, na teorização de Marx dos anos 1870 – e é isso o que Mészáros toma como ponto arquimediano de sua crítica –, é que, para o filósofo alemão, os trabalhadores revolucionários da Comuna, em sua práxis transformadora de então, *já possuiriam* a plena consciência de sua missão histórica, mesmo com o processo revolucionário em curso e, em larga medida, por fazer-se, postulado que apresenta uma tensão considerável em relação à concepção exposta em *A ideologia alemã* de que a emergência da consciência comunista de massa se daria em concomitância com a transformação revolucionária, ou seja, num *devoir* no qual as condições objetivas e subjetivas se condicionariam reciprocamente.

Em outras palavras: para o Marx de *A guerra civil em França*, a consciência comunista já estaria dada *no presente*, isto é, antes mesmo da efetivação plena e da conclusão do processo prático transformador. É nesse sentido que o filósofo húngaro afirma que

as mesmas ideias [de *A ideologia alemã*] aparecem na avaliação da Comuna, mas desta vez atribuindo à classe trabalhadora, *no presente*, "a plena consciência de sua missão histórica". Marx declara também que a classe trabalhadora possui a determinação prática de agir de acordo com essa consciência – bem como a capacidade de o fazer

sem a interferência do Estado, “em comunas auto-operantes e auto-governadas”. Assim, começando cada frase com “a classe trabalhadora sabe”, ou “sabem”, Marx é capaz de transformar certos *imperativos* históricos vitais (cuja realização depende da plena articulação da “consciência comunista em escala maciça”) a *afirmação* de forças sociais já desenvolvidas e efetivamente determinadas<sup>84</sup>. (Ibid., idem)

---

<sup>84</sup> Uma passagem de *A guerra civil em França*, citada por Mészáros, é ilustrativa de sua tese. Diz Marx, em seu célebre texto: “*A classe trabalhadora sabe* que tem de superar fases diferentes de luta de classes. *Eles sabem* que a substituição das condições econômicas da escravidão do trabalho pelas condições de trabalho livre e associado só pode ser obra progressiva do tempo, [...] que ela requer não apenas uma mudança de distribuição, mas uma nova organização da produção, ou melhor, a libertação das formas sociais da produção, no trabalho organizado atual (engendrado pela indústria atual), dos grilhões da escravidão, de seu atual caráter de classe e de sua coordenação nacional e internacional harmoniosa. *Sabem* que esta obra de regeneração será muitas vezes atrasada e prejudicada pela resistência de interesses investidos e pelo egoísmo de classe. *Sabem* que a atual ‘ação espontânea das leis naturais do capital e dos bens de raiz’ só pode ser superada pela ‘ação espontânea das leis de economia social do trabalho livre e associado’, por meio de um longo processo de desenvolvimento de novas condições [...]. Mas *sabem*, ao mesmo tempo, que grandes passos podem ser dados imediatamente através da forma comunal da organização política, e que chegou o momento de iniciar esse movimento em benefício de si mesma e da humanidade” (Marx, apud Mészáros, Ibid., p. 344). O trecho destacado por Mészáros é do primeiro rascunho de *A guerra civil em França*. Mas essas ideias não ficaram apenas no rascunho do texto. Também na versão final Marx afirma que: “A classe trabalhadora não esperava milagres da Comuna. Os trabalhadores não têm nenhuma utopia já pronta para introduzir *par décret du peuple*. *Sabem* [grifo nosso] que, para atingir sua própria emancipação, e com ela essa forma superior de vida para a qual a sociedade atual, por seu próprio desenvolvimento econômico, tende irresistivelmente, terão de passar por longas lutas, por uma série de processos históricos que transformarão as circunstâncias e os homens. Eles não têm nenhum ideal a realizar, mas sim querem libertar os elementos da nova sociedade dos quais a velha e agonizante sociedade burguesa está grávida. *Em plena consciência* [grifo nosso] de sua missão histórica e com a heroica resolução de atuar de acordo com ela, a classe trabalhadora pode sorrir para as rudes inectivas desses lacaios com pena e tinteiro e do didático patronato de doutrinadores burgueses bem intencionados, a verter suas ignorantes platitudes e extravagâncias sectárias em tom oracular de infalibilidade científica” (2011, p.

Nesse sentido, o que o Marx de *A guerra civil em França* faz, segundo Mészáros, é *postular* “a plena *realização* daquela consciência de massa comunista cuja *produção* foi apresentada em *A ideologia alemã* como uma desafiadora tarefa histórica para o futuro” (2004, p. 344) como algo *já dado* antes da efetivação completa do processo de transição socialistas. Isso está relacionado, segundo o filósofo húngaro, com a maneira como Marx concebe o poder político do proletariado, com o enaltecimento do fato de que, na Comuna, as funções do Estado teriam sido reduzidas a “poucas funções para propósitos nacionais gerais” (Marx, apud Mészáros, *Ibid.*, p. 345) e com o esquecimento de que esse não pode ser o modelo do desenvolvimento futuro do Estado proletário, que haverá de ter “complexas funções internas e internacionais em circunstâncias normais” (*Ibid.*, *idem*).

Ora, nesse sentido, diz Mészáros,

se a classe trabalhadora tem a missão histórica de realizar, com a “nova forma política”, a completa emancipação do trabalho, e, em consequência, a emancipação da sociedade como um todo contra a tirania social da divisão do trabalho herdada, como uma tarefa de tal magnitude, complexidade e longa escala de tempo poderia ser realizada com base na redução das funções do Estado a um mínimo absoluto simplificado? E isto tendo particularmente em vista o fato de que, ao mesmo tempo, seria preciso implementar também aquela “coordenação nacional e internacional harmoniosa” da produção e da distribuição – que, obviamente, representava um problema da mais alta complexidade – de que falava Marx. (*Ibid.*, *idem*)

---

60). Do mesmo modo, nosso amigo e mestre Luiz Carlos Scapi parece seguir a linha de raciocínio de Marx quando, na *Antiapresentação* que faz ao livro *Meta amor fases*, de Mauro Iasi, afirma: “Poemas militantes como estes [...] precisam chegar às mãos e aos ouvidos daqueles para os quais foram feitos [...] / *Aos que sabem* que é preciso ir mais além” (2011, p. 13). No entanto, no mesmo poema, alguns versos adiante, sua posição é mais próxima da de Mészáros, quando diz que “Onde há burguesia há poesia, unidade de contrários... porque há os que produzem a riqueza apropriada privadamente... *esses são e saberão* retirar do futuro e não do passado os versos do homem e mulher novos que se constroem pedaço a pedaço, na luta de cada dia” (*Ibid.*, p. 14).

É claro que a dissolução final do Estado exige, de fato, a redução e simplificação progressivas de suas tarefas, bem como a transferência do poder de decisão sobre todas as esferas da atividade produtiva e reprodutiva humana para os produtores associados. No entanto, defende o filósofo húngaro, esse processo de redução e de simplificação não pode ser efetivado “pela imediata substituição do Estado como tal por uma ‘nova forma política’”, o que equivaleria, na sua visão, a “tomar um atalho ideal em direção ao futuro” (Ibid., idem). Na verdade, diz Mészáros – e isto, mais uma vez, tem a ver com o ponto central de sua crítica a Marx no que toca à sua formulação política –, “o Estado só pode ser ‘desmantelado’ (no processo de ‘desalienação’ política e ‘comunalização’ da sociedade na mesma proporção em que a divisão social do trabalho herdada seja modificada de modo correspondente e, assim, o metabolismo social como um todo seja eficazmente reestruturado” (Ibid., idem).

Portanto, a questão decisiva, na transição socialista, não é a mera instauração daquilo que, na Comuna de Paris, Mészáros identificou como um *Estado de emergência extremo*, onde de imediato se reduziria as funções do Estado “para propósitos nacionais gerais”. O problema se centra em reestruturar completamente a atividade produtiva em âmbito nacional e internacional, quebrando a sua hierarquia estrutural e substituindo-a por uma forma cada vez mais *horizontal* de regulação do metabolismo social, fato que se constituiria na condição fundamental para o fenecimento do Estado, postulado que permite pensar que este seria um processo relativamente longo, complexo, imbuído de uma complexa reciprocidade dialética entre as atividades de cunho socio-reprodutivo e político, esferas que, determinando-se mutuamente no movimento de superação da hierarquia estrutural posta pelo sistema do capital, abriria a possibilidade de emersão da “nova forma histórica”.

Ao longo dessa transição, ainda, é razoável supor que o Estado não se enfraquece de imediato, nem simplifica, de imediato, suas funções. Se, pelo contrário, a divisão hierárquica do trabalho não é radicalmente reestruturada – de novo, nos planos nacional e internacional –, o Estado não pode fenecer, por mais bem intencionadas que sejam as ações dos sujeitos revolucionários envolvidos no processo de transição.

Nesse contexto, compreende-se que a *consciência comunista de massa* não pode ser um atributo já realizado *no presente*, isto é, no

momento dado em que a revolução se efetiva. Em outras palavras: concomitantemente à reestruturação radical da forma social vigente, a consciência comunista se desenvolve, portanto, a par e a passo com a quebra da hierarquia estrutural da divisão do trabalho, com a afirmação da nova estrutura produtiva e com sua consequente - e homóloga - “nova forma política”.

Numa palavra, a consciência comunista não é dada de antemão, mas é um devir se efetivando no próprio processo de transição - que, frise-se, não tem nada de *linear*, mas comporta idas e vindas. Ou seja: os sujeitos da emancipação aprendem a fazer a transição... *fazendo a transição* (e não antes disto).

A consciência comunista de massa, que pressupõe o saber do processo transitivo e é de grande importância para a realização da emancipação humana<sup>85</sup>, emerge no próprio processo transitivo, na sua relação dialética com a prática transformadora. Daí a divisa de Rosa Luxemburgo, que abre a *parte três* de *O poder da ideologia*: “As massas devem aprender a usar o poder usando o poder. Não há outro modo”.

Outro ponto de crítica de Mészáros às concepções de transição de Marx diz respeito ao modo como o filósofo alemão encara o problema da *fragmentação* da classe trabalhadora, um tema conhecido do pensador alemão, mas que teria sido subestimado e mesmo insuficientemente explorado em suas investigações. De acordo com o filósofo húngaro, a ênfase de Marx recai sobre o proletariado enquanto “classe universal”, “uma caracterização plenamente adequada para destacar a mudança qualitativa da velha para a ‘nova forma histórica’, mas repleta de ambiguidades e interrogações em relação às restrições práticas do futuro imediato” (Ibid., idem).

Na concepção de Mészáros, Marx teria em foco constantemente a fragmentação existente entre capital e trabalho, mas teria negligenciado a fragmentação *dentro da própria classe trabalhadora*, questão que, a seu ver, representa um grande problema para o

---

<sup>85</sup> Segundo Mészáros, essa consciência, em seu devir dialético em relação com a prática transformadora, “protege as forças socialistas, envolvidas na luta, contra as divisões internas e o estabelecimento de novas hierarquias, em contraste com a visão elitista de Bakunin, pela qual a sociedade, após a conquista do poder, seria dominada pelos poucos automeados que reivindicam saber mais” (Ibid., idem). A consciência comunista de massa estabelece “a direção geral do processo” e minimiza, assim, “o perigo de recaídas e reversões sob a pressão das dificuldades encontradas” (Ibid., p. 346).

proletariado, tanto antes como depois de conquistado o poder político. Em razão dessa questão insuficientemente explorada, “a capacidade do proletariado de agir como uma força unida é pressuposta como coisa natural, em flagrante contraste com o campesinato” (Ibid., p. 347), que em seu clássico *O 18Brumário de Luís Bonaparte*, Marx descreve como batatas dentro de um saco, tal o seu grau de fragmentação e isolamento, que torna os camponeses incapazes de impor seus interesses em seu próprio nome e os leva, concomitantemente, à impossibilidade de representarem-se a si mesmos e à necessidade de terem de ser representados<sup>86</sup>. Mas o problema, diz Mészáros, é que “muito do que Marx diz aqui sobre o campesinato é igualmente válido para a classe trabalhadora” (Ibid., idem).

Ou seja, essa fragmentação e isolamento das partes que compõem o todo da classe também a impede de “impor seus interesses em seu próprio nome” (Ibid., idem). Essa incapacidade de “impor seus interesses em seu próprio nome”, por sua vez, reforça a fragmentação e isolamento inerentes à classe trabalhadora no interior da ordem atual. É um círculo vicioso que então se estabelece. Mas este não é um círculo meramente conceitual, diz Mészáros, “ele é circularidade prática sufocante da divisão social do trabalho prevalecente” (Ibid., p. 349), e que, portanto, precisa de uma própria solução prática para ser superado. A superação desse círculo vicioso exige condições subjetivas e objetivas, políticas e socioeconômicas, dialeticamente interligadas.

Nesse contexto, Mészáros segue argumentando que a possível maior dificuldade teórica de Marx seria, justamente, o reconhecimento pleno da fragmentação e estratificação do trabalho, “pois isto complicaria muito e abalaria fundamentalmente sua concepção da ‘forma política’ da transição” (Ibid., idem). O filósofo húngaro assim exprime a sua ideia a respeito do tema:

Se os *interesses parciais* objetivos dos vários grupos de trabalhadores – que surgem inevitavelmente da fragmentação estrutural do trabalho – se afirmarem sob a forma de reivindicações conflitantes, nesse caso o

---

<sup>86</sup> A esse respeito, diz Marx: “Seus representantes devem ao mesmo tempo aparecer [...] como uma autoridade sobre eles, como um poder governamental ilimitado que *os protege contra as outras classes* [...]. Por isso, a influência dos pequenos proprietários camponeses encontra sua expressão final no *poder executivo que subordina a sociedade a si*” (Marx, apud Mészáros, ibid., p. 348).



“*interesse comum*” defendido e imposto pela nova “forma política” não é tão evidente quanto poderia parecer a partir do pressuposto do *trabalho unificado*. Tal pressuposto, entretanto, sem justificativa, põe de lado a inevitável, e anteriormente reconhecida, premissa da fragmentação do trabalho. (Ibid., p. 349-50)

Dessa perspectiva, conclui-se que uma das grandes dificuldades da formulação da estratégia revolucionária consiste em conhecer a fundo a realidade da fragmentação inerente à classe trabalhadora, como isso se expressa em termos de *interesses parciais* e, além disso, a implicação dessa condição – potencial e praticamente conflitante – para a articulação de um movimento revolucionário de transição orientado por um interesse verdadeiramente comum, definido pela necessidade de uma revolução radical em favor da efetivação da “nova forma histórica”.

Caso não se dê a devida importância para a questão da inerente estratificação e fragmentação da classe trabalhadora, as consequências políticas serão danosas para o movimento revolucionário. Os interesses parciais dos diversos grupos de trabalhadores se afirmarão de modo conflitante, o que implicará numa determinada forma de ação por parte do Estado, que exercerá suas “funções tradicionais” durante todo um período histórico. Ele arbitrará a multiplicidade de interesses parciais complexos e contraditórios que ocorrem por causa da perpetuação da divisão social do trabalho. “É por isso que o proletariado pode<sup>87</sup> - e, sob tais condições deve<sup>88</sup> - ‘voltar a sua ditadura contra si mesmo’” (Ibid., p. 350), não por não estar a altura de algum imperativo moral de conteúdo socialista, mas por ser determinado pela base material, organizada, nas condições do sistema do capital, de uma forma em que a divisão social do trabalho se encontre definida pela fragmentação, hierarquia e dominação estrutural. Em suma, não resolver o problema da fragmentação interna da classe trabalhadora possibilita a realização daquilo que Mézáros, na esteira de Lukács, designa como a ditadura *sobre o* proletariado.

O filósofo húngaro está a criticar, aqui, as insuficiências da própria teorização de Marx a respeito da *classe trabalhadora* no processo de transição, a sua intrínseca - nas condições de domínio do

---

<sup>87</sup> Isto é, conforme dissemos antes, *tem a possibilidade*, nessas circunstâncias.

<sup>88</sup> Isto é, é forçado a fazer, em razão das determinações de base da forma social prevalecente.

capital - e extremamente complexa constituição contraditória. Devido a tal lacuna, Marx “tende a prever um curso muito menos problemático dos acontecimentos – como fez ao projetar a sindicalização global e a correspondente militância política – do que aquele que os fatos históricos mostram” (Ibid., p. 351).

Depois de efetivar sua crítica àquilo que considera como sendo talvez a principal dificuldade da teoria de Marx, Mészáros lista os cinco aspectos que, na sua visão, são os principais a definir a fragmentação e a divisão hierárquica do trabalho. Tal fragmentação e divisão hierárquica ocorrem:

1) Dentro de um grupo particular ou de um setor do trabalho. 2) Entre diferentes grupos de trabalhadores pertencentes à mesma comunidade nacional. 3) Entre corpos de trabalho de nações diferentes, opostos um ao outro no contexto da competição capitalista internacional, desde a escala mínima até a mais abrangente, incluindo a potencial colisão de interesses sob forma de guerras. 4) A força de trabalho dos países capitalistas avançados – os beneficiários relativos da divisão capitalista global do trabalho – em oposição à força de trabalho comparativamente muito mais explorada do “Terceiro Mundo”. 5) O trabalho no emprego, separado e oposto aos interesses objetivamente diferentes – e em geral política e organizacionalmente não-articulados – dos “não assalariados” e dos desempregados, inclusive as crescentes vítimas da “segunda revolução industrial”. (Ibid., p. 353)

Essas são as “circunstâncias normais” em que a classe trabalhadora tem o seu ser, subordinada ao capital e ao seu Estado, e também à sua própria constituição contraditória interna. Apenas em períodos de crise (“crises estruturais profundas”, diz o filósofo húngaro), “quando é questionada a continuidade do funcionamento do próprio metabolismo social fundamental, em meio a um maciço colapso econômico ou como resultado da desintegração dramática do Estado burguês, como consequência, por exemplo, de uma guerra perdida” (Ibid., p. 354), o trabalho tem a possibilidade de se libertar dessas limitações paralisadoras e, quiçá, fazer valer com sucesso suas

reivindicações de ser “a única *alternativa hegemônica* possível à ordem estabelecida em todas as suas dimensões” (Ibid., idem).

Nesse sentido, afirma Mészáros, “também a questão da sujeição do próprio Estado ao controle efetivo do trabalho só pode ser levantada nas circunstâncias de uma *crise hegemônica* (isto é, a crise da hegemonia burguesa)” (Ibid., idem). Entretanto, sublinha o autor de *O poder da ideologia*,

embora o trabalho possa derrubar o Estado burguês e assumir o controle dos instrumentos políticos essenciais que regulam o metabolismo social, *iniciando* assim o necessário processo de *reestruturação* radical, o “Estado dos trabalhadores” não poderá jamais abolir a divisão social tradicional do trabalho, exceto no que se refere diretamente à propriedade dos meios de produção. A “nova forma política” também não pode simplesmente abolir a fragmentação e a divisão interna do trabalho vinculadas e incorporadas aos instrumentos e práticas produtivos tradicionais da sociedade. Estas mudanças envolvem todo o processo de reestruturação, com suas limitações objetivas e subjetivas que escapam, em grande medida, ao poder da intervenção política direta. (Ibid., idem)

Nesse contexto, afirma-se aquela que, para Mészáros, talvez seja a maior dificuldade para a teoria socialista da transição: enfrentar o problema complexo da fragmentação e da divisão interna do trabalho sem reduzi-lo a uma questão de “apelos à consciência” dos trabalhadores, “defendendo a ‘*unidade*’ como solução desejável mas negligenciando a base material objetiva da fragmentação existente, inerente à manutenção da divisão do trabalho” (Ibid., p. 357). Marx, à exceção do contexto polêmico imposto a ele pela necessidade de defender a Comuna de Paris contra a imprensa hostil da época, não fez apelos à consciência idealizada da classe proletária. Ao contrário, acreditava que o desenvolvimento da “consciência comunista de massa”, “associada a uma articulação institucional plenamente adequada na forma do sindicalismo global e da correspondente militância política” (Ibid., idem), se daria no processo do desenvolvimento histórico contraditório da ordem social capitalista.

O que Mészáros faz, aqui, em seu diálogo crítico com Marx, é sublinhar o fato de que a proposta da necessidade de uma consciência comunista de massa (ou, em outros termos que o filósofo húngaro usa: uma “consciência social totalizadora”<sup>89</sup>), como elemento indispensável para a efetivação da transição socialista, só tem sentido se se evoca, concomitantemente, as “*mediações materiais* necessárias – que buscam a superação da fragmentação do trabalho existente – por meio das quais se torna inicialmente possível o desenvolvimento dessa consciência” (Ibid., idem). Tal proposta é sutilmente diferente da concepção marxiana de que a fragmentação do trabalho seria superada pela “socialização da produção” capitalista, ou pela mera revolução *política* socialista.

#### **5.4 A síntese buscada entre Rosa Luxemburgo e Lenin: elementos para uma teoria política revolucionária**

Mészáros aprofunda suas reflexões sobre o papel das ideologias nas sociedades de classes no capítulo oitavo de *O poder da ideologia*, intitulado significativamente *A constituição da solidariedade*. Aí, encontramos análises que enriquecem em concretude sua formulação a respeito desses temas e da teoria da transição socialista.

Nesse capítulo, Mészáros retoma as ideias estabelecidas por Rosa Luxemburgo no *Congresso de fundação do Partido Comunista Alemão*, servindo-se delas como fio condutor para a sua crítica da experiência pós-revolucionária soviética e para a formulação de elementos de uma teoria cuja finalidade é fornecer elementos gerais para a concepção de uma estratégia eficaz de luta e superação do sistema do capital. Leiamos o trecho mais significativo da passagem em relação ao que aqui visamos apresentar:

Os levianos [...] imaginavam que apenas seria necessário derrubar o velho governo, formar um governo socialista e então *instituir o socialismo por decreto*. Outra ilusão? O socialismo não será e não pode ser estabelecido por decreto; não pode ser estabelecido por nenhum governo, por mais admiravelmente socialista que seja. O socialismo deve ser criado pelas massas, deve ser realizado

---

<sup>89</sup> Note-se que, a essa altura de sua evolução intelectual, Mészáros já substituiu o conceito de “consciência de classe necessária” por “consciência comunista em escala de massa”.

por todo proletário. *Onde são forjadas as cadeias do capitalismo, lá elas devem ser rompidas.* Só isso é socialismo, e só assim pode ser criado o socialismo. [...] *As massas devem aprender a usar o poder usando o poder. Não há outro modo.* [...] Temos de operar a partir de baixo. Aí se mostra o caráter de massa de nossa revolução, uma revolução que tem como objetivo a transformação de *toda a estrutura da sociedade.* Por isso é característico da moderna revolução do proletariado que devemos efetuar a conquista do poder político, não a partir de cima, mas a partir de baixo. [...] O que nos compete agora é concentrar deliberadamente todas as forças do proletariado para um ataque às verdadeiras bases da sociedade capitalista. Ali, na raiz, onde o empregador individual se confronta com seus escravos assalariados; na raiz, onde todos os órgãos executivos do domínio direto de propriedade se confrontam com o objeto deste domínio, se confrontam com as massas; ali, passo a passo, devemos tomar os meios de poder dos dominadores, devemos tomá-los em nossas mãos. (Luxemburgo, apud Mészáros, *Ibid.*, p. 362-3)

Esse pressuposto é central, entre outras coisas, para um dos pontos que Mészáros deseja afirmar, na esteira dos ensinamentos de Marx, nesse contexto da sua obra: as revoluções socialistas têm que colocar em primeiro plano de seus objetivos a exigência da efetivação da *emancipação econômica* das classes trabalhadoras, ao passo que qualquer *movimento político* realizado nesse sentido precisa estar subordinado como *meio* em relação a esse objetivo primordial. A obnubilação desse aspecto da teoria fez com que, em dadas circunstâncias, viessem à tona inúmeros problemas para as experiências revolucionárias das primeiras décadas do século XX. O filósofo húngaro, nesse contexto, tem a atenção presa ao caso da Revolução Russa de outubro de 1917, que teve como principal dirigente um líder de “grandeza shakespeariana” e “gênio da estratégia realista”: Lenin. A fonte teórica na qual Mészáros bebe para avaliar essa grande experiência histórica é, além de Marx, Rosa Luxemburgo.

Mészáros se apoia em ambos para defender firmemente a tese de que “a emancipação econômica das classes trabalhadoras é o grande fim ao qual todo movimento político deve estar subordinado como um

meio” (Ibid., p. 391-2), mas é a partir de Rosa Luxemburgo, especificamente, que o filósofo húngaro desenvolverá as reflexões que concernem ao problema da *organização* conveniente “a um movimento de massa firmemente arraigado nos princípios [socialistas]” (Ibid., p. 392).

Rosa Luxemburgo, como se sabe, era de opinião que o desafio do movimento socialista era encontrar um caminho que superasse dois obstáculos, quais sejam: “abandonar o *caráter de massa* do partido [e] abandonar seu *objetivo final*, caindo no reformismo burguês ou no sectarismo, anarquismo ou oportunismo” (Luxemburgo, apud Mészáros, Ibid., p. 392). Com efeito, nas *Questões de organização da social-democracia russa*, a autora judia-polonesa-alemã assim se posiciona:

Por um lado, temos a massa; por outro, seu objetivo histórico, localizado fora da sociedade existente. Por um lado, a luta do dia-a-dia; por outro, a revolução social. São estes os termos da *contradição dialética* por intermédio da qual o movimento socialista abre seu caminho. Portanto, este movimento pode avançar melhor esgueirando-se por entre os dois perigos pelos quais está sendo constantemente ameaçado. Um deles é a perda do seu *caráter de massa*; o outro, o perigo de se tornar um movimento de *reforma social burguesa*. Por isso, é ilusório, e contrário à experiência histórica, esperar fixar de uma vez por todas, a direção da luta socialista revolucionária com a ajuda de *meios formais*, com os quais se espera proteger o movimento dos trabalhadores contra todas as possibilidades de digressão oportunista<sup>90</sup>. (Luxemburgo, apud Mészáros, Ibid., p. 392-3)

A orientação de Rosa Luxemburgo que, aqui, segundo Mészáros, define a linha do movimento socialista como *movimento de massa*, segue a linha estabelecida por Marx e Engels muitos anos antes, quando diziam que a práxis revolucionária se desenvolve a par e a passo com a formação de uma *consciência de massa socialista*. Tal

---

<sup>90</sup> Para um entendimento do contexto histórico no qual são formuladas as ideias políticas de Rosa Luxemburgo, é útil ler Loureiro (2005) e Ettinger (1989).

concepção, ainda conforme o filósofo húngaro, implicava uma correspondente conceituação do *poder real*:

Nesse sentido, embora Rosa Luxemburgo estivesse totalmente consciente da necessidade de conquistar e manter o poder do Estado (de uma forma fundamentalmente alterada, ou seja, para o propósito da *reestruturação radical* da ordem socioeconômica e por tanto tempo quanto durasse tal reestruturação), ela compreendia a tarefa como a *transferência* de todo o poder para o corpo social, associada à eliminação da separação entre os *poderes legislativo* e *executivo* pela incorporação efetiva destes nas massas do povo trabalhador. (Ibid., p. 393)

Apesar de longa, é importante transcrever, nesse contexto, a citação feita por Mészáros na qual a célebre dirigente comunista expõe sua concepção estratégica:

Temos de tomar o poder, e a questão da tomada do poder assume o seguinte aspecto: o que, em toda a Alemanha, cada conselho de trabalhadores e de soldados pode conseguir? Aí se encontra a fonte do poder. Devemos minar o Estado burguês em toda parte, pondo um fim à divisão dos poderes públicos, à separação entre os poderes legislativo e executivo. Estes poderes devem ficar unidos nas mãos dos conselhos de trabalhadores e de soldados [...]. Para nós, a conquista do poder não será efetuada de uma só vez. Será um ato progressivo, pois devemos progressivamente ocupar todas as posições do Estado capitalista, defendendo com unhas e dentes cada uma de que nos apoderarmos. Além disso, em minha opinião e naquela de meus companheiros mais chegados de partido, a *luta econômica* também será efetuada pelos conselhos de trabalhadores. A decisão das questões econômicas, assim como a contínua expansão da área desta decisão, deve ficar nas mãos dos conselhos de trabalhadores. Os conselhos devem ter todo o poder no Estado. É para esses objetivos que devemos dirigir nossas atividades no futuro imediato, e é óbvio que, se

seguirmos esta linha, não pode deixar de haver uma enorme e imediata intensificação da luta. Pois, passo a passo, por meio da luta corpo a corpo, em todas as províncias, em todas as cidades, em todas as aldeias, em todas as comunas, *todos os poderes do Estado* têm de ser *transferidos*, pouco a pouco, da burguesia para os conselhos de trabalhadores e soldados. [...] A história não vai tornar nossa revolução tão fácil como as revoluções burguesas. Nessas revoluções, bastava derrubar o poder oficial que estava no centro e substituir uma dúzia de autoridades. Nós, porém, temos de trabalhar a partir da base. Aí se mostra o *caráter de massa* de nossa revolução, que pretende transformar *toda a estrutura* da sociedade. É característico da revolução proletária moderna que a conquista do poder político se efetue, *não a partir de cima, mas a partir da própria base*. (Luxemburgo, apud Mészáros, *ibid.*, *idem*)

Esse conjunto de ideias, diz o filósofo húngaro, que envolve todas as questões de importância prática vital para o movimento revolucionário socialista, exposto de modo coerente, dialético e claro, “com relação às *perspectivas a longo prazo* da transformação socialista vindoura, *ainda não foi superado* [grifo nosso]” (*Ibid.*, p. 394).

Tais concepções serviram de fio condutor para a crítica efetivada por Rosa Luxemburgo à experiência da Revolução Russa, que ela reconhecia estar lutando à sombra do “fracasso do proletariado alemão e da ocupação da Rússia pelo imperialismo alemão” (Luxemburgo, apud Mészáros, *ibid.*, p. 395). Nesse sentido, a dirigente comunista, apesar de elogiar a “força exemplar na ação” e a “inquebrantável lealdade ao socialismo internacional” expressos pelos bolcheviques, apontou o limite de sua experiência: “O perigo começa apenas quando fazem da *necessidade uma virtude* e querem congelar em um sistema teórico completo todas as *táticas que estas circunstâncias fatais os obrigaram a adotar*, e querem recomendá-las ao proletariado internacional como um *modelo* das táticas socialistas” (Luxemburgo, apud Mészáros, *ibid.*, p. 396).

Ou seja, o conjunto de ações implementado pelos bolcheviques, na situação específica da Rússia, numa revolução que se desenvolvia sem o acompanhamento da desejada vitória revolucionária na



Alemanha, apesar de, com todas as suas contradições, ter conseguido se efetivar no grande país eslavo, *não poderia ser recomendada como modelo* para as demais organizações do proletariado internacional. Daí o perigo detectado por Rosa Luxemburgo de se fazer “da necessidade uma virtude”, isto é, de se fazer das práticas necessárias impostas pelas condições objetivas da revolução na Rússia um exemplo a ser copiado em situações históricas diferentes<sup>91</sup>. Essas são algumas das concepções que levam Mészáros - que também assume como suas tais perspectivas - a dizer que Rosa Luxemburgo estava, em termos de teoria revolucionária, *à frente de seu tempo*, isto é, que “sob certos aspectos importantes, o seu tempo *ainda não chegou*” (Ibid., p. 397).

É claro que, ao se fazer o balanço crítico da experiência revolucionária russa e de sua formulação teórica, levada a cabo pelos bolcheviques, não se pode desprezá-las por completo, nem muito menos virar as costas para os elementos que, oriundos dessa complexidade histórica, são fecundos para se pensar a atualidade da revolução socialista. Nesse sentido, Mészáros procura um balanço crítico a respeito, buscando uma síntese criativa entre as elaborações teóricas de Lenin e Rosa Luxemburgo. Para o filósofo húngaro, as principais diferenças existentes entre esses personagens trágicos da história do movimento socialista residia no fato de que suas teorias eram o “reflexo preciso das características objetivas extremamente contrastantes de seus países na estrutura estratégica do capital global” (Ibid., p. 399).

Ou seja, a raiz das divergências a respeito dos problemas de cunho organizativo, estratégico e, de modo geral, em termos de teoria da transição, se situava na *realidade material* dos países em que ambos os revolucionários atuavam e que buscavam compreender concretamente.

---

<sup>91</sup> Mészáros, nesse contexto, sublinha que “Lenin explicitamente reivindicava o *status de modelo* para a experiência russa, apresentada como o ‘futuro próximo e inevitável’ das sociedades capitalistas avançadas do Ocidente, apesar de suas escrupulosas reservas quanto ao atraso extremo de seu país” (p. 404). Com efeito, a passagem citada pelo filósofo húngaro da obra *Esquerdismo, a doença infantil do comunismo* é significativa a esse respeito. Nela, diz Lenin: “No momento atual da história, é o *modelo russo* que revela a *todosos países* algo altamente significativo acerca de seu *futuro próximo e inevitável*. Os trabalhadores progressistas em toda parte há muito compreenderam isso; e mais intuíram isso com seu *instinto* revolucionário de classe do que propriamente o compreenderam. Aí está a ‘importância’ internacional (no sentido estrito da palavra) do poder soviético e dos princípios *fundamentais da teoria e da tática bolcheviques*” (Lenin, apud Mészáros, Ibid., p. 401).

Nesse sentido, as elaborações diferentes eram o produto de condições materiais diferentes, bastante acentuadas, nesse caso, entre Alemanha e Rússia, se levarmos em consideração a posição de ambos os países no sistema do capital global (posição central, no caso da Alemanha, e periférica, no caso da Rússia).

Nesse contexto, no seu movimento de análise entre as formulações de Lenin e Rosa Luxemburgo, Mészáros detecta aquilo que seria a grande virtude (e a grande diferença) dos dois dirigentes, e que também serviria de fundamento para uma possível síntese entre as teorias de ambos. Diz o filósofo húngaro, nesse sentido:

Do ponto de vista metodológico, a maior habilidade de Lenin era a sua incomparável percepção das especificidades históricas e sociais e das possibilidades práticas imediatas que poderiam ser delas derivadas. Rosa Luxemburgo, ao contrário, orientou-se para os marcos das tendências históricas mais amplas, frequentemente desafiando a realidade histórica corrente. (Ibid., p. 402)

Essa avaliação, bem como suas implicações para a formulação de uma teoria política revolucionária sintética em relação às concepções de Lenin e Rosa Luxemburgo, fica mais clara à medida que Mészáros prossegue sua argumentação. No seu entendimento, apesar da diferença entre ambos os teóricos, seria *errôneo* lançar *um contra o outro* se se quiser fazer um balanço frutífero de suas ideias para a elaboração de uma teoria revolucionária na atualidade. O que se verifica, na verdade, é que, segundo o filósofo húngaro,

foi precisamente a *complementaridade* essencial de suas perspectivas contrastantes – isto é, a necessidade objetiva de sustentar *ambas* ao mesmo tempo, com igual autenticidade e integridade, sem a possibilidade de conciliar as diferenças – que nos forneceu a medida real dos obstáculos que desafiavam o movimento socialista internacional em seu mandato histórico de superar o domínio do capital. (Ibid., p. 404)

Essa postulada *complementaridade* entre as perspectivas de Lenin e Rosa Luxemburgo é que serve de fio condutor para Mészáros articular sua formulação sintetizadora. Diz ele:

Identificar-se com as perspectivas de Lenin *ou* Luxemburgo, uma contra a outra, sem reconhecer ao mesmo tempo os aspectos problemáticos e historicamente determinados de cada um deles, seria um ato completamente unilateral. Só os dois juntos, em sua complementaridade como corretivos recíprocos um do outro, podem compor uma visão estratégica plenamente adequada. [...] Manter juntas estas duas perspectivas, em uma *visão unificada*, não é tarefa fácil. Só é possível se tivermos em mente as circunstâncias específicas [...] que as separavam, juntamente com a dinâmica de transformações *globais* que produz o quadro de sua necessária *complementaridade*. (Ibid., p. 405)

Nesse contexto, em seu esforço de realizar um balanço sintético entre as teorias de Lenin e Rosa Luxemburgo<sup>92</sup>, à luz das condições

---

<sup>92</sup> Michael Löwy, estudioso da obra de Rosa Luxemburgo, assim resume as ideias da líder revolucionária spartaquista, contrapondo-as com as do grande dirigente bolchevique: “Essa pedagogia dialética da luta [teorizada por Rosa Luxemburgo] é também uma dos principais eixos da polêmica com Lenin, em 1904: ‘É somente no curso da luta que o exército do proletariado se recruta e que ele toma consciência dos fins dessa luta. A organização, a conscientização [*Aufklärung*] e o combate não são fases distintas, mecanicamente separadas no tempo [...] mas apenas aspectos diversos de um único e mesmo processo’. É claro que a classe pode se equivocar no curso desse combate, mas, em última análise, ‘os erros cometidos por um movimento realmente revolucionário são histórica e infinitamente mais fecundos e valiosos que a infalibilidade do melhor ‘Comitê Central’. A autoemancipação dos oprimidos implica a autotransformação da classe revolucionária por sua experiência prática; esta, por sua vez, produz não só a consciência – tema clássico do marxismo –, mas também a *vontade*. ‘O movimento histórico-universal [*Weltgeschichtlich*] do proletariado até sua vitória é um processo cuja particularidade reside no fato de que aqui, pela primeira vez na história, as próprias massas populares impõem sua vontade contra as classes dominantes [...]. Entretanto, as massas não podem conquistar essa vontade senão na luta cotidiana com a ordem estabelecida, isto é, no quadro dessa ordem’. Poderíamos comparar a visão de Lenin com a de Rosa Luxemburgo na seguinte imagem: para Vladimir Illich, redator do jornal *Iskra*, a centelha revolucionária é trazida pela vanguarda política organizada, de

fora para dentro das lutas espontâneas do proletariado; para a revolucionária judeu-polaca, a *centelha da consciência e da vontade revolucionária se acende no combate, na ação de massas*. É verdade que sua visão do partido como expressão orgânica da classe correspondia mais à situação na Alemanha do que na Rússia ou Polônia, onde já se colocava a questão da diversidade de partidos em relação ao socialismo” (2015). Löwy ressalta as sutilezas e diferenças do pensamento de Rosa Luxemburgo sublinhando o fato de que, para ela, o processo de tomada de consciência e a sua generalização vêm *mais da ação autônoma das massas e no curso da própria revolução do que da atividade “esclarecedora” do partido*. A “faisca incendiária da vontade consciente”, que faz explodir a pólvora seca das condições materiais, é produzida por uma “grande cadeia de poderosas lutas”, onde o proletariado internacional faz seu aprendizado sob a direção do partido no sentido de tomar em suas mãos sua própria história. Diz, nesse sentido, o sociólogo brasileiro: “dessa premissa decorre sua [de Rosa Luxemburgo] crítica àqueles que baseiam sua estratégia política numa superestimação do papel da organização na luta de classes – que se acompanha em geral da subestimação do proletariado não organizado -, esquecendo a ação pedagógica da luta revolucionária: ‘Seis meses de revolução farão mais para a educação das massas atualmente não organizadas do que dez anos de reuniões públicas e distribuição de panfletos’” (Ibid.). Daí a grande importância dada por Rosa Luxemburgo às liberdades democráticas no processo de luta pelo socialismo, pois, como explica Löwy, “sem liberdades democráticas é impossível a práxis revolucionária das massas, a autoeducação popular pela experiência prática, a autoemancipação revolucionária dos oprimidos e o próprio exercício do poder pela classe trabalhadora” (Ibid.) – estes pontos do pensamento de Rosa Luxemburgo também são ressaltados por Loureiro (1998) e Loureiro (2004). Finalmente, pergunta-se Löwy: “Então Rosa Luxemburgo é espontaneísta? Não é bem assim. Nessa brochura sobre *Greve de massas, partido e sindicatos* (1906), ela insiste que o papel da ‘vanguarda consciente’ não é esperar ‘com fatalismo’ que o movimento popular espontâneo ‘caia do céu’. Ao contrário, seu papel é precisamente ‘preceder [vorausgehen] a evolução das coisas e tentar *acelerá-la*’. Ela reconhece que o partido socialista deve tomar ‘a direção política’ da greve de massas, o que consiste em ‘dar à batalha sua palavra de ordem, sua tendência, assim como a tática de luta política’; chega a afirmar que a organização socialista é ‘a vanguarda [Vorhut] dirigente de todo o povo trabalhador’ e que a ‘clareza política, a força, a unidade do movimento resultam precisamente dessa organização’” (Ibid.). Acreditamos que Mészáros está muito próximo dessa visão luxemburgueana da unidade dialética entre fatores subjetivos e objetivos para a revolução socialista, visão esta sintetizada na ideia da auto-emancipação dos trabalhadores por meio da práxis radical contra o sistema do capital. A seguinte passagem, desenvolvida com base nas ideias do famoso texto *Panfletos Junius*, é significativa a esse respeito: “No caso de alguém imaginar que Luxemburgo estava pensando em

---

necessidades mecânicas [que levariam a história ao socialismo] que excluam ou mesmo subestimavam o papel da ação humana, vale a pena recordarmos o que ela exclamou: ‘ocorreu uma *tragédia mundial*; a *capitulação da Socialdemocracia*’. E quando falou da inflexível alternativa com que se defrontava a humanidade, *socialismo ou barbárie*, mais uma vez atribuiu a ‘inevitabilidade’ à *escolha* do agente histórico progressista, insistindo que ‘Este é o dilema da história mundial, a sua inevitável *escolha*, cujos pratos estão tremendo na balança, aguardando a *decisão* do proletariado’. E foi ainda mais longe em sua caracterização do modo como as grandes crises históricas se desenvolvem: ‘As revoluções não são ‘feitas’ e os grandes movimentos do povo não são produzidos de acordo com receitas técnicas que repousam nos bolsos dos líderes partidários. Pequenos círculos de conspiradores podem organizar um motim para um certo dia e uma certa hora, podem dar a seu pequeno grupo de adeptos o sinal para começar. Os movimentos de *massa* em *grandes crises históricas* não podem ser iniciados por tais medidas primitivas. A mais bem preparada das greves gerais pode fracassar lamentavelmente no exato momento em que os líderes do partido derem o sinal, entrar em colapso absoluto antes do primeiro ataque. O sucesso dos grandes movimentos populares depende, sempre, do próprio tempo, e a circunstância de seu início é decidida por vários fatores *econômicos, políticos e psicológicos*. O grau de tensão entre as classes, o grau de inteligência das massas e o grau de maturidade de seu espírito de resistência – todos estes fatores, que são incalculáveis, são premissas que não podem ser artificialmente criadas por nenhum partido. É esta a diferença entre as *grandes revoltas históricas* e as pequenas demonstrações que um partido bem disciplinado pode realizar em tempos de paz, atuações ordeiras e bem treinadas, respondendo obedientemente ao bastão que está nas mãos dos líderes do partido. O próprio grande momento histórico cria as formas que levarão os movimentos revolucionários a um resultado bem-sucedido, *cria e improvisa* novas armas, enriquece o arsenal do povo com armas ignoradas pelos partidos e seus líderes” (2004, p. 403). Finalmente, devemos sublinhar que tais avaliações não são ponto pacífico entre os marxistas. Em relação a Lenin, uma posição um pouco diferente da de Löwy é fornecida por Florestan Fernandes que, ao tratar da questão da “faísca”, minimiza a “oposição” entre partido e proletariado (respectivamente, o *fora* e o *dentro* em relação aos quais se situa a consciência de classe) dizendo que a expansão da consciência do proletariado de “fora para dentro” significa que as tarefas desempenhadas *pele partido* teriam um “teor pedagógico” e que não seriam o polo decisivo, e sim que o próprio “proletariado [seria o] sujeito da ação revolucionária em escala coletiva, já que de sua impulsão dependeria a vitória da revolução proletária ou da contrarrevolução. Por conseguinte, as relações do partido revolucionário do proletariado com sua base e com a massa eram definidas segundo um esquema dialético: para dirigir o processo político, aquele partido teria de sintonizar-se com a classe operária e com as massas, acompanhando as evoluções de sua aprendizagem e de sua

históricas concretas nas quais foram formuladas, Mészáros faz uma afirmação aparentemente *paradoxal* e contundente: “Rosa Luxemburgo estava certa ao estar *errada* e Lenin estava errado ao estar *certo*” (Ibid., p. 405) – e procede, evidentemente, em seguida, no sentido de esclarecê-la.

Nesse sentido, o filósofo húngaro afirma que o dilema dos célebres líderes revolucionários socialistas dizia respeito à possibilidade de se *iniciar* um ataque socialista à ordem social do capital numa época em que esta se mostrava capaz de se expandir e consolidar suas exigências pelo mundo inteiro, a despeito de suas inerentes contradições. *Como operar a ruptura no sentido da transição socialista?* - tal era a questão que os militantes da causa comunista se punham, junto com a exigência de aproveitar as oportunidades produzidas pelas contradições da rivalidade imperialista.

---

socialização política através das flutuações da luta de classes” (1978, p. 19). E Marcelo Braz, por sua vez, assinala que “a tarefa do partido de vanguarda é exatamente atuar sobre essa realidade operária de modo a explicitar, *a todo tempo*, a natureza intrinsecamente exploradora e desigual da ordem burguesa, preparando politicamente o conjunto do proletariado para o momento dos embates decisivos que podem emergir tanto por meio de agitações políticas provocadas pelo partido quanto irromper *espontaneamente* do seio das contradições de classes engendradas na cotidianidade capitalista. O ‘elemento espontâneo’ como o ‘embrião da consciência’ – tal como afirmara Lenin – só se põe como tal – ou seja, a consciência de classe só pode brotar das ações espontâneas – se o partido estiver preparado como organização de vanguarda da classe operária, o que significa estar em condições de *fazer de seu programa (de suas estratégias e táticas) os próprios objetivos do proletariado*. Aqui se encontra a perspectiva que, aliás, Lenin herda de alguma maneira e Kautsky – para quem a consciência de classe deve ser *atribuída*, deve *vir de fora* -, de que a consciência de classe revolucionária não é algo que nasce do próprio operário ou algo que ele possa por si só alcançar. A consciência de classe, em seu mais alto nível político, só pode surgir no proletariado a partir do e pelo partido revolucionário – o que não pode significar que é o partido que faz a revolução: ‘a emancipação dos trabalhadores só pode ser obra dos próprios trabalhadores’. Não há, então, nenhuma oposição entre espontaneidade das massas e organização política revolucionária de vanguarda precisamente porque elas se complementam, no sentido de que o partido, a partir do ‘elemento espontâneo’, apoiando-se sobre suas iniciativas, amplia-o, o faz ser suplantado pelo proletariado organizado e consciente, aproximando-o progressivamente das questões mais decisivas da luta política revolucionária, da própria revolução como superação da ordem do capital através da destruição do poder político de classe da burguesia” (2011, p. 82-3).

Lenin, nesse contexto, “dotado de extraordinário senso de oportunidade e se concentrando nas determinações historicamente específicas e viáveis, tanto táticas quanto organizacionais” (Ibid., p. 406), enfatizou o *concreto* a fim de maximizar o impacto prático da *intervenção política consciente*, apoderando-se daquilo que ele designava como o “elo mais próximo da cadeia” (Lenin, apud Mészáros, Ibid., p. 405).

Já Rosa Luxemburgo, diz Mészáros, sem deixar também de visar o concreto, articulava sua teoria de modo a apoiar-se naquilo que podia ser considerado, aos olhos de Lenin, como algumas “verdades abstratas”, tais como a que estabeleceu em sua brochura sobre as *Questões organizacionais da social-democracia russa*, onde afirma: “a classe trabalhadora exige o direito de cometer seus erros e aprender com a dialética da história. Falemos claro. *Historicamente*, os erros cometidos por um movimento realmente revolucionário são infinitamente mais frutíferos do que a infalibilidade do mais hábil comitê central” (Luxemburgo, apud Mészáros, *ibid.*, p. 407).

Para Mészáros, Lenin não poderia jamais aceitar tais “verdades abstratas”<sup>93</sup>, visto que

---

<sup>93</sup> O termo “verdade abstrata”, como elemento condenatório de algumas das proposições de Rosa Luxemburgo, é de autoria de Lenin. Mészáros demonstra isso citando uma passagem de *Um passo adiante, dois passos atrás: resposta a Rosa Luxemburgo*, de autoria do líder revolucionário bolchevique: “Não existe *verdade abstrata*, pois a verdade é sempre *concreta*. A camarada Rosa Luxemburgo ignora inteiramente os *fatos concretos* de nossa luta partidária e se põe a discursar de modo grandiloquente sobre questões que simplesmente não podem ser discutidas a sério” (Lenin, apud Mészáros, *ibid.*, *idem*). Mas, acrescenta Mészáros em seguida: “Um exame cuidadoso das controvérsias políticas entre Lenin e Luxemburgo mostra que, na maior parte dos casos, as circunstâncias exigiam a insuperável compreensão que Lenin tinha da dimensão concreta das coisas, caso se desejasse triunfar sobre o poderoso adversário histórico. Na verdade, tornando as coisas ainda mais paradoxais, às vezes descobrimos que a própria Rosa Luxemburgo, em situações históricas concretas de grande adversidade, foi *forçada* a modificar sua posição geral e chegar mais ou menos às mesmas conclusões que Lenin. Como exemplo, podemos pensar em sua rejeição crítica – e autocrítica – da ‘ilusão da unidade’, abandonada depois de um ‘despertar amargo de nossos sonhos’ [...]. Isso estava perfeitamente em harmonia com a posição de Lenin, que ela não pôde aceitar na época de seus desentendimentos mais extremos, sobre a questão da reforma organizacional e da unidade do partido. Foram estas as palavras de Lenin: ‘A unidade é uma grande coisa e um grande lema. Mas o que a causa dos

os “erros infinitamente mais frutíferos” do movimento revolucionário não são cometidos em um terreno que favoreça historicamente as forças socialistas. São cometidos (ou evitados com maior ou menor êxito) sob condições “necessariamente prematuras” – como Rosa Luxemburgo observou, de modo correto, em sua crítica a Kautsky – que, na verdade, sempre favorecem o impiedoso adversário. (Ibid., p. 407)

Nesse sentido, no contexto temporal mais restrito, das “condições necessariamente prematuras”, que são onde as revoluções ocorrem, pode-se considerar, tomando como referência a perspectiva de Lenin, de que Rosa estivesse “errada” no que toca sua posição “abstrata” de defender o “direito” de errar por parte da classe trabalhadora, “direito” esse frequentemente exercido na espontaneidade da ação e que traz, não raro, para o movimento socialista histórico, tremendas e dolorosas derrotas, uma das quais a própria Rosa Luxemburgo testemunhou com sua trágica experiência pessoal.

No entanto, diz Mészáros, “a verdade histórica, em sua determinação *temporal* mais ampla, só poderia estar do lado da insistência ‘insensata’ – e realmente prematura – de Rosa Luxemburgo sobre o ‘direito’ da classe trabalhadora ‘de cometer seus erros e aprender com a dialética da história’” (Ibid., idem). E prossegue o filósofo húngaro:

Em última análise, sem aprender as lições que podem e devem ser tiradas da interação e da reação dialética entre os resultados sempre renovados das políticas adotadas e o *agente coletivo* conscientemente envolvido na realização dessas políticas, e também responsável por elas – por mais dolorosas que possam ser, de início, as lições aprendidas no curso desse processo –, os trabalhadores não têm a menor condição de “aprender a usar o poder usando o poder”: uma necessidade absoluta para que as massas populares possam realizar, por si, o objetivo socialista fundamental de transformar “de cima a baixo as condições de sua existência industrial e

---

trabalhadores necessita é a unidade dos marxistas, não a unidade entre os marxistas e os oponentes e deturpadores do marxismo” (Ibid., idem).



política, e, conseqüentemente, toda a sua maneira de ser”. (Ibid., p. 407)

Portanto, se considerarmos uma escala temporal mais ampla, temos que *concordar* com a proposição de Rosa Luxemburgo de que os erros da classe trabalhadora – analisados, compreendidos e tomados criticamente como fonte de reelaborações conceituais mais altas e concretas – estão, de fato, justificados, na medida em que são eles que permitem que a classe aprenda a *usar o poder por meio do exercício do próprio poder*. Nesse sentido, a proposição luxemburguiana, “abstrata” (e “errada”) para uma escala de tempo mais restrita, adquire uma surpreendente *concretude* se se leva em consideração uma “determinação temporal mais ampla”, e a sua aparente “insensatez” se revela, na verdade, como grande lucidez – portanto, como uma posição *acertada*.

Por essa mesma razão, no que se refere à posição de Lenin, a sua grande ênfase estratégica na apreensão do *concreto* da situação em que se encontrava (uma postura *correta* na visão de Mészáros) também deveria ser avaliada em conformidade com a perspectiva de uma “determinação temporal mais ampla”, e aqui veremos que essa posição *correta* necessita, ela mesma, paradoxalmente, de uma *correção* – mas não no sentido de ser retificada por uma orientação para o “abstrato”, e sim uma orientação para o *geral*, como afirma o filósofo húngaro. Nesse sentido, escreve o autor de *O poder da ideologia*:

Embora Lenin estivesse certo ao insistir em que, nas circunstâncias prevaletentes, era impossível chegar a uma unidade politicamente viável entre os marxistas e os oponentes e deturpadores do marxismo, a “verdade concreta” desta proposição (uma verdade completamente negativa, embora necessária) possuía uma importância histórica muito limitada, pois quase não levava em consideração a questão monumental de como fazer convergir a vanguarda marxista, relativamente pequena, e as amplas massas de não-marxistas no curso da difícil transição para a sociedade socialista. (Ibid., idem)

Ou seja, em relação à questão da necessidade de unidade entre a vanguarda marxista e a massa de não-marxistas, Lenin era de opinião de que, nas circunstâncias prevaletentes de então, isso não era possível – e

nisso Lenin estava *certo*, diz Mészáros. Mas a correção dessa proposta – dessa “verdade concreta” -, segundo o filósofo húngaro possuía uma validade histórica muito limitada, visto que, numa perspectiva temporal mais ampla, concernente ao período tendencialmente longo no qual deve se efetivar a transição socialista, é de extrema necessidade resolver a questão da articulação entre os marxistas e a ampla massa de sujeitos que não tem como orientação teórica o materialismo histórico. Nesse sentido, portanto, Lenin estava “errado”, e sua posição carece de retificação.

Dessa maneira, fica patente a tese de Mészáros de que “Rosa Luxemburgo estava certa ao estar *errada* e Lenin estava errado ao estar *certo*”. Eis como o filósofo húngaro sintetiza o seu raciocínio:

Os diagnósticos de Rosa Luxemburgo se revelaram *corretos* em uma base histórica de *longo prazo*, a despeito de serem com frequência altamente questionáveis (e, neste sentido, *errados*) como práticas políticas e táticas viáveis para o futuro *imediate*. Do mesmo modo, e pela mesma razão, o princípio orientador de Lenin – que, de maneira negativa, identificava a *verdade geral* (a necessária estrutura geral das *verdades concretas*) com a “*verdade abstrata*”, sumariamente descartada – acabou por se revelar inadequada como estratégia realmente generalizável, e por isso válida para a época, isto é, como “modelo” representativo, se não do “futuro próximo”, ao menos do “*futuro inevitável*” das várias sociedades capitalistas. Sendo o resultado de especificidades e restrições sócio-históricas desfavoráveis, este princípio orientador revelou-se inadequado enquanto generalização da “verdade concreta” não-generalizável, ainda que tivesse de ser seguido com sincera dedicação e sacrifício nas circunstâncias históricas dadas. Enquanto era posto em prática como o único curso de ação taticamente viável, necessário para romper o estrangulamento do capital global “no elo mais débil da cadeia”, não pôde deixar de legar, ao mesmo tempo – por causa das limitações inerentes da referida concretude histórica, problematicamente generalizadas sob a força de

“circunstâncias inevitáveis” -, enormes problemas ao futuro. (Ibid., p. 408)

Com tais reflexões, aprofunda-se em concretude a teorização política de Mészáros. A *complementaridade* proposta pelo filósofo húngaro entre as formulações de Lenin e Rosa Luxemburgo ganha contornos mais nítidos através dessa síntese peculiar. Nesse contexto, o *momento predominante* da nova formulação é calcado na proposta luxemburgueana, a sua *verdade geral*, válida para uma *base histórica de longo prazo*, que estabelece que a consciência comunista de massa surge através de um longo processo de enfrentamento prático contra a ordem do capital, na qual as condições econômicas são revolucionadas pelas *massas*, num movimento onde a revolução política serve como *meio*, mas não como objetivo supremo. Em suma,

exercendo o poder, a massa deve aprender a exercer o poder. Não há nenhum outro meio de lhe ensinar isso. [...] A história não nos faz a tarefa tão fácil como nas revoluções burguesas, em que bastava derrubar o poder oficial no centro e substituí-lo por alguns homens, ou por algumas dúzias de homens novos. Precisamos trabalhar de baixo para cima, o que corresponde precisamente ao caráter de massa da nossa revolução, cujos objetivos visam aos fundamentos, ao solo da constituição social, o que corresponde ao caráter da atual revolução proletária; devemos conquistar o poder político não por cima, mas por baixo. [...] É na base, onde cada patrão se defronta com seus escravos assalariados, na base, onde todos os órgãos executivos da dominação, as massas, é lá que devemos arrancar, passo a passo, os instrumentos de poder aos dominantes, pondo-os em nossas mãos. (Luxemburgo, 2011, Ibid., p. 369-70)

Essa tese, endossada por Mészáros e tomada como base para a sua síntese criativa, é que lhe permite afirmar que Rosa Luxemburgo estava à frente de sua época, e afirmar também que, sob muitos aspectos, o seu tempo ainda não chegou. A *verdade geral*, válida para uma escala de tempo prolongada, de que as massas aprendem a usar o poder usando o poder, de que o caráter da revolução é de massa, que a

revolução surge, em suas condições objetivas mais gerais, como posta pelas próprias contradições do capital (na forma da greve de massas) e que nesse movimento é preciso organizar, orientar e dirigir o movimento da classe trabalhadora no rumo da revolução social, é central para toda a teorização posterior do filósofo húngaro<sup>94</sup>.

Por outro lado, a perspectiva lenineana, que envolvia “a necessidade de uma ação *política* centralmente organizada, disciplinada

---

<sup>94</sup> Mészáros explora bastante a reflexão, de cunho luxemburgueano, da relação entre as crises sociais e as transformações na ação e na consciência das massas. Diz ele, nesse sentido: “somente quando a crise se aprofunda (em vez de ‘dissolver-se’ como um pequeno furacão) e se expande por toda a sociedade – como, por exemplo, entre fevereiro e outubro de 1917 na Rússia –, somente então podemos testemunhar um deslocamento maciço da fidelidade das massas, reorientada para a alternativa nova. [...] De tudo isso, sem dúvida, pode-se deduzir que não se deve esperar o genuíno envolvimento da massa em um empreendimento revolucionário sem a profunda crise das estruturas materiais dominantes da sociedade. Entretanto, esta inequívoca rejeição da perspectiva voluntarista e elitista não implica a defesa de uma ‘concepção fatalista da filosofia da práxis’, que pede para *esperar* até que a própria crise tenha realizado sozinho o trabalho necessário. Significa apenas que a transformação radical do ‘panorama ideológico da época’ não pode ser definida em termos estritamente ideológicos como o *trabalho da consciência sobre a consciência*. Mais exatamente, deve conter, como um componente organizacionalmente articulado da estratégia geral, a *negação prática materialmente eficaz* das estruturas reprodutivas dominantes, em vez de reforçá-las através da ‘economia mista’ e de várias formas de ‘participação’ na reestabilização socioeconômica e política do capital em crise” (Ibid., p. 486). Em outras palavras, Mészáros, atento à dinâmica socioreprodutiva do capital, sabe que os crises ocorrem periodicamente (também no contexto da crise estrutural), e que elas mesmas, em razão das contradições do capital, produzem os primeiros elementos de sua crítica material: as greves, as diversas formas de lutas dos trabalhadores, os movimentos de massa, etc. Isso não implica uma concepção fatalista, isto é, de que o capital se destrói por si mesmo. Ao contrário, é a defesa intransigente de que ele só pode ser superado pela *ação consciente* das massas, ação esta que envolve a criação das mediações *extraparlamentares* de luta dos trabalhadores que exerçam a mais radical e efetiva *negação* das mediações materiais herdadas, mas não só: é preciso que tais mediações estejam aptas a *afirmar* a alternativa sociometabólica. Isso não significa, diz o filósofo húngaro, desprezar as ações no âmbito das instituições da sociedade do capital. Significa apenas que estas não podem ser o momento predominante da ação realmente crítica, e que cada ação no âmbito da institucionalidade da ordem reinante deve estar subordinada à estratégia precípua de formação das mediações extraparlamentares de luta.

e taticamente viável” (Ibid., p. 412), que o líder bolchevique denominou de “centralismo democrático”, não é descartada pelo filósofo húngaro, mas flexibilizada (ou, melhor, *criticada* no sentido de se realizar uma *síntese dialética - Aufhebung*) e situada, como formulação determinada para contextos mais específicos (ou seja, não pode ser, simplesmente, generalizada, de qualquer forma), no interior de uma elaboração mais ampla, que leva em conta a realidade global do sistema do capital e procura dar para ela a devida teorização concreta, no contexto de sua especificidade contemporânea.

Em relação a Lenin, tanto quanto a Rosa Luxemburgo, alguns elementos teóricos são descartados, ao passo que outros são conservados para serem afirmados e elevados a uma formulação mais alta. Quanto a Lenin, nesse contexto, Mészáros critica a sua condenação de muitas das formulações estratégicas de Rosa Luxemburgo que, aos olhos do líder bolchevique, soavam como “economicismo” e “grevismo”. O que Lenin deixava de ver, com tais rejeições, era que

a perspectiva de Rosa Luxemburgo adotava como centro de referência algumas questões (e dificuldades) fundamentais do projeto de emancipação socialista. Luxemburgo insistia em que o teste de viabilidade de qualquer medida particular criada para decidir em favor das classes trabalhadoras a luta global entre o capital e o trabalho só poderia ser este: esta medida contribui (e em que extensão) para a superação final da *divisão social do trabalho* ou, ao contrário, contém as sementes de novas contradições que reproduzem, ainda que sob uma nova forma, as hierarquias estruturais de domínio e subordinação e a concomitante passividade e alienação das grandes massas populares? Eis por que a inevitabilidade da “revolução econômica” socialista – desafio incomparavelmente maior do que qualquer possível revolução política anticapitalista – aparecia tanto em sua concepção. (Ibid., p. 413)

Pode-se considerar, então, que Mészáros, quiçá por se situar num contexto temporal mais distanciado, pode avaliar melhor a enorme contribuição da fundadora do Partido Comunista Alemão, e, além disso, realizar uma tentativa de síntese entre as teorias dos “mais destacados

líderes revolucionários de sua época” com base no que acredita ser a sua complementaridade dialética<sup>95</sup>. Nesse ponto, o filósofo húngaro é taxativo: “a saída da tragédia histórica do movimento socialista só pode se dar pela *unificação* fundamental das perspectivas revolucionárias complementares de Lenin e Luxemburgo”<sup>96</sup> (Ibid., p. 415).

---

<sup>95</sup> Nesse sentido, o filósofo húngaro afirma: “A inevitável tragédia do movimento socialista foi que as duas perspectivas revolucionárias da ideologia marxista do século XX tenham sido articuladas não apenas separadamente, mas com frequência em acentuada oposição uma à outra. E a tragédia pessoal de Rosa Luxemburgo foi ter chegado *cedo demais* [grifo nosso], com seu apelo perspicaz, poderoso e comovente para que o movimento fosse firmemente orientado e – sempre que desviado pela força das ‘circunstâncias inevitáveis’ – prontamente reorientado em direção a seus objetivos fundamentais, dentro do quadro de referência *global* e válido para a *época* histórica, da concepção marxiana original” (Ibid., p. 414).

<sup>96</sup> É digno de nota, nesse contexto, que, apesar de postular a complementaridade entre as perspectivas estratégicas de Lenin e Rosa Luxemburgo, no que toca à questão *organizacional*, Mészáros parece endossar as concepções da dirigente comunista judia-polonesa-alemã. A seguinte citação, sobre os modos de organizar o partido de forma a evitar o problema do *oportunismo*, é ilustrativa do que queremos dizer: “é ilusório, e contrário à experiência histórica, esperar fixar definitivamente a direção da luta socialista revolucionária com a ajuda de meios formais, com os quais se espera proteger o movimento trabalhista contra todas as possibilidades de digressão oportunista. A teoria marxista nos oferece um instrumento confiável que nos permite reconhecer e combater as manifestações típicas de oportunismo. Mas o movimento socialista é um *movimento de massa*. Os perigos que o ameaçam não são o produto de maquinações insidiosas de indivíduos e grupos; antes, originam-se de condições sociais inevitáveis. Não há como evitar *previamente* todas as possibilidades de desvio oportunista. Tais perigos só podem ser superados pelo *próprio movimento* – certamente com a ajuda da teoria marxista, mas só depois que os perigos em questão tiverem assumido forma tangível na prática. [...] Na ânsia de Lenin de estabelecer a guarda de um *comitê central onipotente* e onisciente para proteger um movimento de trabalhadores tão promissor e vigoroso contra qualquer passo em falso, reconhecemos os sintomas do mesmo *subjetivismo* que já pregou mais de uma peça no pensamento socialista russo” (Luxemburgo, apud Mészáros, Ibid., p. 409). Ou seja, o problema do oportunismo é resolvido pelo próprio movimento de massas, no seu processo de revolucionamento da ordem do capital. Não há como, na opinião de Luxemburgo (e que é endossada por Mészáros), formatar a organização revolucionária de tal modo que, de antemão, certos problemas organizativos sejam resolvidos. Nesse sentido, conclui Mészáros: “A conservação do mesmo ponto de vista a partir do qual estas linhas foram concebidas, em 1904, também permitiu a Rosa Luxemburgo

---

identificar posteriormente, por ocasião da revolução de outubro de 1917, várias ameaças importantes aos desenvolvimentos socialistas no futuro. Embora suas recomendações práticas fossem, mais uma vez, de viabilidade duvidosa para as circunstâncias do período, que favoreciam as acomodações táticas reconhecidas por Lenin, a visão que tinha das implicações estratégicas, para o futuro mais distante, das medidas adotadas pelos bolcheviques mostrou ser da maior importância” (Ibid., idem). É digno de nota, por fim, que nesse escrito, *Questões de organização da social-democracia russa*, Luxemburgo está em forte polêmica com o centralismo de Lenin, a quem critica acidamente com estas palavras: “o ultracentralismo preconizado por Lenin parece-nos, em toda a sua essência, ser portador não de um espírito positivo e criador, mas do espírito estéril do guarda-noturno. Sua preocupação consiste, sobretudo, em *controlar* a atividade partidária e não em *fecundá-la*, em *restringir* o movimento e não em desenvolvê-lo, em *importuná-lo* e não em *unificá-lo*” (2011, p. 163). Tendo em vista os desenvolvimentos posteriores do bolchevismo na URSS, é bem possível que Mészáros tenha em mente essa passagem quando endossa as críticas de Luxemburgo ao modo como Lenin concebia a organização revolucionária, de forma “ultracentralista”. A visão alternativa da dirigente comunista é bem sintetizada na seguinte passagem do mesmo escrito: “Esta [isto é, a social-democracia de seu tempo] nasce historicamente da luta de classes elementar. E move-se na contradição dialética de que só na própria luta é recrutado o exército do proletariado e de que também, só na luta, as tarefas da luta se tornam claras. Organização, esclarecimento e luta não são aqui momentos separados, mecânica e temporalmente distintos, como num movimento blanquista, mas são apenas diferentes aspectos do mesmo processo. Por um lado, exceto quanto aos princípios gerais da luta, não existe um conjunto detalhado de táticas, já pronto, preestabelecido, que um comitê central possa ensinar aos membros da social-democracia, como se estes fossem recrutas. Por outro lado, o processo de luta que cria a organização conduz a uma constante flutuação da esfera de influência da social-democracia” (Ibid., p. 157-8). Por outro lado, Mészáros ressalta que o pensamento de ambos os líderes revolucionários convergiam em uma questão sumamente importante: a questão da necessidade de se obter a *maioria* da classe trabalhadora para se fazer a revolução. Eis o modo como Rosa Luxemburgo pensava a questão em 1918: “o partido de Lenin foi o único que compreendeu a missão e o dever de um partido realmente revolucionário e que, com o lema ‘Todo o poder nas mãos do proletariado e do campesinato’, assegurou o desenvolvimento contínuo da revolução. Com isso, os bolcheviques resolveram o famoso problema de ‘ganhar a maioria do povo’, problema este que sempre pairou como um pesadelo sobre a socialdemocracia alemã. Como discípulos inveterados do cretinismo parlamentar, estes socialdemocratas alemães buscaram aplicar às revoluções o tocoso saber do *jardim-de-infância parlamentar*: para levar adiante qualquer coisa, é preciso primeiro ter uma maioria. Eles dizem que o mesmo se aplica à revolução: vamos primeiro ter

---

uma ‘maioria’. Entretanto, a verdadeira *dialética das revoluções* vira este saber de toupeiras parlamentares de ponta-cabeça: *não a partir de uma maioria até as táticas revolucionárias, mas a partir das táticas revolucionárias até uma maioria* – é esta a direção que o caminho segue” (Luxemburgo, apud Mészáros, 2004, p. 437). cremos que vale a pena ler, nesse contexto, a passagem de Rosa Luxemburgo não citada por Mészáros que complementa a referida citação: “Só um partido que saiba dirigir, isto é, fazer avançar, ganha seus seguidores na tempestade. A resolução com que Lenin e seus companheiros lançaram no momento decisivo a única palavra de ordem mobilizadora – todo o poder ao proletariado e ao campesinato! – fez de uma minoria perseguida, caluniada, ‘ilegal’, cujos dirigentes, como Marat, precisavam esconder-se nas caves, praticamente de um dia para o outro, a dona absoluta da situação” (2006, p. 95). Lenin, por sua vez, defendeu uma posição semelhante: “Conquistar a *maioria* do proletariado para nosso lado – esta é a principal tarefa [...]. É claro que não damos à conquista da maioria uma *interpretação formal*, como fazem os paladinos da ‘democracia’ filistina da Internacional Dois-e-Meio. Quando, em julho de 1921, em Roma, todo o proletariado – o proletariado reformista dos sindicatos e os centristas do partido de Serrati – *seguiu os comunistas contra os fascistas*, aquilo foi conquistar a maioria da classe trabalhadora para nosso lado. Isso estava longe, muito longe, de conquista-los de modo definitivo; realizava-o apenas *parcialmente*, apenas *momentaneamente*, apenas *localmente*. Mas foi uma conquista da maioria, e isso é possível mesmo que, *formalmente*, a maioria do proletariado siga os líderes burgueses, ou líderes que fazem uma política burguesa (como todos os líderes da Segunda Internacional e da Internacional Dois-e-Meio), ou ainda se a maioria do proletariado estiver indecisa. Esta conquista está ganhando terreno rapidamente de todas as maneiras *por todo o mundo*. Devemos fazer preparativos mais completos e cuidadosos para isto; não devemos permitir que passe nem uma única oportunidade séria quando a burguesia obrigar o proletariado a empreender uma luta; devemos *aprender a determinar corretamente o momento em que as massas do proletariado não podem levantar-se senão conosco*. Então nossa vitória está assegurada, por mais graves que sejam algumas derrotas e transições em nossa grande campanha” (Lenin, apud Mészáros, 2004, p. 437-8). É interessante observar, por fim, que em *Para além do capital*, Mészáros retoma a discussão a respeito da síntese entre as concepções de Lenin e Rosa Luxemburgo sobre a organização, a espontaneidade e a consciência a partir da mesma perspectiva, frisando estar interessado em recuperar mais o *espírito* que a *letra* das formulações dos célebres revolucionárias – isto é, preocupando-se em - conservando-se os seus princípios gerais - usá-los para a compreensão e a formulação estratégica referente a cada período histórico concreto. Vale ver, nesse sentido, em especial, as reflexões constantes entre as páginas 480 e 486, quando Mészáros está pensando sobre a questão das diferenças das relações entre os intelectuais e trabalhadores no contexto das sociedades capitalistas e pós-capitalistas. Aqui,



## 5.5 Capital, Estado, crise estrutural e imperialismo em *O poder da ideologia*

---

uma passagem lapidar deve ser transcrita como deveras ilustrativa do pensamento do filósofo húngaro: “A questão não é de modo algum ‘espontaneidade *versus* consciência’. É, ao contrário, o desenvolvimento autônomo da consciência adequada às exigências e aos desafios das novas condições. E isto significa não apenas que tal consciência pode ser desenvolvida *de dentro* por aqueles que têm de lutar contra seus graves problemas existenciais. Significa também que, caso se espere o seu sucesso, tanto ao enfrentar as preocupações diárias do povo como a tarefa de reestruturar a ordem socioeconômica dada, esta consciência deve ser articulada não em relação aos objetivos estratégicos genéricos, mas às *tarefas* historicamente *específicas*, de acordo com os parâmetros dinamicamente mutáveis das *formas materiais mediadoras* adotadas que ligam o presente ao futuro” (2002, p. 483). Com base em tal premissa, Mészáros considera que a consciência vinda “de fora”, na relação entre intelectuais e trabalhadores, pode, em circunstâncias muito específicas, prestar um papel também bastante específico – apenas como “*parteira*” (Ibid., p. 486) –, mas jamais pode ser estabelecida como um princípio geral, válido independentemente do contexto histórico concreto. Nas suas palavras: “A estratégia do ‘de fora’ [isto é, da consciência introduzida por intelectuais a trabalhadores] é, *quando muito* [grifo nosso], capaz de habilitar o povo trabalhador a adquirir a consciência – indubitavelmente muito importante – de que é necessário conquistar o poder para mudar significativamente suas condições de vida [portanto, Mészáros está falando aqui em circunstâncias muito peculiares, no contexto *pré-tomada do poder pelos trabalhadores*]. Não entanto, não pode mostrar às massas populares como construir e administrar a nova ordem social [isto é, a sociedade pós-revolucionária] de forma autônoma, já que o sucesso de todo o empreendimento depende exatamente disso. Divisar a *autonomia* dos produtores associados pelo ‘desenvolvimento’ de sua consciência a partir *de fora*, para não mencionar *de cima*, é uma óbvia (e, em suas implicações práticas, totalmente absurda) contradição em termos” (Ibid., idem). Vale lembrar que o filósofo húngaro recorre a Lenin, fonte e inspiração maior para esse conjunto de reflexões, para afirmar que o célebre líder bolchevique “não poderia ser mais claro ao enfatizar que ‘concentrar todas as funções secretas [nas condições ditadas pelo czarismo russo] nas mãos de um número tão pequeno de revolucionários profissionais não significa que caiba a eles *‘pensar por todos’* e que os membros de base não terão parte no movimento’. A última coisa que ele [Lenin] estaria disposto a considerar, mesmo sob as circunstâncias históricas prevalentes (para não mencionar o futuro mais distante), era a perpetuação da divisão entre intelectuais e trabalhadores” (Ibid., p. 481).

As reflexões de cunho político delineadas em *O poder da ideologia* enriquecem-se em sentido quando integradas à teorização de Mészáros acerca do *capital* e seus desdobramentos: crise estrutural e imperialismo. Aqui, é preciso retomar o fio condutor da reflexão do filósofo húngaro estabelecido em *A teoria da alienação em Marx*, onde o tema da alienação e de sua superação eram as questões centrais.

Para Mészáros, o capital é expressão do *trabalho alienado*, ou, nas suas palavras:

Marx repetidamente frisou que “o capital se coloca como um *mero ponto de transição*”, acrescentando que a forma antitética em que *o capital, como trabalho alienado* [grifo nosso], se contrapõe ao “indivíduo trabalhador” é em si mesma apenas “*passageira* e produz as condições reais de sua própria superação”. [...] Podemos ver que *a alienação do trabalho e sua conversão em um poder controlador autoperpetuador, o capital* [grifo nosso], precedem, enquanto fatos socioeconômicos, a necessidade de uma garantia de sua continuidade existencial minimizadora de antagonismos – isto é, supostamente “legítima”, mas de modo algum necessariamente “consensual”. (Ibid., p. 492-495)

Seguindo a linha de raciocínio estabelecida em sua obra anterior, portanto, Mészáros desenvolverá cada vez mais a teoria de que o capital é produto do trabalho alienado. A alienação foi definida, anteriormente, como a incapacidade de o gênero humano se *automedicar*, isto é, tomar as rédeas de seu destino, visto que os mediadores alienados da prática social é que assumem a responsabilidade pela direção do sociometabolismo humano. Com base nessa reflexão, o filósofo húngaro estabelecerá que a questão do *controle social* é um dos elementos definidores do capital como expressão do trabalho alienado. Assim, diz Mészáros, sinteticamente:

O único modo possível de controle do capital emana da sua determinação *ontológica* mais interna, como um mecanismo reificado de auto-expansão ao qual tudo na esfera da reprodução material deve estar subordinado. Por essa razão, os processos capitalistas de controle dentro das

unidades particulares do sistema produtivo estabelecido são complementados na sociedade como um todo por aqueles arranjos sociais que garantem e ampliam o poder do capital em toda parte. A função destes arranjos é facultar a dominação incontestada dos produtores pelo capital, para a manutenção do único tipo de reprodução social com que seu modo de controle – dinâmico, despótico e reificado – é compatível. (Ibid., p. 514)

E, mais adiante, complementa:

No sistema capitalista, a principal característica da “complexidade” – que flui da natureza mais profunda do capital – refere-se à questão do *controle social*. Durante o desenvolvimento capitalista, a complexidade foi articulada com o objetivo fundamental de *excluir* institucionalmente os produtores, não apenas do controle *efetivo* do processo reprodutivo, mas até da *possibilidade* desse controle. [...] Cada passo no desenvolvimento da expansão e da integração tendencialmente global do capital reproduz, de modo inevitável, as complicações estruturais originais em um grau cada vez maior de pernicioso complexidade – não simplesmente a complexidade da produtividade, mas aquela voltada para a dominação social -, adicionando novas camadas de controle ao edifício capitalista em expansão, juntamente com a obrigatoriedade de controlar o número crescente de controladores, para a manutenção da viabilidade de um sistema cada vez mais burocratizado. Com tais premissas *sociais* (e imperativos estruturais), originados da determinação objetiva do capital como um modo *sui generis* de intercâmbio e de controle metabólico, não há outra alternativa a não ser a exclusão dos produtores reais da possibilidade de controle desde o início da consolidação histórica do capital como sistema reprodutivo dinâmico e abrangente<sup>97</sup>. (Ibid., p. 521).

---

<sup>97</sup> Em outro momento, Mészáros dirá que o capital “não pode de modo algum

Esse controle do capital sobre o trabalho se exerce através de um certo conjunto de mediações de segunda ordem que, em síntese com as mediações de primeira ordem da atividade produtiva humana, definem o ser (contraditório) do capital. Ao se estabelecer como controlador do metabolismo social, o capital não pode deixar de assumir uma estrutura hierárquica e fetichista, expressa na divisão social e na fragmentação do trabalho<sup>98</sup>, tal como apresentado anteriormente.

Além disso, esse sistema de controle do sociometabolismo humano, hierarquicamente estruturado e fetichisticamente orientado, tem na *auto-expansão* um dos seus elementos determinantes. Como diz Mészáros: “*ao longo da história humana nenhum outro modo de produção jamais se caracterizou pelo imperativo estrutural de auto-expansão*” (Ibid., p. 508). Nesse processo auto-expansivo, as determinações ideológicas não têm a função de *motor* do desenvolvimento do capital, e sim de consciência prática por meio das quais as classes e os indivíduos sociais percebem os conflitos inerentes à formação social. Ou seja, não é a ideologia cultivada pelos capitalistas individuais que os leva a preconizar a expansão do sistema. Ao contrário, o movimento automático das relações de produção e reprodução do capital, inerentemente auto-expansivas é que é internalizado pelos indivíduos sociais, que passam a tomar como suas as necessidades abrangentes do sistema e, nesse sentido, se convertem em *personificações*<sup>99</sup> suas. Nesse sentido, assinala o filósofo húngaro:

---

entregar sequer *parte* do seu modo de controle – alienado, aprioristicamente determinado e, por sua própria natureza, *irrestritamente totalizante* – aos seres humanos sem abolir a si próprio” (Ibid., idem). Esse controle totalizante, esclarece o filósofo húngaro, não pode ser exercido de um modo que não seja eminentemente *autoritário*: “o caráter autoritário do sistema não é o resultado de exigências ‘tecnoburocráticas’ racionalmente incontestáveis e benéficas, mas a manifestação de determinações primordialmente *sociais* por meio das quais a ordem socioeconômica e política capitalista se reafirma e se defende” (Ibid., p. 515).

<sup>98</sup> Nesse contexto, Mészáros menciona que a hierarquização e a estratificação interna do trabalho são afetadas por vários fatores e circunstâncias, sendo os mais importantes a *divisão territorial do trabalho*, a lei do *desenvolvimento desigual* e suas concomitantes *taxas diferenciais de exploração* e as cada vez maiores *centralizações e concentrações* do capital. Para maiores informações a respeito desses fatores, ver p. 524 e 525 de *O poder da ideologia*.

<sup>99</sup> Nesse sentido, Mészáros afirma que “nenhum sistema social pode funcionar sem sua forma específica de ‘personificação’” (Ibid., p. 510). Essas

É dessa forma que se dá o encontro entre o capital, como modo de controle reificado da ordem social estabelecida, e suas personificações bem-dispostas – além daquelas de “má-vontade”: e é assim que, através da luta competitiva por interesses muito reais, ele constantemente se reproduz. Daí o poder cego e nu que emana do ser material do capital é transformado em autoridade individualizada dos donos de propriedade e no objetivo uniforme de orientação “livremente” aceito e conscientemente produzido por eles. Não obstante, o poder real de controle permanece profundamente encravado nas estruturas materiais. A autoridade personalizada só pode *se amoldar* aos ditames que emanam deste poder material que “concede”, por assim dizer, o direito ao controle dos processos reprodutivos da sociedade capitalista, contanto que as *suas* exigências sejam plenamente implementadas. (Ibid., p. 508)

Mészáros destaca, também, que, no plano econômico, é importante compreender as leis tendenciais e contratendenciasais do movimento do capital. Nesse sentido, frisa que “todas as leis econômicas são leis tendenciais. Isto é, em sua natureza mais íntima, são qualitativamente diferentes da lei da *gravidade*, por exemplo, pois esta, sendo uma lei material do universo físico, não se estabelece *tendencialmente*, mas com uma finalidade e uma previsibilidade categóricas” (Ibid., p. 365).

É nesse sentido que toda tendência pode ser alterada. Não raro, são contrabalançadas, em maior ou menor grau, por suas contratendências. Essas complexas interações, diz o filósofo húngaro, são “resultado da natureza intrinsecamente contraditória do próprio capital” (Ibid., idem). Alongando-se um pouco mais sobre o tema, Mészáros explica que haveria, no presente,

---

personificações são necessidades objetivas postas pelo desenvolvimento e afirmação do próprio sistema sociometabólico. Elas se formam mediante a “pressão de *determinações objetivas* que se tornam *internalizadas*” – e, portanto, *também* transformadas em *motivos*, sem por isso perder seu caráter de determinações objetivas” (Ibid., p. 530).

várias contratendências objetivas que contrastam com as tendências enumeradas por Marx. Assim, a tendência irreprimível do capital para o *monopólio* é efetivamente contrabalançada pela *competição* (e vice-versa); da mesma maneira: a *centralização* pela *fragmentação*; a *internacionalização* pelo *particularismo nacional*; a *economia* pelo *extremo desperdício*; a *unificação* pela *estratificação*; a *socialização* pela *privatização*; o *equilíbrio* pelo *colapso do equilíbrio*; a transformação de instrumentos produtivos *cooperativamente* utilizáveis em instrumentos paradoxalmente concentrados e, por isso, *atomisticamente* utilizáveis – mas, não obstante, com alta produtividade. (p. 365-7)

Mészáros faz algumas ressalvas importantes sobre esse ponto. A primeira é a de que, em razão da lei do *desenvolvimento desigual*, tais tendências e contratendências podem se expressar de maneiras diferentes nas várias partes do mundo, dependendo da posição que as partes integram no todo do sistema. Por isso, seria possível que um dos polos da relação antética *tendência-contratendência* prevalecesse num país, ao passo que o outro polo se mostrasse como dominante num país diverso.

A segunda ressalva diz respeito às determinações internas das várias tendências e ao seu peso relativo na totalidade do sistema do capital. Leiamos o que diz Mészáros a esse respeito:

Embora a reciprocidade dialética das múltiplas interações tendenciais defina as características de qualquer tendência ou contratendência particular como sendo *relativas* à configuração *geral* das forças e das determinações sociais *dadas*, não pode haver dúvida sobre o *relativismo* histórico e a “equidistância de Deus”, no espírito da historiografia de tipo pós-rankiano. Em cada caso, *um* lado (ou um dos principais aspectos) das várias tendências supracitadas se afirma como a *dominante* – isto é, na terminologia de Marx ele constitui o *übergreifendes Moment* deste complexo dialético – através da *trajetória global* do desenvolvimento capitalista, apesar do fato (considerado em termos de suas histórias

particulares) de poderem mostrar grandes variações, e até reversões completas, de uma fase da história capitalista global para outra. Por isso, no fim das contas, o *monopólio* tende a prevalecer sobre a *competição*, à medida que o sistema do capital, enquanto sistema produtivo, progride historicamente em direção a seus limites estruturais últimos. [...] Do mesmo modo que no caso do monopólio e da competição, com relação à evolução histórica da tendência e contratendência de *centralização versus fragmentação* o *übergreifendes Moment* é a primeira. Igualmente, a tendência *internacionalizante* do capital predomina muito obviamente em nossa época, em contraposição aos *particularismos* nacionais e regionais identificáveis, sob a forma do poder irresistivelmente crescente das corporações *transnacionais* em todos os países capitalistas importantes. E, o que não é menos importante, a desorganização e o *colapso do equilíbrio* vêm a ser a tendência fundamentalmente dominante do sistema do capital, em lugar da tendência complementar para o *equilíbrio*. (Ibid., p. 367)

Após analisar detidamente esses temas, Mészáros dedica um longo espaço, em sua teorização, à questão do Estado e sua função no interior do sistema do capital. O Estado burguês contemporâneo, diz o filósofo húngaro, mantém uma relação de *complementaridade objetiva* para com o capital (Ibid., p. 455). Há, de fato, uma *homologia objetiva* de estruturas e modos de tomadas de decisão entre o Estado e a esfera da reprodução material, ainda que sejam diferentes as funções desempenhadas por essas instâncias. Não há *identidade* entre ambas as esferas, nem determinação unilateral de uma sobre a outra, e sim “uma genuína *interdependência* entre o funcionamento do Estado e as exigências objetivas da reprodução material na estrutura da divisão do trabalho prevalecente” (Ibid., p. 495), com uma “relativa autonomia” (Ibid., p. 494-5) entre ambas as partes. Dentro do sistema do capital, diz Mészáros, o Estado executa, como um “corpo alienado, externo” em relação à dinâmica sociometabólica, a “ação coordenadora, legitimadora

e repressiva<sup>100</sup>, cuja realização efetiva nenhum outro componente do sistema social geral pode assumir” (Ibid., idem).

No processo de executar suas funções legitimadoras, o Estado é capaz de introduzir corretivos *parciais* às contradições explosivas do sistema do capital, mas nunca eliminá-las por completo, nem realizar alterações *estruturais* (do sistema como um todo), nem mesmo em situações de grave crise. A razão disso se situa, justamente, na mencionada homologia objetiva entre as estruturas jurídico-política do Estado e da dinâmica material socio-reprodutiva.

Nesse sentido, Mészáros afirma que “o Estado só pode exercer suas importantes funções controladoras e coordenadoras até o momento em que permanecer compatível com os parâmetros estruturais do metabolismo socioeconômico capitalista, mas não além”<sup>101</sup> (Ibid., p. 496). E, mais adiante: “A questão é que as funções de controle e coordenação geral exercidas pelo Estado representam uma *necessidade estrutural* sem a qual a formação capitalista não poderia existir. É por isso que o papel fundamental de arbitragem do Estado é aceito sem

---

<sup>100</sup> As ações coordenadoras, legitimadoras e repressivas perpetradas pelo Estado burguês não são necessariamente *consensuais*, diz Mészáros (Ibid., p. 495).

<sup>101</sup> Aprofundando a explicação sobre a homologia entre Estado e dinâmica material socio-reprodutiva, Mészáros afirma o seguinte: “Tomando-se um exemplo diretamente pertinente ao presente contexto, dada a homologia objetiva das estruturas material-reprodutiva e jurídico-políticas, a *articulação institucional do Estado liberal-democrático* é inseparável e totalmente inviável sem a *articulação material reprodutiva do mercado* capitalista, enquanto rede historicamente específica de intercâmbios *distributivos* profundamente incorporados nas estruturas *produtivas* do sistema socioeconômico em questão. Neste sentido, um deslocamento significativo na estrutura produtiva e distributiva do capital em prol de estruturas e processos *monopolistas* – deslocamento que se torna visível tanto no controle cada vez mais centralizado das unidades particulares da *produção* social total quanto na operação da rede cada vez mais globalmente interligada dos *mercados* comercial, de trabalho e financeiro – traz consigo uma implicação prática de longo alcance, segundo a qual as instituições do Estado devem ser ajustadas em consonância com as mesmas linhas para poderem enfrentar as exigências das novas condições. Por isso, não foi por acaso que nas últimas décadas o Estado capitalista ‘avançado’ assumiu cada vez mais um papel ‘facilitador’ ou ‘possibilitador’ de tais transformações. Não apenas removeu sem qualquer cerimônia os obstáculos do caminho da concentração monopolista do poder econômico, obstáculos outrora erguidos pelo Estado liberal-democrático em nome da ‘livre-concorrência’, mas também trabalhou ativamente para a aceleração do processo geral, em harmonia com as exigências emanadas da base material em mutação” (Ibid., idem).



contestação”<sup>102</sup> (Ibid., p. 498). O Estado se configura, assim, em uma “*estrutura hierárquica de comando*” (Ibid., p. 493) essencial à dinâmica socio-reprodutiva do capital e estabelecido organicamente em relação ao seu sistema de mediações constitutivo. Nesse sentido, afirma Mészáros,

o poder do Estado não tem sua origem nele mesmo, nem é ele o depositário das determinações individuais em que se apoiam suas reivindicações à legitimidade. Seus componentes institucionais – desde as instituições cultural-ideológicas até o judiciário e os vários aparatos repressivos – não podem ser por si sós responsáveis pelo enorme poder que o Estado efetivamente exerce (embora ele o faça). Também não podem explicar o periódico colapso repentino do poder do Estado e sua subsequente reconstituição, às vezes sob forma significativamente alterada. [...] O poder do Estado só pode ser mantido enquanto – e apenas até o ponto em que – seu relacionamento simbiótico com as estruturas do poder material da “sociedade civil” permanecer historicamente viável. (Ibid., idem)

Mészáros explica que, com esses elementos e características, o capital vai se desenvolvendo, num movimento de produção e auto-reprodução, em meio às suas inúmeras contradições, na dinâmica antitética entre tendências e contratendências, num processo de *ascendência histórica* por sobre o globo terrestre até chegar a um estágio como o atual, em que “a *disjunção radical* entre a produção genuína e auto-reprodução do capital não é mais uma possibilidade remota, mas uma cruel realidade, com consequências devastadoras para o futuro” (Ibid., p. 300). Isto significa que os limites imanentes ao próprio capital, nesse momento, deixam de servir como meros freios ao desenvolvimento do sistema e se tornam “um desafio direto à sobrevivência da humanidade” (Ibid., idem). É quando se inicia um quadro de *crise estrutural* e surge a possibilidade de o sistema sociometabólico ser transformado.

---

<sup>102</sup> Essas funções são desempenhadas por indivíduos cuja atuação, mesmo se dando no interior do Estado, é identificada por Mészáros como sendo a de *personificações do capital* – “não são *menos* ‘personificações do capital’ que os ‘capitães da indústria’; apenas o são de uma maneira *diferente*” (Ibid., p. 499).

O conceito de *crise estrutural* é chave dentro da obra de Mészáros. Em *O poder da ideologia* esse conceito se reveste de um significado que retoma reflexões feitas em momentos anteriores<sup>103</sup> e anuncia o desenvolvimento argumentativo que ganhará em obras futuras. A reflexão de Mészáros está ancorada em uma leitura específica de Marx, na qual já aparecem os elementos de uma teoria que considera que as forças produtivas se convertem em *forças destrutivas* no interior da formação social vigente. Assim, a passagem citada de *A ideologia alemã* é bastante ilustrativa a esse respeito:

No desenvolvimento das forças produtivas, chega um estágio em que surgem forças produtivas e meios de troca que, com as relações existentes, só causam malefícios, e não são mais *forças produtivas*, e sim *destrutivas*. [...] Estas forças produtivas recebem, sob o sistema da propriedade privada, um *desenvolvimento unilateral* e, para a maioria, tornam-se *forças destrutivas*. Assim, a situação chegou a tal ponto que os indivíduos devem se apropriar da totalidade das forças produtivas existentes, não apenas para conquistar a atividade autônoma, mas também para *simplesmente salvar a própria existência*. (Marx e Engels, apud Mészáros, 2004, p. 90)

Nesse contexto – em que anuncia temas que serão amplamente desenvolvidos em *Para além do capital* –, Mészáros estabelece uma ligação entre a crise estrutural enquanto produção destrutiva do capital e a formação e o desenvolvimento do *complexo militar-industrial*. Aqui, a influência de Rosa Luxemburgo se mostra mais uma vez decisiva, na medida em que a líder comunista alemã já verificava, em fins do século XIX, a íntima relação do militarismo com o desenvolvimento do

---

<sup>103</sup> Nesse sentido, Mészáros fala em *crise estrutural no plural* – ou seja, *crises estruturais* –, o que parece estar coerente com suas reflexões desenvolvidas nos anos 1980, como por exemplo no ensaio mencionado de 1982, *Política radical e transição para o socialismo*, onde o filósofo afirma que “tal transferência de poder político, juntamente com a sua íntima ligação com a própria estrutura sócio-econômica, só é possível *em tempos de grandes crises estruturais* [grifo nosso]: quando, eis o ponto, as premissas tradicionais do metabolismo sócio-econômico dominante não só *podem*, mas *precisam* ser questionadas” (1982, p. 123-4).

capitalismo. A passagem destacada pelo filósofo húngaro, retirada de *Reforma ou revolução*, é significativa a esse respeito:

Como resultado do desenvolvimento da economia mundial e do agravamento e da generalização da competição no mercado mundial, o *militarismo* e a política de grandes armadas se tornaram, como instrumentos da *política mundial*, um fator decisivo na vida interna e externa dos grandes Estados. Se é verdade que a política mundial e o militarismo representam uma tendência crescente na presente fase do capitalismo, então a democracia burguesa, pela lógica, caminha em uma linha decrescente<sup>104</sup>. (Luxemburgo, apud Mészáros, *Ibid.*, p. 390)

---

<sup>104</sup> Ainda da mesma obra de Luxemburgo, uma outra passagem nos parece bastante significativa a respeito da compreensão da autora sobre a visceral relação entre o militarismo e o desenvolvimento capitalista: “Hoje, para ela [isto é, para a classe capitalista], o militarismo tornou-se indispensável de três maneiras: em primeiro lugar, como meio de luta para os interesses concorrentes ‘nacionais’ contra outros grupos nacionais; em segundo, como o tipo de investimento mais importante tanto para o capital financeiro quanto industrial; e, em terceiro, como instrumento de dominação interna de classe diante da população trabalhadora – todos esses sendo interesses que, em si, nada têm em comum com o desenvolvimento da economia mundial capitalista. E o que melhor denuncia esse caráter específico do militarismo atual é, primeiro, seu crescimento geral contínuo em todos os países, por assim dizer, por sua própria propulsão mecânica interna, um fenômeno que ainda era inteiramente desconhecido até poucas décadas; além disso, a inevitabilidade, o fatalismo da própria explosão entre os Estados inicialmente interessados, apesar de ao mesmo tempo o motivo ser completamente indeterminado, assim como o objeto do conflito e todas as demais circunstâncias. O militarismo também transformou-se de motor do desenvolvimento capitalista em doença capitalista” (Luxemburgo, 2011b, p. 34). E, mais adiante, complementa: “o militarismo, que representa um desperdício econômico totalmente absurdo de gigantescas forças produtivas para a sociedade como um todo, que, para a classe trabalhadora, significa um rebaixamento de sua escala econômica de vida para fins de escravização social, constitui, para a *classe capitalista*, o tipo de investimento econômico mais brilhante e insubstituível, tanto social quanto politicamente; constitui o melhor suporte de sua dominação de classe. [...] No militarismo, cristalizam-se o poder e a dominação, tanto do Estado capitalista quanto da classe burguesa [...]. A renúncia à luta contra o sistema militar leva, *praticamente*, à negação da luta contra a presente ordem social” (*Ibid.*, p. 96).

Com base nessas coordenadas teóricas, Mészáros relaciona o tema da crise estrutural com os da produção destrutiva, da “lei da taxa de uso decrescente” e do complexo militar-industrial<sup>105</sup>. Nesse sentido, o

---

<sup>105</sup> Aqui, é importante assinalar o seguinte. O fato de a produção do capital tomar a forma de *produção destrutiva*, a partir da afirmação de *forças destrutivas*, não significa que não haja desenvolvimento das *forças produtivas do capital*. A ampla reflexão de Mészáros sobre a relação entre ciência, tecnologia, organização do processo de trabalho e capital em *O poder da ideologia* atesta isso. Sobre a relação entre ciência, tecnologia e capital, por exemplo, o filósofo húngaro afirma que “o grande dilema da ciência moderna é que seu desenvolvimento esteve sempre ligado ao *dinamismo contraditório* do próprio capital. Além disso, a impossibilidade de separar a ciência e a tecnologia modernas deste perverso dinamismo está destinada a permanecer conosco enquanto não for realizada uma tentativa consciente e socialmente viável para produzir e manter a necessária separação. [...] A articulação histórica da ciência e da tecnologia, o modo como elas moldam nossas vidas hoje em dia, é *totalmente ininteligível* sem o reconhecimento de sua profunda inserção nas determinações socioeconômicas do capital, tanto na escala temporal quanto em relação às estruturas contemporâneas dominantes. Sem querer negar a dialética das interações recíprocas e a inevitável realimentação, o fato é que, no relacionamento entre a ciência e a tecnologia, por um lado, e os determinantes socioeconômicos – como papel estruturalmente dominante do valor de troca -, por outro, o *übergreifendes Moment* são estes últimos” (2004, p. 266-7, 269). Sobre a relação entre organização e gestão do processo de trabalho e capital, basta ver as críticas de Mészáros a F. W. Taylor e à sua “utopia administrativa”, que aparecem em diversos momentos do livro. Por exemplo, quando Mészáros afirma que “Taylor [...] colocava tudo de cabeça para baixo para encontrar uma justificativa conveniente (e uma racionalização ideológica) para o modo estabelecido de controle dos operários na estrutura da empresa capitalista ‘cientificamente administrada’” (Ibid., p. 120). E, por fim, sobre a *educação* – o outro fator que concorre para o desenvolvimento da força produtiva do trabalho -, Mészáros já havia explicado, em *A teoria da alienação em Marx*, como ela é empregada pelo capital a fim de formar os quadros econômicos e políticos requeridos pelo sistema. De tudo o que dissemos aqui, o que importa ser ressaltado é que, no contexto da crise estrutural do capital, o desenvolvimento das forças produtivas continua ocorrendo, mas ele é um processo subordinado à *produção destrutiva*, que se torna o *übergreifendes Moment* da dinâmica sociometabólica do capital. Sobre, por exemplo, a determinação da ciência pelas exigências da produção destrutiva, a seguinte passagem de Mészáros é bastante ilustrativa: “os fatos ocorridos nas últimas décadas do desenvolvimento real contam uma história muito desanimadora sobre a situação da ciência na sociedade contemporânea, apesar da enorme quantidade de recursos destinados

filósofo húngaro afirma que a tendência capitalista para a superprodução é inseparável da lei da taxa de uso decrescente. Assim, no processo de superprodução do capital, “a taxa de uso decrescente abre novas possibilidades para a expansão capitalista, ela adquire um papel muito especial no processo de realização do capitalismo ‘avançado’” (Ibid., p. 295-6).

Mészáros diz que a taxa de uso decrescente age como *meio* para “realizar a requerida reprodução em uma escala *maior*, enquanto detém artificialmente a tendência a ampliar o próprio círculo consumidor” (Ibid., p. 296). Nesse contexto, o objetivo supremo do capital passa a ser o de assegurar a sua própria expansão *máxima* juntamente com uma *mínima* taxa de uso a fim de garantir a *continuidade* da reprodução ampliada. É nesse contexto que se revela o papel do complexo militar-industrial. Diz o filósofo nesse sentido:

O agente disposto e capaz de resolver o dilema de como combinar a máxima expansão possível com a mínima taxa de uso se apresentou para o capital sob a forma do complexo militar-industrial, depois de várias tentativas fracassadas de resolver o problema da superprodução após a crise econômica mundial de 1929-33. Embora os

---

à ciência e à tecnologia no quadro das estruturas socioeconômicas dominantes. As somas envolvidas são direta ou indiretamente controladas pelo complexo militar-industrial em uma extensão quase inacreditável, ao mesmo tempo que as ideologias de legitimação e racionalização continuam a elogiar o ‘feroz espírito de independência’ e a ‘autonomia operacional’ da pesquisa científica sob o ‘sistema de livre empresa’. Entretanto, como mais de 70% de toda a pesquisa científica dos Estados Unidos é controlada pelo complexo militar-industrial, e na Grã-Bretanha o dado equivalente corresponde a mais de 50%, sendo crescente em ambos os países, pergunta-se de quem são a liberdade e a autonomia a que estão se referindo quando louvam os arranjos estabelecidos, que são – é claro – os melhores possíveis nos limites das referidas estruturas. [...] Nos países capitalistas avançados, todos os ramos da ciência e da tecnologia são levados a funcionar em auxílio aos objetivos das poderosas estruturas econômicas e político-organizacionais. As linhas tradicionais de demarcação entre ‘ciência pura’ e ‘ciência aplicada’ – assim como entre os negócios e o universo cada vez mais desdenhado da ‘academia’ – são radicalmente retraçadas para adequar todas as formas de produção intelectual às necessidades do complexo militar-industrial” (Ibid., p. 285, 287). Sobre tais pontos, a argumentação de Mészáros é extensa e detalhada, especialmente na primeira e na segunda partes de *O poder da ideologia*.

primeiros passos para solucionar o problema da superprodução pela produção militarista já tivessem sido dados antes da Primeira Guerra Mundial, sua adoção *geral* só ocorreu após a Segunda Guerra. (Ibid., idem)

E prossegue:

A grande inovação do complexo militar-industrial para o desenvolvimento capitalista foi eliminar a distinção literalmente vital entre *consumo* e *destruição*. Esta mudança pôde ocorrer porque consumo e destruição são *equivalentes funcionais* do ponto de vista perverso do “*processo de realização*” capitalista: a única coisa em que o capital está realmente interessado. Desse modo, a questão do que prevaleceria, se o consumo normal – isto é, o consumo humano de *valores de uso* correspondentes às necessidades – ou o “*consumo*” *por meio da destruição*, é decidida a partir da comparação adequada de um ou outro para satisfazer às exigências gerais da auto-reprodução do capital sob as novas circunstâncias. (Ibid., idem)

Tal inovação, conclui Mészáros, que consiste em eliminar a diferença entre consumo e destruição, “ofereceu uma solução radical para uma contradição inerente ao valor autopostulado em todas as suas formas” (Ibid., idem), mesmo que tal contradição só tenha atingido sua expressão máxima no contexto histórico contemporâneo. É um novo tipo de rearranjo da *produção* que se afirma sobre o metabolismo social humano, atendendo às exigências do atual estágio de desenvolvimento do capital. Nesse estágio, “o *produtor-comprador-consumidor* miticamente fundido é nada menos do que a própria ‘nação’” (Ibid., p. 298). Assim, prossegue o filósofo, num processo realizado em fina sintonia com o Estado capitalista,

somente a “nação” poderia satisfazer a dupla exigência de fornecer, por um lado, uma *bolsa inesgotável* (durante algum tempo) para tornar possível a auto-reprodução ampliada do capital e, por outro, um *buraco sem fundo* para engolir todo o desperdício resultante. Na verdade, o

desperdício e a destruição dos ativos produtivos têm sido associados às práticas capitalistas já há muito tempo. Manifestaram-se, no passado, sobretudo pela destruição periódica do capital superproduzido nas épocas de grandes dificuldades econômicas. Entretanto, a inovação do capitalismo “avançado” e de seu complexo militar-industrial é que agora a prática anterior – o fornecimento para as exigências excepcionais e emergenciais das crises – é *generalizada* e se transforma no *modelo da normalidade* para a vida cotidiana de todo o sistema orientado à *produção para a destruição* como fato natural, em conformidade com a taxa de uso decrescente tendendo à *taxa zero*. Essa nova normalidade do sistema capitalista permite que ele desloque (mas, evidentemente, não elimine) a contradição fundamental do capital desenvolvido: a superprodução. Graças à capacidade do complexo militar-industrial de *impor* suas necessidades à sociedade, a velha ilusão da economia política burguesa – a pretensa identidade da *oferta* e da *procura* – é manipuladamente realizada, por algum tempo, dentro de sua estrutura. (Ibid., p. 299)

Esse processo se desdobra em uma nova forma de *imperialismo*, que passaria a um estágio superior em relação às suas etapas passadas. Nesse contexto, afirma Mészáros, o pós-Segunda-Guerra viu surgir uma situação em que os Estados Unidos se tornaram o poder hegemônico sem rival no Ocidente, sendo esse poder concentrado em um único Estado-nação uma característica definidora da nova etapa do imperialismo. Como comenta o filósofo, “em termos práticos, isso significava a abertura dos impérios britânico e francês para o ‘comércio normal’ e a substituição do anacrônico sistema, prevalecente antes da guerra, de domínio político-militar direto nas colônias pelas práticas exploradoras muito mais sofisticadas e eficientes do neocolonialismo” (Ibid., p. 141). Com o surgimento dessa nova situação, o chamado “Terceiro Mundo” não logrou atingir a sua autodeterminação econômica. Ao contrário, diz Mészáros: “o novo sistema de ‘comércio

normal' operava dentro do quadro de dependência estrutural e 'troca desigual'<sup>106</sup> (Ibid., p. 141).

É impossível, dentro de um trabalho limitado como este, apresentar em sua plenitude um tema denso como o do imperialismo e a relação entre centro e periferia do sistema do capital no pensamento de Mészáros. Teremos que nos limitar, portanto, a destacar certos pontos. Talvez o principal deles seja o que diz respeito à questão da "taxa diferencial de exploração" verificada entre as várias partes da totalidade do sistema do capital.

Segundo o filósofo húngaro, o sistema do capital global pode extrair grandes benefícios – econômicos e políticos - da taxa diferencial de exploração, "tanto nos centros metropolitanos como nos territórios sob controle imperialista (ou estruturalmente dependentes)" (Ibid., p. 424). As consequências deletérias desse processo, no que se refere à aproximação e a articulação da classe trabalhadora internacional, segundo Mészáros, são as seguintes:

Graças à eficácia da taxa diferencial de exploração, os trabalhadores têm sido colocados uns contra os outros dentro de cada país, separados uns dos outros por meio de poderosos incentivos materiais discriminatórios, o que reforça o controle do capital sobre eles. Além disso, havia sempre a promessa de recompensas adicionais à custa de um "inimigo externo", que poderia unir temporariamente, em períodos de crise extrema, as classes trabalhadoras nacionais, em geral profundamente divididas. Foi isso que fez Rosa Luxemburgo gritar de angústia e pesar durante a Primeira Guerra Mundial, lamentando o total fracasso da solidariedade da classe trabalhadora internacional: "os dividendos estão subindo, os proletários caindo"<sup>107</sup>. Estavam caindo

---

<sup>106</sup> É importante assinalar que Mészáros utiliza as categorias de *superlucro* (Ibid., p. 421), *superexploração* (Ibid., p. 86, 425 e 436) e *desenvolvimento dependente* (Ibid., p. 431) para pensar o desenvolvimento histórico das relações imperialistas e a relação entre centro e periferia do sistema do capital. Infelizmente, não é possível nos alongarmos aqui sobre esses conceitos.

<sup>107</sup> A referência de Mészáros, aqui, é o famoso texto de Rosa Luxemburgo intitulado *A crise da social-democracia*, também conhecido como *Brochura Junius*. Nesse texto, escrito na prisão, a dirigente comunista lamenta, entre outras coisas, a guerra como evento provocado pelo desenvolvimento do capital,



como resultado da pronta participação de outros proletários. (Ibid., p. 425)

Mais à frente, Mészáros complementa essa explicação, dizendo que a taxa diferencial de exploração ocorre não somente entre países diferentes ocupando posições distintas na relação centro-periferia do sistema do capital, mas também *dentro* dos próprios países dominantes.

Com esses conceitos em mente, pode-se melhor compreender a teorização de cunho político-estratégico elaborada pelo filósofo húngaro, isto é, os elementos estabelecidos em *O poder da ideologia* acerca do tema da *transição socialista*. Esta, em verdade, se define pela necessidade de uma reestruturação radical da ordem social, que não pode ser concebida como um acontecimento repentino e irreversível, mas como um “*processo* auto-renovador, mantido por um período histórico tão longo quanto persistir sua necessidade em relação a *determinadas* tarefas e a adversários ideológicos bem identificados” (2004, p. 307).

Essa reestruturação radical exige, por certo, a total eliminação do capital como modo de controle sociometabólico, “tanto das microestruturas em cujo interior as práticas produtivas e distributivas da sociedade são realizadas, quanto do modo como estão articuladas em um todo coerente” (Ibid., p. 516). O sentido desse processo se orienta pela emergência da *auto-atividade conscientemente planejada*, por meio da

---

que coloca frente a frente, como adversários mortais, os trabalhadores de diferentes países. É nesse texto também que Luxemburgo lança a famosa divisa: *socialismo ou barbárie*. A referida passagem se encaixa na argumentação de Mészáros: “Friedrich Engels disse uma vez: a sociedade burguesa encontra-se perante um dilema – ou passagem ao socialismo ou regressão à barbárie. O que significa ‘regressão à barbárie’ no nível da atual civilização europeia? [...] Esta guerra mundial é uma regressão à barbárie. O trunfo do imperialismo leva ao aniquilamento da civilização – ocasionalmente, enquanto durar uma guerra moderna, e definitivamente, se o período das guerras mundiais que está começando continuar sem obstáculos até suas últimas consequências. [...] O futuro da civilização e da humanidade depende de o proletariado jogar sua espada revolucionária na balança, com viril determinação. Nesta guerra o imperialismo venceu. Sua espada ensanguentada pelo genocídio fez pender brutalmente o prato da balança para o abismo da desolação e da ignomínia. Toda a desolação e toda a ignomínia só podem ser contrabalançadas se aprendermos com a guerra, e na guerra, de que modo o proletariado desiste do papel de servo nas mãos das classes dominantes e recupera o papel de senhor do próprio destino” (2011c, p. 29).

qual os produtores associados assumem a responsabilidade pela direção da atividade produtiva e reprodutiva humana em todos os seus aspectos<sup>108</sup>. Nesse sentido, afirma Mészáros:

---

<sup>108</sup> Mészáros, por adotar essa perspectiva revolucionária, que exige a ruptura radical com o sistema do capital mediante a constituição das mediações alternativas de luta dos trabalhadores, se diferencia aqui da corrente política que ficou conhecida como *eurocomunismo* – movimento político que propunha a democracia como mediação para o socialismo e que seria, a seus olhos, uma nova versão da social-democracia –, que o filósofo faz questão de criticar. Mandel, em um estudo aprofundado sobre o tema, explica que o desenvolvimento do eurocomunismo esteve ligado à conjunção de vários fatores históricos, entre eles a afirmação do “socialismo num só país”, a teoria e a prática da “frente popular” e a “estratégia do esgotamento” elaborada por Kautsky. A articulação desses (e de outros elementos) produziu a particular “evolução que sofreram os partidos comunistas da Europa ocidental a partir do VII Congresso do Komintern e que os conduziu – fora os curtos interregnos de Setembro de 1939 à primavera de 1941 e na época da guerra da Coreia – a praticar uma política de colaboração de classe, sempre mais estreita, com a sua própria burguesia” (1978, p. 45), o que constitui, na visão do estudioso belga, o cerne do eurocomunismo. É importante, nesse contexto, sublinhar em que consistiu a “estratégia do esgotamento” formulada por Kautsky em 1910, em debate contra Rosa Luxemburgo. Como explica Mandel, essa estratégia consistia em que, “em vez de tomar de assalto dum só golpe a fortaleza inimiga, arriscando tudo por tudo e podendo assim perder as aquisições de quarenta anos de progressos parciais e de acumulação de forças, o movimento operário deve começar por cercar essa fortaleza, por minar, por obrigar o adversário a repetidas e custosas sortidas, que se traduzirão noutros tantos reveses. Deve dividir o adversário e provocar uma progressiva erosão da sua vontade de vencer ou até da vontade de lutar. Desse modo, a fortaleza acabará por cair com pouco dispêndio, mas não sem luta” (Ibid., p. 163). Além disso, “deve sublinhar-se que a estratégia do esgotamento inclui, para Kautsky, a passagem à estratégia do assalto e a luta pelo poder, seja quando o inimigo procura suprimir a liberdade de organização do proletariado, seja quando esse mesmo inimigo se encontra a tal ponto enfraquecido que o seu derrube se possa efetuar a baixo preço” (Ibid., p. 191). A estratégia eurocomunista, que tem raízes na “estratégia do esgotamento” de Kautsky, desenvolveu-se, assim, com base nas seguintes premissas/características: “1. É impossível atingir o socialismo nos países industrializados sem o consenso duma larga maioria da população. 2. Com este objetivo, é preciso conservar as instituições parlamentares burguesas, que gozam do manifesto apoio dessa maioria. 3. A natureza dessas instituições é tal que podem ser progressivamente esvaziadas do seu conteúdo particular de classe, isto é, podem deixar de ser os suportes da dominação de classe da burguesia. Isso resultará em particular da contínua extensão da intervenção do

---

Estado na vida econômica, que transfere para o seio do Estado as principais contradições da sociedade e *o torna um campo que pode ser disputado* [grifo nosso], quando não pela burguesia e o proletariado, pelo menos pelos monopólios, dum lado, e a ‘união de forças progressistas’, do outro. 4. É preciso evitar a todo o custo um confronto direto entre a burguesia no seu conjunto e o proletariado isolado [...]. 5. Através da conquista de maiorias parlamentares significativas (apoiadas pela pressão e a mobilização das massas) o movimento operário pode e deve conquistar *reformas estruturais que transformarão por etapas a natureza do regime capitalista e acabarão por mudar a sua própria natureza* [grifo nosso]. 6. A etapa essencial que defrontamos é a da aliança anti-monopolista, ou a da ‘democracia avançada’, que, enfraquecendo primeiro e abolindo depois o poder dos monopólios, dará um golpe decisivo no capitalismo e permitirá que aumente qualitativamente o peso e o poder das massas laboriosas na sociedade através de *diversos mecanismos de democratização da vida econômica e da participação dessas massas na gestão do Estado* [grifo nosso]. A aliança anti-monopolista deve incluir, além da classe operária e da massa dos empregados [...] uma boa parte do campesinato e parte considerável da pequena e da média burguesia a fim de isolar os grandes monopólios” (Ibid., p. 162). A síntese de toda essa concepção reside na “ilusão dum aparelho de Estado ‘neutro’, que gentilmente se submete à opinião da maioria dos eleitores, se deixa gradualmente democratizar, se transforma, sem luta, de instrumento de defesa da propriedade privada e de exploração capitalista, num instrumento de supressão da propriedade privada e a abolição do capitalismo” (Ibid., p. 243). Vale a pena salientar que essa estratégia ganhou adeptos na América Latina e no Brasil – aqui, entre outros, por meio das formulações de Carlos Nelson Coutinho, que, baseando-se nas ideias de Enrico Berlinguer (secretário-geral do Partido Comunista Italiano) a respeito da democracia como “valor historicamente universal”, sustentou que “se há por sua vez algo de universal nas reflexões teóricas e na prática política do que é hoje chamado de eurocomunismo, esse algo é precisamente o modo novo – um modo *dialeticamente* novo, não uma novidade metafisicamente concebida como *ruptura absoluta* – de conceber essa relação entre socialismo e democracia” (1979, p. 34). A democracia, a seu ver, não poderia ser “encarada apenas como objetivo tático imediato, mas aparece como o conteúdo estratégico da etapa atual da revolução brasileira” (Ibid., p. 35). Assim, conclui que “a democracia política não é um simples princípio tático: é um valor estratégico permanente, na medida em que é condição tanto para a conquista quanto para a consolidação e aprofundamento dessa nova sociedade” (Ibid., p. 37). Desse modo, crendo na necessidade de “realizar em condições novas as tarefas que a ausência de uma revolução democrático-burguesa deixou abertas em nosso País” (Ibid., p. 42), Coutinho acaba por pregar a exigência de se “democratizar a economia nacional, criando uma situação na qual os frutos do trabalho do povo brasileiro – que se torna cada vez mais produtivo – revertam em favor da grade maioria da

---

população. [...] Concretamente, em nossos dias, a democratização da economia requer a aplicação de um programa econômico antimonopolista, antilatifundiário e antiimperialista; um programa que interessaria a amplas parcelas da população, desde a classe operária e os camponeses até as camadas médias assalariadas e a pequena e média burguesia nacional” (Ibid., p. 43). Essa estratégia, no que tange a sua aplicação no Brasil, em especial pelo Partido dos Trabalhadores, foi bem criticada por Mauro Iasi em alguns de seus trabalhos - ver, por exemplo, Iasi (s/d. a), Iasi (s/d. b), Iasi (2014a) e Iasi (2014b). Em relação ao eurocomunismo original, Mészáros o critica com base nas formulações de Rosa Luxemburgo, em especial *Reforma ou revolução*, dizendo que “Rosa Luxemburgo [...] pôde escrever com total clareza e perspicácia o epitáfio do ‘eurocomunismo’ meio século antes de seu nascimento [...]. Situando a questão do reformismo no contexto dos desenvolvimentos econômicos e político-militares em escala global, Rosa Luxemburgo pintou com assustadora precisão *o retrato do conciliador político do passado e do presente* [grifo nosso]: ‘Ele aconselha o proletariado a rejeitar seu objetivo socialista, para que os liberais mortalmente amedrontados saiam do buraco de rato da reação. Transformando a supressão do movimento operário socialista em condição essencial para a preservação da democracia burguesa, ele prova de uma maneira admirável que esta democracia está em completa contradição com a tendência interna de desenvolvimento da sociedade atual. [...] Transformando a renúncia ao objetivo socialista em condição essencial da ressurreição da democracia burguesa, mostra como é inexata a afirmação de que a democracia burguesa é uma condição indispensável ao movimento socialista e à vitória do socialismo. [...] Devemos concluir que o movimento socialista não está vinculado à democracia burguesa, mas que, ao contrário, o destino da democracia está vinculado ao movimento socialista. Portanto, devemos concluir que a democracia não adquire maiores possibilidades de existência à medida que a classe trabalhadora renuncia à luta por sua emancipação, mas que, ao contrário, a democracia adquire maiores possibilidades de sobrevivência quando o movimento socialista se torna forte o suficiente para lutar contra as consequências reacionárias da política mundial e do repúdio da democracia por parte da burguesia. Quem quiser fortalecer a democracia deve desejar fortalecer, e não debilitar, o movimento socialista. Quem renuncia à luta pelo socialismo renuncia tanto ao movimento operário quanto à democracia.’” (2004, p. 390). E, finalmente, em relação às tendências da estratégia eurocomunista propagadas na América Latina, o filósofo húngaro asseverou: “com grande ironia histórica, pode-se encontrar partidos políticos – outrora radicais – vinculados à perspectiva conciliatória do ‘eurocomunismo’ (que era vazia já em seu ambiente original) também em vários países da América Latina, por mais inacreditável que isso possa parecer, dada a situação social potencialmente explosiva dos países desta região” (Ibid., p. 420).

Esta radical eliminação do capital pelos indivíduos auto-emancipados de sua presente dominação do metabolismo social é o exato conteúdo do projeto socialista. Em oposição ao modo como se exerce o domínio do capital sobre a sociedade, a concepção socialista vislumbra, nas palavras de Marx, “um *plano geral de indivíduos livremente associados*”, partindo do seu reconhecimento de que “o relacionamento universal moderno não pode ser controlado pelos indivíduos, a menos que seja controlado por todos”. É o que se quer dizer com a proposta de “*transformação do trabalho em auto-atividade*”, o que se subordina à premissa material de se reobter o controle sobre a divisão social do trabalho (em vez de se estar sujeito aos seus ditames), e o que torna os instrumentos de produção, em um sentido *substantivo*, e não apenas juridicamente, “sujeitos a cada *indivíduo e propriedade de todos*”. (Ibid., p. 516)

Ressalte-se que a questão do *controle social* vem aqui à tona, de modo consequente, conforme a teorização precedente, na qual o capital é concebido como produto da alienação que, por meio de um certo conjunto de mediações, especificamente arrançadas, exerce seu domínio fetichista e estruturalmente hierárquico sobre o sociometabolismo humano. A mediação das relações socioreprodutivas humanas pelo capital impede aos homens, justamente, a auto-mediação (ou auto-atividade), isto é, o controle conscientemente planejado sobre as diversas esferas da atividade produtiva e reprodutiva humana. Assim, assinala o filósofo húngaro:

Este é o significado radical de toda a estratégia socialista formulada por Marx, preocupada em alterar “do topo à base as condições de existência industrial e política, e, conseqüentemente, toda a maneira de ser dos produtores associados”. É claro que sua implementação só é possível utilizando-se estratégias historicamente mutáveis que levem em conta os passos mediatórios específicos exigidos para o processo de reestruturação. Isto implica não somente o reconhecimento realista e um controle flexível das

restrições materiais, políticas e cultural-ideológicas encontradas, mas também a firme recusa de abandonar os objetivos fundamentais. (Ibid., p. 523-4)

A eliminação do capital como controlador da atividade produtiva humana e a afirmação das novas mediações alternativas que permitem a realização da livre associação de produtores é o que possibilita a efetivação daquilo que Mészáros chama de *igualdade real*, que supera a mera *igualdade formal* do capital, um tema já formulado e teorizado por Babeuf e Buonarroti no tempo da Revolução Francesa e retomado por Marx na *Crítica ao Programa de Gotha*: “A *igualdade das dores e dos prazeres*, não das *coisas consumíveis* e das *tarefas dos trabalhadores*”<sup>109</sup> (Buonarroti, apud Mészáros, Ibid, p. 463). Esta foi, nas palavras do filósofo húngaro,

uma formulação realmente brilhante, surgindo do meio da luta com a “viabilidade prática” de sua verdade e clareza. Não é de surpreender, portanto, que quase *oito décadas* após a conspiração e a execução de Babeuf, em 1875, quando Marx escreveu sua *Crítica ao Programa de Gotha*, apontando nela também as importantes diferenças entre os princípios orientadores das fases alta e baixa de uma sociedade comunista possível, ele tenha adotado exatamente os mesmos critérios que

---

<sup>109</sup> Claro está, pela argumentação desenvolvida até aqui, que Mészáros descarta a *via parlamentar e legislativa* como mediação para se realizar a transição socialista. Uma referência a Rosa Luxemburgo é bastante ilustrativa, nesse contexto, de sua posição sobre o assunto. Diz a célebre dirigente comunista: “o que distingue a sociedade burguesa das outras sociedades de classe – da sociedade antiga e da ordem social da Idade Média – [é] precisamente o fato de que a dominação de classe não repousa sobre ‘direitos adquiridos’, mas sobre *relações econômicas reais*; o fato de o trabalho assalariado *não ser uma relação jurídica*, mas uma *relação puramente econômica*. Em nosso sistema jurídico não há uma única fórmula legal que imponha a atual dominação de classe. [Assim,] como a escravidão assalariada pode ser suprimida pela ‘via legislativa’ se a escravidão assalariada não está expressa nas leis? Bernstein, que quer abolir o capitalismo pela reforma legislativa, encontra-se na mesma situação do policial russo de Uspenski, que diz ‘Rapidamente, agarrei o velhaco pelo colarinho! Mas o que vejo? O maldito não possui colarinho!’. É esse, exatamente, o problema de Bernstein” (Luxemburgo, apud Mészáros, Ibid, p. 391).

acabamos de examinar para a regulação da produção e da distribuição na fase alta<sup>110</sup>. Seria difícil apresentar com maior precisão as diferenças radicais entre a ordem mundial correspondente ao ponto de vista do capital daquela da humanidade emancipada, diferenças que, pela primeira vez na história, tornaram-se visíveis durante as insurreições revolucionárias a partir do ponto de vista do trabalho (Ibid., idem).

Mas esse empreendimento radical só pode esperar ter sucesso se as práticas questionadoras radicais da ordem do capital forem levadas a cabo com base no mais consequente *internacionalismo* da classe trabalhadora. Um internacionalismo que, levada em conta as situações dos países periféricos no sistema do capital, não pode deixar de guardar em si certas reivindicações legítimas de cunho *nacionalista*. Na verdade, diz Mészáros, não se trata de opor nacionalismo e internacionalismo, mas definir em termos concretos e estratégicos “*que tipo de nacionalismo e internacionalismo podem – em conjunto - fazer avançar a causa da emancipação socialista*” (Ibid., p. 440-1). O filósofo húngaro preconiza, aqui, uma articulação dialética entre internacionalismo e nacionalismo (tomando em consideração a posição de certos países subordinados ao imperialismo atual) orientados pelo objetivo da revolução socialista<sup>111</sup>.

---

<sup>110</sup> Mészáros está pensando aqui na seguinte passagem da *Crítica do Programa de Gotha*: “Numa fase superior da sociedade comunista, quando tiver sido eliminada a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, a oposição entre trabalho intelectual e manual; quando o trabalho tiver deixado de ser mero meio de vida e tiver se tornado a primeira necessidade vital; quando, juntamente com o desenvolvimento multifacetado dos indivíduos, suas forças produtivas também tiverem crescido e todas as fontes da riqueza coletiva jorrarem em abundância, apenas então o estreito horizonte jurídico burguês poderá ser plenamente superado e a sociedade poderá escrever em sua bandeira: ‘De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades’” (Marx, 2012, p. 31-2)

<sup>111</sup> Partindo de tais premissas, Mészáros ainda estabelece reflexões interessantes e que são dignas de serem ressaltadas a respeito da estratégia socialista a ser adotada na periferia do sistema: “No ‘Terceiro Mundo’, aqueles que arcam com as consequências do sistema global de hierarquias e dependências do capital têm um interesse muito mais direto nesta questão [da relação entre nacionalismo e internacionalismo] do que seus semelhantes nos países capitalistas avançados. São forçados a lutar pela verdadeira emancipação *nacional* – em contraste com

---

as disposições político-formais vazias dos arranjos ‘pós-coloniais’, que deixam intactas as estruturas de dominação estabelecidas – sempre que levantam a questão da emancipação *econômica*. Entretanto, é muito difícil questionar as relações de poder substantivas dos arranjos ‘pós-coloniais’, tanto em termos políticos como ideológico-culturais. [...] A dialética de suas inter-relações torna impossível dar conteúdo à exigência de internacionalismo socialista sem cuidar das necessidades vitais das classes trabalhadoras nacionais; e, vice-versa, a busca de objetivos nacionalistas à custa de outros povos pode apenas gerar antagonismos (em última análise, autodestrutivos), ainda que seus resultados imediatos sejam favoráveis às forças que embarcam em tais aventuras” (Ibid., idem). E usando as palavras do historiador filipino Renato Constantino, que desenvolve uma reflexão concernente às condições concretas de seu país natal, Mészáros assinala: “há filipinos que acreditam dever fazer uma escolha entre nacionalismo e internacionalismo, ou que um deva ser subordinado ao outro. É necessário conhecer a conexão correta entre os dois. O internacionalismo é um sentimento de afinidade para com os povos do mundo, não para com seus líderes ou governos. O nacionalismo é a consciência que os filipinos têm de seus próprios interesses. Para alguém ser um bom nacionalista, deve compartilhar os objetivos dos outros povos por uma vida melhor, tornando-se de fato um *verdadeiro internacionalista*. Mas, antes de poder ser um bom internacionalista, deve-se primeiro ser nacionalista, levando em consideração o bem-estar de seu próprio povo antes de ajudar outros – no entanto, deve-se estar sempre consciente de que os objetivos maiores de todo um povo *excluem a exploração dos outros*. Isto é, o conteúdo internacionalista do nacionalismo repousa no *aspecto igualitário da fraternidade mundial*, e o conteúdo nacionalista do internacionalismo repousa no conceito da *soberania nacional* no presente sistema de Estados do mundo e em sua defesa contra investidas imperialistas” (Ibid., p. 440). Finalmente, a posição do filósofo húngaro é melhor esclarecida no ensaio *Outro mundo é possível e necessário*, escrito entre agosto de 2003 e fevereiro de 2004. Aí, a argumentação de Mészáros se aprofunda no sentido de aproximar dialeticamente as questões do nacionalismo e do internacionalismo numa teoria da transição concretamente formulada para a superação do sistema do capital. Mészáros explica que esse sistema foi obrigado, no seu processo de vir-a-ser, a *impor* “a posição altamente privilegiada do punhado de nações preparadas para o imperialismo e, ao mesmo tempo, teve de impor, com todos os meios disponíveis, inclusive os mais violentos ‘sistematicamente inventados’, uma condição de subordinação a todas as outras nações. Essa forma de articular a ordem internacional prevaleceu não somente contra nações menores, mas até quando os países dominados tinham populações incomparavelmente maiores do que seus opressores estrangeiros, como foi o caso da Índia sob o Império Britânico. Com relação às nações colonizadas, suas condições de dependência econômica e política eram impostas de modo implacável pelas potências imperialistas, graças também à



---

cumplicidade subserviente das classes dominantes nativas. Portanto, as mudanças pós-coloniais não tiveram nenhuma dificuldade em reproduzir, em todas as relações substantivas, os modos anteriores de dominação, ainda que formalmente modificada, mantendo, até o presente, o sistema há muito estabelecido de dominação estrutural e dependência” (Ibid., p. 23). É justamente esse quadro de dominação estrutural hierárquica entre os Estados contemporâneos que não permite que os socialistas releguem o problema da *questão nacional* a um segundo plano. Nesse sentido, como devem agir os revolucionários na sua luta pela transformação radical da atual ordem sociometabólica dominada pelo capital? O autor de *O poder da ideologia* defende, aqui, mais uma vez, que um certo *nacionalismo defensivo* pode e deve ser articulado com uma postura de *internacionalismo ofensivo* no movimento de crítica contra o sistema, e busca inspiração em Lenin para a fundamentação de sua tese. Refletindo exatamente sobre a questão do direito das nações mais débeis em suprimir a sua condição de subordinação e vulnerabilidade em relação às mais fortes, Mészáros argumenta que “Lenin sempre defendeu o direito das várias nacionalidades à completa autonomia ‘até o ponto da secessão’, ao passo que Stalin as reduziu a nada mais do que ‘regiões de fronteira’, a serem mantidas a qualquer custo na mais estrita subordinação, em nome dos interesses da Rússia. Por isso, Lenin o condenou em termos bem claros, insistindo que, caso prevalecessem as posições defendidas por Stalin, ‘a liberdade de secessão da união’, pela qual nos justificamos será apenas um pedaço de papel, incapaz de defender os não-russos do assassinato por parte daquele legítimo homem russo, o grande chauvinista russo”. Ele insistiu na gravidade dos danos causados pelas políticas adotadas e nomeou claramente os culpados: ‘A responsabilidade política por tudo isso deve, evidentemente, ser lançada sobre Stalin e Dzerjinski’. Lenin jamais deixou de enfatizar a importância da completa – não apenas formal, mas substantiva – igualdade de todos os grupos nacionais. Insistiu repetidamente na seriedade das violações da solidariedade proletária internacional, tendo também reiterado o ponto de vista marxiano sobre a necessidade de tornar ‘desigual a igualdade’ em favor daqueles que estavam em desvantagem e oprimidos” (Ibid., p. 24). Mészáros endossa, pois, plenamente a posição de Lenin quanto ao nacionalismo defensivo e, em seguida, fazendo referência também às formulações de Marx sobre a “classe com cadeias radicais”, afirma que essa postura deve ser complementada com o *internacionalismo positivo*, sem o qual a superação do capital se torna impraticável. Finalmente, ainda pensando a questão da estratégia na periferia do sistema do capital, Mészáros, em consonância com sua reflexão anterior, afirma que “dadas as condições da exploração neocolonial, do desenvolvimento desigual e das taxas diferenciais de exploração, é impossível a formulação de uma estratégia uniforme [para o centro e para a periferia do sistema]. [...] No entanto, sejam quais forem as circunstâncias políticas e o grau relativo de desenvolvimento socioeconômico dos países envolvidos, a condição do sucesso

O internacionalismo, por sua vez, só pode se estabelecer se estiver baseado na mais ampla e irrestrita *solidariedade* da classe trabalhadora, que, assim como o internacionalismo, não é considerado como um “ideal abstrato”, mas como o produto de “uma base material que as sustenta [as forças do internacionalismo e da solidariedade] de modo duradouro” (Ibid., p. 452). A respeito do entrelaçamento dessas categorias, Mészáros explica que a *potencial* identidade de valores e objetivos estratégicos da classe trabalhadora internacional só pode se converter em *realidade* num contexto propício, no qual “o sentimento de reciprocidade exigido para a promoção da solidariedade internacional duradoura e praticamente viável se origina *da experiência compartilhada de modo significativo por todos os trabalhadores* [grifo nosso], no que diz respeito ao relacionamento do trabalho com o capital” (Ibid., idem).

Essa situação requer duas condições: primeiro, que a própria base material da solidariedade já esteja estruturada (ou em vias de se

---

duradouro é, em toda parte, a exigência objetiva de inserir as estratégias parciais – com suas especificidades mediadoras, em vista da composição de classe das forças que participam da luta e de seus meios disponíveis de ação emancipatória – na confrontação *hegemônica* total entre capital e trabalho. Isto porque capital e trabalho são as *únicas* classes na sociedade contemporânea cujo ser social pode constituir a base de sistemas reprodutivos alternativos, globalmente viáveis” (Ibid., p. 525). O filósofo húngaro conclui seu raciocínio dizendo que “nas últimas seis décadas, foi Mao Tsé-tung quem nos ofereceu o exemplo historicamente mais significativo de análise teórica e estratégia prática a esse respeito. [...] Embora salientasse, em contraposição à então preponderante linha sectária do partido, a importância fundamental de se basear a luta revolucionária na força elementar do campesinato que estava despertando (e que, em sua opinião, nenhum poder sobre a terra poderia subjugar), não hesitou em vincular esta visão profética à afirmação estratégica igualmente penetrante de que ‘a principal força em nossa revolução é o *proletariado internacional*’. Como Mao Tsé-tung percebeu claramente, as especificidades sociológicas do contexto sócio-histórico dado, não importa quão monumentais fossem em proporção, não poderiam alterar radicalmente o antagonismo hegemônico entre capital e trabalho em termos históricos globais, ainda que exigissem uma avaliação muito realista das formas e dos instrumentos de mediação – anteriormente imprevistos mas, nas novas circunstâncias emergentes, singularmente apropriados – para a realização dos objetivos escolhidos. Era impossível *generalizar* o modo camponês de produção, mesmo em seu aspecto mais dinâmico, como uma *alternativa global* para o sistema capitalista dominante. É esta condição de poder ou não poder ser generalizada que em última instância decide a questão a favor ou contra as aspirações emancipatórias” (Ibid., p. 525-6).

estruturar), em razão da própria articulação global do capital, de um modo em que a *reciprocidade* se torne eficaz entre as “estruturas e práticas produtivas e distributivas fundamentais” (Ibid., idem); e, segundo, que o “estado de coisas prevaemente”, tanto nos países de centro como nos de periferia do sistema do capital, seja “reconhecível como tal pela consciência social”<sup>112</sup> (Ibid., idem).

A constituição da solidariedade internacional é um dos grandes desafios para a classe trabalhadora de nosso tempo. Somente essa solidariedade pode viabilizar o esforço de transcendência positiva da ordem social do capital. Sem a solidariedade internacional, diz Mészáros, “o socialismo é uma contradição em termos” (Ibid., p. 439). Sintetizando sua reflexão sobre o tema, o filósofo húngaro afirma:

A solidariedade internacional não é um imperativo ideológico dirigido a grupos de trabalhadores politicamente alertas. Não pode ser definida simplesmente pelo “trabalho da consciência sobre a consciência”, ainda que a reconstituição apropriada da consciência social seja, evidentemente, parte essencial do processo geral. É a resposta necessária ao desafio objetivo proposto pela articulação e integração globais do capital que, ao longo dos acontecimentos do século XX (particularmente nas últimas décadas), adquiriu uma dimensão transnacional muito efetiva contra a força de trabalho. Ao mesmo tempo, é uma resposta que se tornou não somente necessária, mas também materialmente viável pelas mesmas estruturas materiais da articulação transnacional do capital que – na ausência da solidariedade internacional – podem facilmente e com grande eficácia ser usadas contra os trabalhadores. (Ibid., p. 454)

Mészáros afirma que, mesmo com dificuldades impostas pelo capital à configuração da solidariedade internacional dos trabalhadores, existem algumas possibilidades que podem ser aproveitadas pelas forças políticas revolucionárias. A primeira delas, diz ele, reside no fato de que

---

<sup>112</sup> Para uma compreensão mais detalhada sobre a forma como Mészáros ilustra tais aspectos e condições da base material da solidariedade internacional da classe trabalhadora, ver *O poder da ideologia* (Ibid., p. 452-4).

a “harmonia” internacional das diversas forças do capital está longe de ser algo verdadeiramente consolidado. Ou seja, a explosividade das contradições do capital pode forçar a resposta solidária por parte dos trabalhadores.

O mesmo ocorre nas relações entre Estados, tanto no seu plano interno quanto nas relações de uns com os outros. Tudo isso, é claro, são *potencialidades*, que não podem ser transformadas em *realidade* “sem a articulação da necessária *estrutura organizacional* da solidariedade da classe trabalhadora” (Ibid., p. 458).

### **5.6 A questão da educação em *O poder da ideologia***

O último tema que devemos analisar é o que concerne à educação da classe trabalhadora no seu processo de luta pela superação do sistema do capital. Esse tema está apenas implícito no corpo do texto de 1989, mas aparece com bastante destaque no ensaio *Outro mundo é possível e necessário*, escrito entre agosto de 2003 e fevereiro de 2004, e que apareceu como introdução à segunda edição brasileira de *O poder da ideologia*.

Nesse ensaio podemos verificar a realização de uma síntese das ideias anteriormente expostas no livro de 1989, mas com alguns pontos de desenvolvimento, em especial as questões do planejamento, da sustentabilidade, da participação e da educação. Essas novas ideias são relacionadas com o tema da *ideologia crítica* - a consciência prática necessária para orientar a política radical - e com questões referentes à própria práxis revolucionária socialista em seus múltiplos aspectos. Vejamos como Mészáros concatena sua argumentação.

Um dos pontos nodais da teorização levada a cabo pelo filósofo húngaro nesse ensaio diz respeito ao tema da igualdade substantiva, que deve ser realizado pela processo de transição socialista. Esse conceito diz respeito não à igualdade de coisas consumidas, nem de tarefas ou horas de trabalho realizadas, e sim à *igualdade medida pelas capacidades e carências não alienadas dos indivíduos sociais*. É nisso que deve se basear o projeto alternativo socialista para superar o modo de controle sociometabólico do capital e instaurar uma nova forma qualitativamente diferente de intercâmbio entre os homens e a natureza, no seu processo de produção e reprodução histórica. Leiamos o que afirma Mészáros nesse sentido:

A natureza da nova forma [isto é, a comunidade humana emancipada] pode ser resumida, citando as palavras de Marx, como um sistema baseado em “*um plano geral de indivíduos livremente combinados*”. Isso quer dizer, em termos mais simples, a substituição das cadeias de trabalho impostas pelo capital pelos *elos cooperativos* dos indivíduos e os vários grupos a que eles pertencem. Por meio dessa mudança qualitativa, eles terão condições de estabelecer uma forma superior e potencialmente muito mais produtiva de *coordenação geral* do que a que é viável com base no controle externo autoritário da mão-de-obra no sistema de trabalhos forçados do capital. (Ibid., p. 43-4)

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

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

Mészáros sintetiza assim suas ideias a respeito da questão:

O processo genuíno e viável de planejamento de um novo modo de reprodução sociometabólica se distingue das formas conhecidas de planejamento parcial e superposto por ser firmemente orientado por uma *contabilidade socialista qualitativamente* diferente, em contraste com a fetichista *estreiteza quantificadora* das variedades passadas. É ela que reúne as duas principais dimensões do tempo – o tempo de vida dos indivíduos particulares e as mais vastas determinações temporais de sua sociedade. A *contabilidade socialista* é impensável sem um processo de planejamento em que os objetivos adotados, baseados nas *necessidades dos indivíduos* – em sua grande variedade e potencial dinâmico para ativar completamente as pessoas envolvidas no atendimento de suas próprias necessidades -, *aglutinam-se* num modo viável de ação coletiva. É o que dá significado ao “plano geral de indivíduos livremente combinados”. A questão é em si eminentemente *qualitativa*, porque tanto as *necessidades* dos indivíduos (que são qualitativamente diferentes por sua própria natureza) e as condições para sua realização exigem trocas contínuas (verdadeiramente não conflitantes e, portanto, *mutuamente* modificáveis) entre os indivíduos cooperativamente associados dentro de uma estrutura social completamente adaptável. Os resultados dessas trocas podem ser flexivelmente modificados à luz do reexame racional do resultado das políticas livremente adotadas, em contraste com o “tráfego em mão única”, predeterminado estruturalmente, de todos os sistemas que são comandados de cima. (Ibid., p. 46-7)

Nessa forma alternativa de contabilidade, a troca de *atividades* é que baliza as relações sociais, e não a troca de mercadorias, tal como é praticado no sistema do capital. Mészáros trata aqui, então, de forma dialética e inter-relacionada os temas da igualdade substantiva, sustentabilidade, planejamento, contabilidade e troca socialistas. O

sistema do capital, enquanto modo de controle hierarquicamente estruturado sobre o metabolismo social, incontrolável em si mesmo, destrutivo, perdulário, substantivamente desigual e insustentável, deve ser enfrentado e superado por meio de uma estratégia adequada, onde a produtividade e o consumo sejam organizados não de forma quantitativa e alienada, mas qualitativa e não-alienada; onde as necessidades e capacidades humanas – e não as do capital – estejam na base da estruturação da atividade produtiva, das trocas e da contabilidade, e onde haja, finalmente, a *igualdade de prazeres e trabalhos*, diferentemente da igualdade de tarefas e coisas consumíveis, tal como é vigente na formação social atualmente estabelecida, sob o domínio do capital.

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

Contrariamente a isso, a educação para a superação do sistema do capital que Mészáros propõe é

a *auto-educação* cooperativamente administrada dos produtores livremente associados, inspirada por, e orientada para, a produção e satisfação de suas necessidades genuínas – não há como sair do circuito vicioso da produção de escassez em escala sempre crescente. Na ausência da auto-educação cooperativa de iguais capazes de compreender o significado real de *economia*, tudo continuará à mercê dos interesses investidos na reprodução máxima de *necessidades artificiais*, inseparáveis da perpetuação lucrativa da escassez. [...] A nova concepção de educação não é confinada a um número limitado de anos na vida dos indivíduos, mas, em virtude de suas funções radicalmente alteradas, refere-se à vida inteira. A “auto-educação de iguais” e a “auto-gestão da ordem reprodutiva social” não podem ser

separadas uma da outra. A auto-gestão - pelos indivíduos associados - das funções vitais do processo sociometabólico é um empreendimento *contínuo*, e inevitavelmente *em mudança*. O mesmo se aplica às práticas educacionais, pois são elas que permitem aos indivíduos executar essas funções constantemente redefinidas de acordo com as mudanças requeridas das quais são os agentes ativos. Nesse sentido, a educação é verdadeiramente uma “*educação continuada*”. Não pode ser “vocacional” (o que nas nossas sociedades significa confinar as pessoas em funções utilitárias estritamente predeterminadas, desprovidas de todo poder de decisão), nem “geral” (que deve ensinar aos indivíduos, de forma condescendente, as “técnicas de pensar”) [...]. Em contraste, a “*educação continuada*”, como constituinte necessário dos princípios reguladores socialistas, é inseparável da prática significativa da *autogestão*. É parte fundamental desta última por representar, por um lado, a *fase formativa* na vida dos indivíduos autogeridos, e, por outro, por tornar possível uma realimentação positiva dos indivíduos educacionalmente enriquecidos, com suas necessidades mutantes e equitativamente redefinidas, para a determinação geral dos princípios e objetivos orientadores da sociedade. (Ibid., p. 48-9)

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

Mészáros, portanto, quando fala em educação, tem como horizonte a auto-gestão da ordem reprodutiva social, onde deve imperar a *coordenação horizontal geral* das atividades, base da “nova forma



histórica”. É no interior de tais determinações que o filósofo húngaro insere a prática específica da educação.

O filósofo conclui seu ensaio afirmando as necessidades de: 1) reconstruir a solidariedade entre as forças que lutam pela concretização de uma ordem alternativa; e 2) ativar *o poder da ideologia emancipadora*, pois, na sua visão,

sem esta, as classes trabalhadoras dos países capitalistas avançados não serão capazes de se tornar “conscientes de seus interesses”, muito menos de “lutar por eles” – em solidariedade e espírito de efetiva cooperação com as classes trabalhadoras das “outras” partes do único mundo real – até uma conclusão positiva. (Ibid., p. 54)

Como fica claro pelo que acima foi exposto, a formação dessa *ideologia emancipadora* é uma das tarefas precípuas da “auto-educação permanente dos iguais”. Em *O poder da ideologia*, temos, de fato, uma síntese complexa das formulações mézsárianas estabelecidas em publicações anteriores e uma teoria bastante bem acabada sobre o capital, a transição socialista e a educação. Esses temas serão ainda mais enriquecidos quando da redação de *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*.

**6 CONSIDERAÇÕES SOBRE A FORMA PECULIAR DE  
LEITURA DE MARX POR MÉSZÁROS**

*A relação com Marx é a verdadeira pedra de toque de todo intelectual que leva a sério o esclarecimento de sua própria concepção de mundo e do desenvolvimento social, particularmente a situação atual, a sua inserção nela e seu posicionamento frente a ela. A seriedade, o escrúpulo e a profundidade que dedica a este problema indicam se e em que medida o intelectual pretende, conscientemente ou não, furtar-se a uma clara tomada de posição em face das lutas históricas contemporâneas.*

Georg Lukács

Antes de passarmos ao estudo de *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*, devemos analisar brevemente duas questões que jogam luzes sobre a forma como Mészáros entende o conceito de capital: a primeira diz respeito ao modo peculiar de leitura de Marx efetuado pelo filósofo húngaro; a segunda, trata do modo como o conceito de alienação permanece presente nas elaborações do “Marx de maturidade”, em especial no livro *O Capital*.

São, portanto, questões de cunho teórico e metodológico importantes. A primeira delas esclarece o modo como Mészáros estabelece uma interlocução com a obra global de Marx a fim de, recuperando e tomando como princípio-guia aquilo que considera o seu “espírito”, efetivar a sua conceituação própria sobre o capital.

Deve-se ter em mente, nesse contexto, exatamente isto: o que Mészáros se propõe a fazer em *Para além do capital* é, como dissemos, delinear uma conceituação qualitativamente nova do capital em relação ao conceito de capital apresentado por Marx. Mas essa nova formulação não dispensa o diálogo com o grande filósofo alemão. Ao contrário, procura assimilar as suas construções dentro de uma elaboração mais abrangente. Vejamos as linhas mestras de como se dá a relação entre Mészáros e a obra de Marx.

István Mészáros é um autor que sempre se preocupou com a necessidade de formulação de *sínteses teóricas* sobre o momento histórico vivido, sobre a sociedade capitalista em cada etapa de sua contemporaneidade, onde a luta pelo socialismo demonstra possuir atualidade. A teoria sobre o sistema do capital que o filósofo busca realizar em suas obras, sobretudo na maior delas, *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*, é um exemplo desse intuito cultivado desde seus anos iniciais de formação, quando vivia em Budapeste e estava sob orientação e estímulo de seu mestre e amigo Georg Lukács<sup>113</sup>. Conhecer a essência do capital em seu momento atual é, sem dúvida, imprescindível para os que lutam pela sua superação, para os que pretendem a elaboração de uma estratégia política capaz de orientar ações no presente que possam desencadear o movimento de transição rumo à comunidade humana emancipada, o comunismo.

A necessidade da síntese teórica é, assim, em última instância, uma necessidade política, gerada por tensionamentos e contradições postas pela própria prática social. Como afirma Mészáros, nesse sentido, “*toda teoria social* [grifo nosso] que se preze constitui-se com base em – e em resposta a – *uma situação histórica específica* [grifo nosso], que, como tal, requer a solução de um determinado conjunto de tarefas práticas” (2008, p. 37). Para estar à altura desse compromisso, o esforço de síntese exige intensa e constante atenção investigativa acerca do objeto complexo que se quer desvendar, e que se transforma a cada dia, numa dinâmica que envolve elementos de continuidade e descontinuidade em relação às suas formas anteriores, como se verifica na história do capitalismo.

Exige, também, um rigoroso debate crítico com a tradição passada, com o conhecimento acumulado e expresso nas teorizações anteriores que, por sua vez, também visaram sintetizar os saberes e as experiências revolucionárias da classe trabalhadora em seu vir-a-ser histórico. Incorporando tais exigências, Mészáros se inscreve nesse

---

<sup>113</sup> Desde 1951 Mészáros já se ocupava com problema da necessidade de *sínteses teóricas*, chegando inclusive a debatê-lo com seu mestre Georg Lukács, como bem sublinha Maria Orlanda Pinassi (2011). A autora destaca que, bem antes de escrever sua obra mais importante, *Para além do capital*, lançada em 1995, Mészáros já possuía uma “síntese *in statu nascendi*”, materializada no livro *A teoria da alienação em Marx*, escrita entre os anos de 1959 e 1969 e trazida à luz em 1970. Mészáros certamente recebia, nessa época, a influência de Lukács a respeito da necessidade de um “renascimento do marxismo” e de se escrever um *O Capital* do século XX, como afirma José Paulo Netto (2008).

debate e toma ninguém menos que a figura de Marx como seu principal interlocutor. A compreensão da teorização proposta pelo pensador húngaro faz com que seja necessária, por isso, a elucidação sobre como se dá essa assimilação em relação a sua mais importante fonte de referência.

Sem deixar de considerar Marx um *contemporâneo*<sup>114</sup>, na medida em que considera o filósofo alemão como o mais arrojado teórico sobre o *capital* – ou seja, a forma social que continua, hoje, a dominar o sociometabolismo da humanidade –, Mészáros também leva em conta as diferenças entre o tempo histórico em que escreve e aquele em que se situa o autor de *O Capital*. Entretanto, é exatamente por causa dessa unidade entre identidade e diferença de temporalidades históricas que o estudo da obra de Marx se impõe.

Certamente, a sociedade de hoje é bastante diferente do contexto do ano de 1867, quando a grande obra marxiana veio à luz, e, como tal, apresenta problemas próprios a serem resolvidos. Mas essa ida ao passado é sumamente necessária, não somente para que o passado seja reavaliado sob as luzes que lhe joga o presente, mas também para que o presente seja esclarecido, na medida em que as teorizações realizadas em épocas idas possam auxiliar na compreensão do contexto atual, com vistas a que a luta pela sociedade futura possa ser melhor empreendida. Como afirma o filósofo húngaro,

a reflexão sobre o passado só pode originar-se do significado que o próprio presente oferece [...] ou seja, para a solução das tarefas atuais -, mas o ato mesmo de reflexão, pelo fato de estabelecer determinadas relações com o passado, também determina inevitavelmente sua própria orientação. Assim, a reflexão e a investigação crítica tornam-se autorreflexão e autodefinição críticas. O significado do presente é utilizado como uma chave para revelar o significado do passado que conduz ao presente, o qual, por sua vez, revela dimensões anteriormente não identificadas do presente que conduzem ao futuro, não sob a forma de determinações mecânicas rígidas, mas como antecipações de objetivos vinculados a um conjunto de motivações interiores. Desse modo,

---

<sup>114</sup> Como atesta o artigo de Mészáros *Marx, nosso contemporâneo, e seu conceito de globalização* (2004).

estamos envolvidos num movimento dialético que conduz do presente para o passado e do passado para o futuro. Nesse movimento, o passado não está em algum lugar *lá*, em sua remota finalidade e “clausura”, mas bem *aqui*, “aberto” e situado entre o presente e o futuro, por mais paradoxal que isso possa parecer a quem pense em termos de “ordem intelectual” da cronologia mecânica. Pois o fato é que o presente não pode ter senão uma mediação entre ele próprio e o futuro: não o vazio momento infinitesimal que o separa do que vem a seguir, mas sim uma grande riqueza e intensidade de um passado trazido à vida no tempo de exposição da reflexão penetrante e do auto-exame crítico. (2012, p. 71-2)

Assim, cremos que, sob a premência de problemas atuais, a confrontação crítica entre passado e presente, expressos respectivamente nas obras de Marx e Mészáros, serve para iluminar a ambos e fecundar positivamente a luta contemporânea dos trabalhadores. O estudo feito por Mészáros sobre a época atual, imbuído pela necessidade política da síntese teórica, pretende, assim, elucidar o que na obra de Marx é capaz de fornecer meios fecundos para a compreensão do próprio presente que, sob o prisma da nova elaboração teórica, pode revelar quais os caminhos passíveis de serem aproveitados para os combates que visam a conduzir ao futuro emancipado da humanidade.

Claro está que a leitura, por parte de Mészáros, do passado corporificado na obra de Marx não é arbitrária. Há, por certo, uma margem de possibilidades para qualquer investigador que, no presente, busque a realização dessa interlocução crítica com o criador do materialismo histórico. Essa margem de possibilidades é dada pelo caráter intrínseco da obra mesma, que, pela sua natureza - aberta, mas com especificidades -, limita o espectro de interpretações possíveis.

Como reconhece o próprio Mészáros: “embora o passado seja inesgotável, por certo não é desprovido de caráter. Não pode ser simplesmente moldado, de qualquer modo que se queira, de acordo com fantasia e caprichos arbitrários: o peso e a lógica interna de sua evidência estabelecem limites objetivos a possíveis reinterpretações” (Ibid., p. 74-5). São os problemas *atuais*, repetimos, provenientes das lutas atuais e visando o futuro, que guiarão a leitura da obra passada, e, sem deixar de levar em conta o seu caráter específico, estabelecerão a direção na nova síntese pretendida, que, por sua vez, sempre estará

aberta a novos balanços críticos e a novas reformulações. Nas palavras, mais uma vez, do filósofo húngaro:

À medida que o homem constrói a própria história, com base em determinações temporais e estruturais – preservando-as e superando-as –, certas características do passado, antes não visíveis, passam para o primeiro plano. Eram invisíveis não porque as pessoas fossem cegas ou enxergassem mal (embora, é claro, haja também inúmeros desses casos), mas porque não existiam da mesma forma antes da articulação objetiva de *relações* determinadas. [...] O futuro não inventa nem cria as características do passado, mas as sistematiza no decorrer de sua própria autorrealização. Isso cria a necessidade de reinterpretações constantes, e, ao mesmo tempo, estabelece limites objetivos que definem muito bem que curso elas devem tomar e até onde podem ir. (Ibid., idem)

Isso significa que não podemos ter a pretensão da reinterpretação “absoluta”, o que seria, na visão de Mészáros, algo completamente absurdo e contrário ao traço característico da abordagem marxista<sup>115</sup>. Sua proposta, nesse contexto, é a de, sem querer dar a palavra final sobre Marx ou a sociedade contemporânea, deixar “abertas as linhas de pesquisa, ao invés de tentar em vão fechá-las [...] uma abordagem desse tipo sem dúvida rejeita radicalmente as ilusões de definitividade e de completa conclusão” (Ibid., p. 75). Ao contrário de uma certa vulgata, que crê ter a palavra última das coisas, não há, na visão do filósofo húngaro, “tratamento definitivo” de um autor ou da própria história<sup>116</sup>. Leiamos, mais uma vez, o que escreve a esse respeito:

---

<sup>115</sup> Aqui, podemos juntar uma reflexão de David Harvey dotada do mesmo espírito: “cabe a cada leitor traduzir *O Capital* de modo que tenha sentido para a sua vida. Não há – e não pode haver – uma interpretação definitiva, precisamente porque o mundo está em contínua mudança. Como provavelmente diria Marx, *hic Rhodus, hic salta!*” (2013, p. 23).

<sup>116</sup> Isso não significa uma postura relativista por parte de Mészáros em sua pesquisa, mas, ao contrário, a plena assunção de que a objetividade existe, é passível de ser apreendida e é mutável historicamente. Nas suas palavras: “o significado, em qualquer nível e em todos os contextos, não se *descobre*

A história não é simplesmente inalterável, mas inesgotável. Isso é o que dá sentido à preocupação que se tem com o passado e determina a necessidade de constantes reinterpretações. Nada mais absurdo do que a ideia de “história definitiva”, de “tratamento definitivo” deste ou daquele período, ou de uma “biografia definitiva” etc., a qual teria como corolário a antecipação de um estágio em que, dada a acumulação abundante de grande quantidade de coisas definitivas, não haverá mais necessidade de reexame constante da história. Caso ocorresse esse tipo de “definitividade”, não seria apenas o historiador que poria de lado sua atividade, mas o próprio homem, que só pode ignorar ou rotinizar seu

---

simplesmente no objeto das pesquisas de alguém (como supõem certos criadores de mitos, sociológicos ou de outras ‘ciências’, condenando-se a ficarem ziguezagueando no nível de generalidade de uma lista telefônica, sem a manifesta função que esta possui), mas *desdobra-se* a partir dele pelo significado da temporalidade pesquisadora. [...] O que faz das biografias de Isaac Deutscher obras duradouras não é o fato de conterem tudo em forma ‘definitiva’ (e como poderiam?), mas sim o de oferecerem uma seleção significativa de dados, *relevantes* à sua própria busca e à orientação de seus contemporâneos. Assim, o fator isolado mais importante na constituição do significado é a paixão subjacente que dá vida à própria pesquisa. Tudo isso não significa, é claro, que a objetividade na história seja negada. Ao contrário, uma definição precisa de sua natureza e de seus limites salva a objetividade histórica da desgraça do relativismo extremado que ela suporta pelas aspirações contraditórias do positivismo e do ‘cientificismo’ [...]. Alguns [dados] são mais significativos do que outros, e alguns são mais significativos a dada época do que a outra. A objetividade da história não é objetividade de um prego, muito menos de uma pedra [...]. A objetividade histórica é dinâmica e mutável, como é a *vida*, não em si e por si – pois isso ainda se poderia reduzir a um conjunto de leis naturais mais ou menos simplificadas -, mas à medida que evolui, sobre uma base natural radicalmente modificada pelo trabalho e pela autorreflexão, dentro da *esfera social*. A objetividade da própria busca é determinada pelas condições de uma dada temporalidade, a qual, obviamente, implica antecipações e avaliações de tendências futuras de desenvolvimento. Não obstante, em sua objetividade dinâmica, toda pesquisa está sujeita a critérios de avaliação com respeito tanto aos seus determinantes sociais (inclusive suas limitações) quanto à natureza (realista ou de outro tipo) do que prevê” (Ibid., p. 73-4).



passado à custa da decapitação do próprio futuro.  
(Ibid., p. 72)

Além desses pressupostos, centrais da abordagem de Mészáros em relação ao pensamento de Marx, é preciso ressaltar que o *método* utilizado pelo filósofo húngaro para a realização de sua síntese não consiste numa formulação abstrata, fundamentada em si mesma, que existiria antes mesmo da realização da pesquisa. Ao contrário, a postura de Mészáros, aqui, possui o caráter rigoroso de uma ontologia social materialista<sup>117</sup>. Ou seja, vai ao real como tal, ao ser do capital como este se apresenta, deixando que o seu próprio movimento revele as categorias fundamentais de que é constituído. A pesquisa mesma é o processo de reconstrução ideal do ser concreto real. É nesse processo analítico que ganha sentido o diálogo com a obra global de Marx, fazendo com que o real a ilumine e seja iluminado por ela, fornecendo, desse modo, as condições para uma nova elaboração teórica, sintética, que nunca é, como dissemos acima, absoluta ou definitiva<sup>118</sup>.

Claro está que, para Mészáros, os métodos têm, necessariamente, um *fundamentosocial* (eis o sentido de sua ontologia materialista). Essa fundamentação se dá no âmbito da estrutura da sociedade, que se expressa sempre na estrutura do método utilizado. O filósofo húngaro elucida claramente sua tese quando centra a análise no caso específico das determinações levadas a efeito pelo sistema de controle sociometabólico do capital. Leiamos o que escreve nesse sentido:

Como sabemos, a *formação social* dominada pelo poder do capital estende-se ao longo de um amplo

---

<sup>117</sup> Conforme Mészáros estabelece em *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. O filósofo húngaro segue, aqui, a tradição ontológica desenvolvida pelo próprio Marx, bem definida nesses termos por J. Chasin: “investigação do ente autoposto em sua imanência, seja esse uma formação real ou ideal; procedimento teórico [...] em que a tematização, isto é, a reprodução ideal das *coisas* é procedida a partir delas próprias, da malha ou do aglutinado de seus nexos constitutivos, processo analítico pelo qual são desvendadas e determinadas em sua gênese e necessidade próprias” (2009, p. 74). A principal diferença, talvez, da posição de Mészáros em relação à de Chasin, seja que, para o filósofo húngaro, o *objetivo sociopolítico* que se quer atingir também orienta o movimento da pesquisa, portanto, da elaboração das categorias de análise.

<sup>118</sup> É compreensível que os portadores do saber absoluto sobre a obra de Marx e sobre o real histórico discordem de Mészáros já neste ponto.

período social cujo fim ainda não está à vista. Contudo, *além das mudanças materiais de vasto alcance que caracterizam a fisionomia intelectual das fases específicas do desenvolvimento do sistema capitalista, há também algumas grandes continuidades. São estas últimas, em específico, que circunscrevem os grandes parâmetros metodológicos, de acordo com as circunstâncias da era do capital como um todo, com características identificáveis de forma nítida. [...]* [Desse modo] compreende-se que as fases particulares do desenvolvimento socioeconômico são marcadas por significativas inovações teóricas e metodológicas, de acordo com as circunstâncias em modificação. *É importante salientar, porém, que todas essas mudanças metodológicas e transformações teóricas têm de se acomodar em relação aos limites restritivos da moldura estrutural comum que define a época em sua totalidade.* (2009, p. 9, grifos nossos)

Para Mészáros, portanto, as *formas* dos métodos são estruturalmente homólogas às *formas* das sociedades das quais eles são expressão<sup>119</sup>. Em uma formação social específica, como a que vige a relação-capital, por exemplo, podemos verificar como isso se dá: o sistema do capital se modifica com o desenrolar da história (“mudanças materiais de vasto alcance”), em virtude de suas próprias contradições internas. Contudo, apresenta continuidades em sua estrutura, e são estas

---

<sup>119</sup> Em um opúsculo dedicado à questão do método em Marx, José Paulo Netto explica que “Para Marx, o método não é um conjunto de regras formais que se ‘aplicam’ a um objeto que foi recortado para uma investigação determinada nem, menos ainda, um conjunto de regras que o sujeito que pesquisa escolhe, conforme a sua vontade, para ‘enquadrar’ o seu objeto de investigação. [...] Ele [Marx] nos descobriu a estrutura e a dinâmicas *reais* do capital; não lhe ‘atribuiu’ ou ‘imputou’ uma lógica: extraiu da efetividade do movimento do capital a *sua* (própria, imanente) *lógica* – numa palavra, deu-nos a teoria do capital: a *reprodução ideal do seu movimento real*. E para operar esta reprodução, ele tratou de ser *fiel ao objeto*: é a estrutura e a dinâmica do objeto que comandam os procedimentos do pesquisador. O método implica, pois, para Marx, uma determinada *posição (perspectiva)* do sujeito que pesquisa: aquela em que se põe o pesquisador para, na sua relação com o objeto, extrair dele as suas múltiplas determinações” (2011, p. 52-3).

que, justamente, “circunscrevem os grandes parâmetros metodológicos” das produções teórico-sociais significativas do período histórico em que nos situamos.

O filósofo húngaro afirma, a fim de complementar essa reflexão, que

os parâmetros metodológicos fundamentais das épocas históricas são circunscritos pelos *limites estruturais últimos* de sua força dominante de controle sociometabólico e, como tal, são definidos segundo as potencialidades (e, evidentemente, também de acordo com as limitações) inerentes ao modo dominante de atividade produtiva e à correspondente distribuição do produto social total. (Ibid., p. 10)

Para Mészáros, então, os parâmetros metodológicos das épocas históricas particulares são determinados pelos *limites estruturais últimos* da sua força de controle sociometabólico dominante, “em conformidade com o tipo prevalecente de atividade produtiva e a correspondente modalidade de distribuição. Qualquer tentativa teórica de escapar dessas determinações, na equivocada busca de ‘metateorias’ evasivas, pode apenas prejudicar o empreendimento [teórico-investigativo]” (Ibid., p 17).

Isso significa que não se pode discutir o método sem compreender a estrutura *real* da qual ele é uma reprodução *ideal*. Em outras palavras, elaborar o conjunto de categorias intelectuais que permitem mediar e apreender concretamente um determinado objeto histórico exige que se discuta, concomitantemente, as categorias reais, isto é, a formação social – o conjunto de suas mediações práticas específicas constituintes<sup>120</sup> – de onde o próprio método deverá se originar.

---

<sup>120</sup>Sobre esse ponto, Mészáros afirma que “com relação ao método, a *mediação* é a categoria mais importante tanto teórica como prática em nossa época de transição histórica. Não pode haver surpresa nisso. Teórica porque em vista da magnitude do desafio que temos de enfrentar, nada pode ser conquistado com êxito sem uma concepção *intelectualmente coerente* e verdadeiramente *abrangente* da mediação. E, na prática, porque é impensável instituir na ordem social estabelecida as mudanças qualitativas exigidas sem adotar as formas

É por esse motivo que a compreensão do método em Mészáros se faz a par e a passo com a compreensão do objeto por ele analisado – o capital, tal como se estabelece em nossa época histórica. Daí que suas formulações nesse sentido são intimamente dependentes das mediações *reais* que compõem o objeto em questão, as mediações de primeira ordem (inalteráveis historicamente), as mediações de segunda ordem (variáveis historicamente, tanto as que compõem o ser do capital “em geral”, quanto as que definem a sua fase específica de “crise estrutural”), e, além disso, a realização do método exige também que se aponte, em linhas gerais, as mediações futuras, a serem realizadas pela comunidade humana emancipada, visto que a afirmação destas também participará da orientação do processo de pesquisa.

Pois, como explica o próprio Mészáros,

qualquer solução apontando na direção da alternativa hegemônica historicamente sustentável do trabalho, vislumbrada através do inevitável período de transição, deve partir das condições *realmente dadas* da ordem sociometabólica dominante, com suas premissas e seus imperativos práticos frequentemente ocultos mas impostos de modo fetichista. Uma abordagem metodológica válida da teoria de transição exigida nesse sentido é viável apenas se satisfizer duas condições necessárias: (1) a clara definição de seu ponto de partida em relação às determinações *objetivas* do arcabouço estrutural *efetivamente dado* da sociedade, com suas contradições realmente existentes e antagonismos inextirpáveis (o que implica, de maneira evidente, a crítica de suas conceituações tendenciosas e, especialmente na fase descendente do desenvolvimento do sistema, a distorção cada vez mais apologética do estado de coisas historicamente dado a partir da perspectiva privilegiada, serviente a si mesma, do capital); (2) a indicação dos traços gerais da

---

apropriadas de *mediação prática* que podem fazer historicamente viável no futuro nosso iniludível modo de reprodução sociometabólica – como seres *mediados* por si próprios da natureza que devem assegurar até no mais longo prazo suas condições de existência numa interação plenamente adequada com a natureza” (Ibid., p. 277).

*alternativa hegemônica do trabalho sustentável a longo prazo à ordem estabelecida. (Ibid., p. 261)*

Temos, então, que os desafios impostos à humanidade pelo capital em nossos dias tornam necessária uma nova síntese teórica que possa auxiliar as lutas revolucionárias dos trabalhadores por sua emancipação. Esse esforço investigativo guia-se pelo objetivo da análise crítica das mediações reais que controlam o sociometabolismo humano e pela necessidade de ultrapassá-las no sentido do processo de transição socialista. Marx é, sem dúvida, a principal fonte teórica em que bebe Mészáros a fim de realizar seu intento. Mas como, afinal, a obra do filósofo alemão é abordada?

Mészáros leva em consideração a *totalidade* da obra de Marx como fonte heurística para suas próprias formulações conceituais. Através de um bom número de estudos seus podemos constatar que tal procedimento é constante em sua produção teórica como um todo<sup>121</sup>. Fica claro que a abordagem mézszárianiana leva em conta a obra *global* do autor investigado, tomando-a como uma realidade em *movimento* e que, por esse motivo, precisa ser compreendida *dinamicamente*. Esse método permite apreender os elementos de *continuidade* e *descontinuidade* da obra perquirida, e, além disso, aquilo que Mészáros chama de “ideia sintetizadora fundamental”, isto é, a fonte teórica da organização das formulações do autor estudado.

Tal procedimento possibilita, assim, vislumbrar as *tensões* e as *contradições* não resolvidas presentes na teoria em questão: como elas se formam, se estruturam, se transformam (numa escala temporal que pode ser mais ou menos longa) e como se desenvolvem em sua totalidade. Tudo isso, evidentemente, levando-se em consideração a *situaçãohistórica* do intelectual analisado, como ele se insere em seu contexto, vive as transformações de seu tempo e as expressa em seus constructos intelectuais.

Desse modo, a abordagem de Mészáros exige a *não separação rígida* entre os diferentes momentos da obra de um pensador. O essencial, na investigação, é considerar suas elaborações como um todo

---

<sup>121</sup> Pensamos aqui, por exemplo, no importante ensaio crítico sobre Lukács feito por Mészáros ainda na década de 1960, *O conceito de dialética em Lukács* (2013a), no seu estudo sobre *A teoria da alienação de Marx* (2006) e na sua investigação sobre *A obra de Sartre: busca da liberdade e desafio da história* (2012).

dinâmico, a fim de se poder captar o “núcleo organizador” dessa formulação teórica. Nas palavras do filósofo húngaro:

Os principais contornos de uma ideia podem – e devem – estar presentes na mente do filósofo quando ele elabora, em um texto específico, algumas de suas implicações concretas em contextos particulares. Essa ideia pode passar, é claro, por mudanças significativas; os próprios contextos particulares requerem constantes reelaborações e modificações em consonância com as características específicas das situações concretas que têm de ser levadas em conta. Mas até mesmo uma conversão genuína do “idealismo” para o “materialismo” não implica necessariamente uma rejeição ou repressão radical da ideia sintetizadora original. (2013, p. 33)

Essa concepção é central para Mészáros. A *ideia sintetizadora fundamental* de um autor já é discernível em estágios ainda iniciais da formação de seu pensamento. A despeito das modificações significativas que nela se verifiquem ao longo do tempo, não ocorrem rupturas absolutas. Essa ideia fundamental passa, de fato, por mutações. Sua forma se altera constantemente em razão das transformações históricas e das novas respostas que o intelectual fornece aos desafios com que se depara. Mas ela permanece como um fio subterrâneo que interliga os vários momentos de sua produção intelectual a ponto de lhe assegurar a *unidade*<sup>122</sup>.

Ainda que longa, a passagem a seguir é importante para ilustrar bem o pensamento do filósofo húngaro a esse respeito e a sua forma de proceder teórico-investigativa:

---

<sup>122</sup> Sobre a unidade da obra de autores representativos como Marx, Lukács ou Sartre, Mészáros explica que “a extraordinária coerência da obra global não é preconcebida. Não resulta de um projeto original que se impõe em todos os detalhes à medida que o tempo passa: essa seria uma unidade externa, artificial. Ao contrário, aqui isso tem a ver com uma *unidade interna* que prevalece através das mais variadas manifestações de divergência formal. Essa é uma unidade *em evolução* que *emerge* mediante *explorações* mais ou menos espontâneas dos ‘caminhos da liberdade’ – ou, nesse caso, dos múltiplos obstáculos à liberdade –, sejam eles quais forem. A unidade é, pois, *estrutural* e não *temática*: esta última seria por demais restritiva para a obra global” (2012, p. 29).

Para considerar o conjunto de uma obra global, é preciso integrar a totalidade de cada um dos pontos e fases num movimento dinâmico, sem eliminar a vitalidade existencial dos elementos individuais. Qualquer tentativa de universalizar diretamente uma determinada fase – que é sempre constituída de elementos mais ou menos conflitantes – resultará apenas numa *projeção* histórica de uma parte específica sobre o todo e, ao mesmo tempo, na liquidação da tensão dinâmica a ela inerente. Pois qualquer fase específica representa *ipso facto* também um nível específico de realização e de ponto de repouso, o qual, se generalizado, inevitavelmente cristaliza o movimento (que chegou até ele e prosseguirá depois dele) e distorce seriamente a figura como um todo. Em contraposição, o único modo de proceder propriamente histórico é utilizar o *próprio movimento* como *princípio de seleção* aplicado a todos os pontos e fases específicos. Consequentemente, esses elementos serão iluminados em todas as particularidades do desenvolvimento de um autor, as quais representam os *elos* do movimento global e, assim, mostram a *tendência* fundamental de seu desenvolvimento. Desse modo, a universalização surgirá como a *estrutura global* – uma estrutura dinâmica e não estática – cujos elementos individuais possuem pesos relativos que variam. Pois aquilo que *domina* um ponto ou fase específicos pode, em outros, ocupar posição muito subordinada, e vice-versa; e é o *padrão global* – o todo dinâmico – que, em última instância e objetivamente, determina as correlações estruturais respectivas, talvez atribuindo um peso relativo muito maior a um dado elementos de força embrionária do que aos elementos temporariamente dominantes, mas transitórios, cuja importância diminui à medida que se desdobra o padrão do desenvolvimento global. (Ibid., p. 99)

Assim, é a própria *obra global* de Marx que serve a Mészáros em seu esforço de conceituação da sociedade de seu tempo, tal como dominada pela regra do capital. Mais especificamente, o *movimento* dessa obra é que é tomado como princípio orientador da nova síntese teórica.

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

Incorporando essa ideia, Mészáros acredita estar realizando uma “apropriação criativa da concepção original de Marx” (2002, p. 520), e, nesse percurso, faz questão de ressaltar três pontos que considera fundamentais: o primeiro deles “diz respeito à exigência de nos orientarmos pelo *espírito* da obra de Marx” (Ibid., idem), ou seja, o propósito de, partindo-se de uma perspectiva estruturalmente antagônica ao ponto de vista do capital, desenvolver uma teorização que vise à superação desse sistema – em outras palavras: que busque a *transcendência positiva da auto-alienação do trabalho*<sup>123</sup>. Isto exige,

---

<sup>123</sup> Ressalte-se aqui o vínculo entre o projeto teórico-político de *Para além do capital* com as obras anteriores de Mészáros, especialmente *A teoria da alienação em Marx*. O próprio filósofo húngaro afirma, nesse sentido: “O presente volume [isto é, o livro *Para além do capital*] tenciona ser uma contribuição para a tarefa de reavaliação e esclarecimento teórico. Como já mencionado no Prefácio da terceira edição de *Marx's Theory of Alienation* de 1971, todo o projeto surgiu a partir da análise da crítica da alienação de Marx, em relação à afirmação feita tanto no Oriente como no Ocidente (e no Ocidente, especialmente nos Estados Unidos, por pessoas como Daniel Bell) de que a preocupação de Marx com a emancipação da regra do capital pertencia ao século XIX, pois não apenas as classes e os antagonismos de classes, mas todos os aspectos da alienação haviam sido irreversivelmente superados com sucesso” (Ibid., p. 44).



inevitavelmente, que se “modifique significativamente” algumas das proposições de Marx, em virtude das alterações históricas no conjunto das relações *reais* em função das quais o instrumental conceitual fora originariamente definido. Como diz o autor de *Para além do capital*:

Apelar ao espírito da obra de Marx, portanto, significa antes de tudo empreender a *crítica interna* necessária, nas palavras do próprio Marx, isto é, a “modificação significativa” de algumas proposições específicas, à luz da teoria como um todo e, portanto, a remoção de todas as “abstrações” e unilateralidades removíveis. (Ibid., p. 521)

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

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

O terceiro ponto – o mais importante, segundo Mészáros – diz respeito ao “impacto dos acontecimentos sociais pós-marxianos sobre a orientação da teoria” (Ibid., p. 522). Isso não significa que, com uma conjuntura histórica diferente, devamos desconsiderar completamente as teorizações de Marx sobre o capital feitas no passado, e sim, como dissemos antes, que estas devem ser *reavaliadas à luz do presente*. “Os horizontes de uma época histórica definem inevitavelmente os limites de qualquer teoria, mesmo das mais grandiosas” (Ibid., idem), afirma o filósofo húngaro. Da época de Marx até nossos dias, muitas coisas se passaram, revoluções ocorreram e foram derrotadas, o capital se

transformou, novos tipos de crises e contradições surgiram, etc. Tudo isto deve ser levado em conta, pois, no processo de atualização da teoria marxista<sup>124</sup>. Como afirma o filósofo húngaro:

Tal teoria [isto é, a *teoria marxista da transição*, que se está buscando construir a partir da reavaliação da obra de Marx à luz das novas condições históricas] deve ser ao mesmo tempo flexível em suas partes, *conferindo todo peso às circunstâncias reais que se deslocam tortuosamente* [grifo nosso], e firmemente sem concessões em sua orientação estratégica para a nova forma histórica. Hoje, dado o colapso das sociedades do “socialismo real” no ambiente geral da crise estrutural do capital, o exame crítico desses assuntos não é mais uma especulação abstrata sobre algum futuro remoto, como costumava ser na época em que Marx viveu. E, embora Marx pudesse ainda condenar tais especulações como um *desvio* das tarefas reais, hoje a posição é completamente oposta. Evitar esses problemas é que passa a constituir um “desvio” intolerável da necessidade de produzir algumas estratégias viáveis para o futuro em construção. (Ibid., p. 523)

Feitas essas considerações, podemos passar ao estudo da segunda questão mencionada no início deste capítulo, referente à persistência do conceito de alienação nas obras do “Marx de maturidade”.

### 6.1 Da alienação ao fetichismo da mercadoria e do capital

Até aqui pudemos fazer algumas constatações sobre o movimento do pensamento de István Mészáros que dão luzes importantes para a compreensão de sua concepção de capital. Verificamos, pelas informações perscrutadas, que o conceito que o filósofo húngaro busca afirmar não é uma mera retomada do conceito de

---

<sup>124</sup> Um dos acontecimentos históricos mais significativos para a atualização da crítica marxista levada a efeito por Mészáros é, sem dúvida, o conjunto de experiências sociais e políticas das sociedades denominadas por ele de *pós-capitalistas* (ou *pós-revolucionárias*), em especial a URSS.

Marx, mas uma elaboração qualitativamente nova, que visa a integrar muitas das formulações marxianas à sua construção teórica alternativa. Isto é: Mézszáros objetiva uma conceituação diferente de capital. Portanto, a apreensão (bem como a avaliação) de sua teoria depende do entendimento de como se dá a apropriação da obra Marx e de como ela é trabalhada no sentido de dar à luz o novo constructo intelectual.

O princípio de organização dessa nova teoria é dado pela própria filosofia de Marx no que ela tem de mais nuclear ou central, e que a diferencia das filosofias anteriores. Esse é o espírito da obra de Marx, que Mézszáros assume para si e toma como elemento norteador para a reflexão que visa realizar. Esse “espírito” é buscado, por suposto, em toda a obra de Marx, como sua ideia sintetizadora fundamental, como traço de continuidade que permanece em meio a todas as descontinuidades que se manifestam ao longo de sua progressão intelectual.

Trata-se, pois, da questão da “superação da auto-alienação do trabalho”, movimento prático de transcendência do “poder hostil” que confronta os trabalhadores e que é fruto de suas próprias ações produtivas. Trata-se, numa palavra, do *comunismo*, enquanto forma social que vai além tanto das expressões gerais quanto específicas da alienação e instaura a comunidade dos homens e mulheres plenamente emancipados e ricos no sentido marxiano da palavra: interiormente carentes de uma multiplicidade de manifestações humanas de vida.

Claro está que tal concepção, radicalmente política, parte de pressupostos bem definidos, de uma ontologia no interior da qual se situa uma compreensão específica do ser do homem, como sujeito histórico, que faz a si mesmo a partir da criação e da efetivação prática de mediações de primeira e de segunda ordem, que dão, a cada momento histórico, uma configuração peculiar a seu ser social. Essa visão ontológica e política, que Mézszáros apreende da obra global de Marx, se converte no elemento norteador de seu pensamento no processo de elaboração de uma teoria alternativa sobre o capital. Cumpre, pois, ao filósofo húngaro, tomando como base tais pressupostos, fazer vir à tona uma compreensão do ser do capital em sua conformação atual, mais precisamente, sua configuração específica como sistema de mediações de segunda ordem que se autonomiza e se afirma sobre as mediações da atividade produtiva como um poder hostil, dominando-as de maneira fetichista e, hoje, cada vez mais destrutiva e barbarizante.

Portanto, para a apreensão da especificidade do conceito de capital em Mészáros é necessário, justamente, verificar como o filósofo define esse sistema de mediações de segunda ordem que caracteriza o seu objeto supremo de investigação. Nesse processo, é importante sermos cuidadosos para não perdermos de vista, justamente, como o filósofo húngaro incorpora as formulações que julga centrais em Marx e as eleva ao plano de sua nova formulação. Vejamos, nesse momento, como isso se dá com o conceito de alienação.

\*

A teoria da alienação é, de fato, central no pensamento de Marx nos escritos *posteriores* aos *Manuscritos econômico-filosóficos* ou isso se dá aí de forma diversa? A opinião de Mészáros a esse respeito é conhecida: os conceitos de *alienação* e de *superação da auto-alienação do trabalho* estão presentes na obra de Marx posteriores aos *Manuscritos de 1844*, em especial em *O Capital*. Para abordarmos tal possibilidade teórica neste capítulo, serviremo-nos aqui das muito úteis reflexões de outro reconhecido estudioso do tema: Adolfo Sánchez Vázquez e seu livro *Filosofia da práxis*.

Nesse livro, no ensaio dedicado exclusivamente ao tema da alienação, Vázquez se questiona: o conceito de alienação é a categoria central do marxismo, é um conceito ideológico (não científico) sem valor teórico ou é um conceito que, “dentro da evolução do pensamento de Marx, se concretiza e enriquece ao mesmo tempo em que torna possível a elaboração de conceitos fundamentais do materialismo histórico?” (1977, p. 433). Partindo da premissa de que a terceira opção é correta, o filósofo espanhol se põe a delinear sua tese, que aqui analisaremos brevemente, como possibilidade teórica com alguma afinidade em relação aos argumentos de Mészáros<sup>125</sup>.

Em *O Capital*, segundo o filósofo espanhol, a presença da alienação seria um fenômeno com certas expressões concretas, que precisaria ser explicado a partir de seu fundamento real: justamente, a “lei fundamental” que rege o modo de produção capitalista: “não se trata aí de explicar uma estrutura econômico-social pela alienação ou por uma sua forma concreta [...] e sim explicar o que possa corresponder ao

---

<sup>125</sup> Sem, é claro, deixar de ter consciência de que há diferenças sobre as concepções dos dois autores a respeito do tema da alienação. Analisaremos, aqui, os argumentos que acreditamos ser de *afinidade* entre eles.

conceito de alienação pelo próprio mecanismo da produção capitalista” (Ibid., p. 443).

Vázquez argumenta que, em *O Capital*, estuda-se “o trabalho e seus produtos nas formas concretas – históricas e concretas - do modo de produção capitalista” (Ibid., p. 444). Nesse contexto, os produtos são aí considerados não apenas como resultado do *trabalho concreto*, mas, sobretudo, como fruto de um trabalho geral, *abstrato*, configurando-se, por causa disso, em *mercadorias*. Quando o produto do trabalho assume a forma de mercadoria, diz Vázquez, tem-se uma “dupla objetividade do objeto”. Nas suas palavras:

Uma [objetividade], a que tem como resultado da objetivação do trabalho concreto, determinado, do sujeito; o objeto possui propriedades sensíveis, físicas, vinculadas não à matéria em si, mas a esta na medida em que foi transformada sensível, fisicamente, pelo operário (Objetividade I). Outra, a que se ergue sobre essa objetividade primeira, isto é, a que o produto do trabalho humano tem como objeto-mercadoria, e que não se pode considerar apenas como produto do trabalho concreto, determinado, do operário (Objetividade II). A Objetividade I não necessita da Objetividade II, mas esta é inconcebível sem a primeira; ou, em outros termos: toda mercadoria é produto do trabalho humano, mas nem todo produto deste é por si mercadoria. (Ibid., idem)

O produto do trabalho concreto, determinado, é passível de ser atribuído a um operário determinado. Mas, pergunta-se Vázquez: “a que operário podemos atribuir essa Objetividade II que se ergue sobre o produto do referido trabalho?” (Ibid., p. 445). Ora, a *nenhum* operário específico, visto que não é produto de trabalho concreto, determinado. “Se a mercadoria só surge quando o trabalho concreto se transforma numa partícula de um trabalho geral, abstrato, o que nela se objetiva é apenas uma relação social” (Ibid., idem). Assim, prossegue o filósofo espanhol, se a mercadoria é a objetivação de uma relação social abstrata, ou um produto cujo *valor* tem por substância o *trabalho social, abstrato*, há “uma inadequação entre o que este objeto é e sua forma de aparecimento” (Ibid., idem). Nesse sentido,

enquanto mercadoria é a objetivação de uma relação social e, não obstante, se manifesta como uma coisa, dotada de uma autonomia e de um poder próprios, e não só isso como também – segundo Marx – como algo enigmático, misterioso, dotado de um ser sensível e supra-sensível. Suas propriedades físicas, sensíveis, são as que estão vinculadas ao trabalho concreto do operário; o sensível exterioriza o sujeito humano que o produziu; mas essas propriedades por si sós não expressam o tipo de relações sociais que se objetivam no produto quando ele adota a forma de mercadoria. Sobre o sensível, surgem propriedades supra-sensíveis que não podem ser derivadas das propriedades que o objeto adquiriu graças ao trabalho concreto nele materializado. O produto do trabalho como mercadoria objetiva uma relação social e, no entanto, esta não se apresenta como tal, mas sim como uma coisa. A forma coisificada de manifestar-se a relação social não corresponde, portanto – e sim oculta, mascara -, a sua essência, a sua verdadeira natureza social. O produto do trabalho se torna assim um fetiche e o fenômeno da transformação desse produto em algo enigmático, misterioso, ao adotar a forma de mercadoria é o que Marx chama de *fetichismo da mercadoria*. O caráter misterioso da mercadoria reside “em que projeta diante dos homens o caráter social do trabalho destes como se fosse um caráter material dos próprios produtos do trabalho, um dom natural social desses objetos e como se, portanto, a relação social que medeia entre os produtores e o trabalho coletivo da sociedade fosse uma relação social estabelecida entre os próprios objetos, à margem de seus produtores”. Em suma, uma relação social entre os homens se apresenta sob a forma coisificada, quando, em última análise, não deixa de ser uma relação humana. “O que aqui assume, aos olhos dos homens, a forma fantasmagórica de uma relação entre objetos materiais nada mais é do que uma relação social concreta estabelecida entre os próprios homens”. (Ibid., p. 445-6)

Mas não se trata, diz Vázquez, de uma aparência meramente subjetiva. Nas condições da produção de mercadorias, os frutos do trabalho são, realmente, fetiches. A misteriosa qualidade “inata” das coisas é a forma com que a coisa se apresenta necessariamente nas condições da produção capitalista<sup>126</sup>.

Uma vez feita a exposição do conceito de *fetiches econômicos*, Vázquez, volta à questão da alienação, mais precisamente o lugar que esse conceito ocupa na obra de maturidade de Marx, em especial, em *O Capital*: “Até que ponto Marx abandona, mantém ou modifica esse conceito em *O Capital*?” (Ibid., p. 447).

Nesse sentido, o filósofo espanhol afirma que, em *O Capital*, Marx *não repele* o conceito de alienação, com sua consideração da relação concreta do operário com o seu trabalho e com os produtos deste. O que Marx repeliria, na opinião de Vázquez, seria “o papel central que nessa obra de juventude [*Manuscritos econômico-filosóficos*] atribuía à alienação” (Ibid., p. 450). Isto porque, segundo Vázquez, o que interessa a Marx, fundamentalmente, em *O Capital*, não

---

<sup>126</sup> Além do *fetichismo da mercadoria*, Vázquez menciona também os fetichismos do *dinheiro* e do *capital*. Diz ele, nesse sentido, com auxílio de passagens contidas em *O Capital*: “Fetiches econômicos são também o dinheiro e o capital. Seu caráter fetichista se põe em evidência no fato de as relações sociais que encarnam aparecerem como coisas, e, a seu turno, no de uma qualidade social se apresentar como qualidade inerente a uma coisa material. A esse respeito, tem inquestionável interesse a análise que Marx faz do *capital-fetich*, ainda que de modo geral não se repare tanto nela quanto na que ele dedica ao fetichismo da mercadoria. ‘É no capital a juros – diz Marx – que a relação de capital se reveste de sua forma mais externa e fetichista’. Uma relação social – o capital – se apresenta como coisa, e uma coisa se personifica. ‘O capital se revela aqui como uma fonte misteriosa e autóctone de lucro, de seu próprio incremento. Uma *coisa* (dinheiro, mercadoria, valor) já é de per si, como simples coisa, capital, e o capital aparece como uma simples coisa; o resultado de todo esse processo de reprodução se manifesta aí como propriedade inerente a um objeto material... No capital a juros aparece, portanto, em toda a sua nudez, esse fetiche automático do valor que se valoriza a si mesmo, do dinheiro que dá luz a dinheiro, sem que sob essa forma deixe entrever por mais leves que sejam as pegadas de seu nascimento. A relação social fica reduzida aí à relação de uma coisa, o dinheiro, consigo mesma’. Tampouco se trata, nesse caso, de uma aparência subjetiva: a misteriosa qualidade inata de uma coisa – o capital – para incrementar-se a si mesma nada mais é do que a forma com que se apresenta necessariamente, nas condições da produção capitalista, uma relação social” (Ibid., p. 446-7).

é a relação concreta, pessoal, do trabalhador com seu trabalho e seus produtos, mas a *relação social* que esse trabalhador suporta. Para usarmos, mais uma vez, as palavras do pensador espanhol:

Nos *Manuscritos*, as qualidades do produto provêm do operário e de sua atividade concreta, determinada. Sua objetividade é a que recebe do sujeito concreto, real, que nele se objetiva. Sua objetividade em si não é misteriosa; mas a pauperização material e espiritual do operário e a apropriação do produto de seu trabalho por outro (o não-operário) determinam que o sujeito não se comporte em relação a ele como em relação a um produto seu. Em suma, o operário não pode se reconhecer naquilo que o nega (ao desvalorizá-lo) ou que lhe é estranho (ao pertencer a outro). Em *O Capital* é superada a limitação, a insuficiência dessa explicação. O trabalho humano é então considerado não só como uma atividade determinada mediante a qual o operário cria um produto com as propriedades adequadas ao uso que dele há de se fazer (trabalho concreto), como também como um trabalho geral, social, do qual é uma partícula cada trabalho determinado, concreto, pois só assim os produtos do trabalho podem ser equiparados e trocados. Sem esse conceito de trabalho (trabalho abstrato) não se poderia explicar a Objetividade II dos produtos do trabalho humano quando adotam a forma de mercadorias. Como mercadoria, o produto do trabalho aparece com qualidades sociais que já não provêm da atividade concreta do operário. *E de vez que o produto tem qualidades que o trabalhador individual não pôs nele, o problema da alienação já não pode se reduzir à relação sujeito-objeto, entendido o primeiro como o operário concreto e o segundo como produto de sua atividade concreta. Trata-se agora da vinculação entre uma relação social de produção e o objeto em que esta se encarna ou materializa [grifos nossos].* O operário como sujeito concreto produz um objeto que só em determinadas relações sociais de produção se reveste da forma de mercadoria. (Ibid., p. 450-1)



No entanto, diz Vázquez, o caráter alienante das relações capitalistas é patente, na medida em que aí, os produtos humanos, na forma de mercadoria (ou de dinheiro, ou de capital), se apresentam com um caráter ou poder que não correspondem a sua essência. Nos *Manuscritos*, o produto (concreto) do trabalho se transforma num sujeito autônomo; em *O Capital*, o produto do trabalho (concreto e abstrato) também se apresenta como um sujeito autônomo e misterioso, quando na verdade é a objetivação do trabalho, portanto, de relações sociais. Nesse sentido, na visão do filósofo espanhol, verificar-se-ia, aqui, uma dialética de continuidade e descontinuidade entre as obras de juventude e de maturidade de Marx, na qual o conceito de alienação sofreria modificações essenciais, fazendo com que a concepção de trabalho alienado passasse à de fetichismo econômico:

Da alienação do operário concreto se passa à fetichização de uma relação social; o produto que num caso é a objetivação de uma relação entre os homens; o caráter estranho do produto do trabalho é agora caráter fetichista de um objeto econômico; do caráter humano exteriorizado num objeto se passa ao caráter social de um produto que se apresenta, não obstante, como coisa. (Ibid., p. 451)

Vázquez afirma que *em ambas as concepções de alienação* há a expressão de contradições materiais: nos *Manuscritos*, entre o trabalho e a essência humana; em *O Capital*, entre uma relação social e a sua forma de manifestar-se. Nas duas, contudo, os homens ficam apartados dos produtos em que se objetivam, sendo que estes se autonomizam, escapam ao seu controle e se apresentam como portadores de um poder próprio e hostil ao homem. Nas palavras do filósofo: “em ambos os casos, estamos diante de uma estrutura fundamental da alienação: contradição entre os homens e uma sua realidade que se opõe a eles como uma realidade exterior, estranha” (Ibid., p. 452). Assim, conclui, “ao passar do conceito de trabalho alienado ao de fetichismo econômico, Marx não abandona o conceito de alienação”<sup>127</sup> (Ibid., idem).

---

<sup>127</sup> Sintetizando sua concepção, Vázquez afirma que: “Marx evolui de uma teoria geral da alienação que faz desse conceito o fundamento teórico de toda explicação da história e da sociedade, para uma sua concepção como fenômeno

O fetichismo econômico seria, na visão de Vázquez, a *forma concreta da alienação* nas condições do modo capitalista de produção, “a forma mais desenvolvida da alienação das relações sociais sob o capitalismo” (Ibid., p. 452). (Isso não esgotaria, contudo, a seu ver, o conceito de alienação, que possuiria ainda outras formas de expressão: política, religiosa, ideológica, etc., que conformariam produtos humanos que, em razão das circunstâncias, se tornam estranhos em relação ao homem).

\*

Em que pese as diferenças entre os dois autores a respeito do tema da alienação em Marx, acreditamos serem úteis as colocações de Vázquez aqui apresentadas, no sentido de que ajudam a dar luzes sobre como o conceito de alienação é desenvolvido pelo filósofo alemão e se mostra presente em sua obra de maturidade.

Resta-nos, agora, depois deste pequeno parênteses, entrarmos no estudo de *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*, obra maior de István Mészáros, a fim de verificar, em sua elaboração mais complexa e abrangente, como de fato se dá sua conceituação sobre o capital.

---

histórico e social concreto que deve ser explicado e fundamentado: evolui igualmente de uma concepção da alienação na qual seu aspecto subjetivo desempenha um papel principal, para uma concepção em que aquela é, acima de tudo, um fato objetivo, independente de como os homens vivam ou conheçam essa relação. Finalmente, Marx ascende de uma concepção filosófica da alienação – impregnada às vezes de elementos especulativos – a uma teoria científica na medida em que a integra na teoria do modo de produção capitalista. O conceito de alienação não tem, portanto, o caráter de um conceito-chave, central; mas também não é meramente ideológico. Sua validade se mantém na medida em que pode explicar uma situação concreta. Nesse sentido, provou sua validade em relação ao caráter misterioso, enigmático, dos produtos do trabalho quando assumem a forma de mercadoria (fetichismo econômico). Por conseguinte, essa forma concreta, específica, de se apresentarem os objetos econômicos – como objetos reais e irrealis, sensíveis e supra-sensíveis, com sua essência e sua aparência longe de excluir o conceito de alienação, só faz enriquecê-lo. Em suma, o marxismo não pode ser reduzido a uma filosofia da alienação, mas nem por isso pode ser negado o caráter científico do conceito de alienação, que justifica – uma vez livre de toda carga especulativa – seu direito à existência” (Ibid., p. 454).

## 7 PARA ALÉM DO CAPITAL: RUMO A UMA TEORIA DA TRANSIÇÃO – UM ESTUDO

*Uma formação social em que o processo de produção domina os homens, e não os homens o processo de produção.*

Marx, *O Capital*, capítulo 1, *A mercadoria*

*Desenvolve-se um círculo completo de conexões que, embora sociais, impõem-se como naturais, não podendo ser controladas por seus agentes.*

Marx, *O Capital*, capítulo 3, *O dinheiro*

### 7.1 Mediações constituintes, incontrolabilidade e limites do capital

Na *Introdução* de *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*, István Mészáros explica o significado tríplice do título de seu livro: 1) ir além do *capital em si* (e não apenas do *capitalismo*) enquanto sistema de controle estabelecido sobre o metabolismo social humano; 2) ir além da versão publicada de *O capital* de Marx (incluindo-se os volumes dois e três, as *Teorias sobre a mais-valia* e os *Grundrisse*), na medida em tal projeto teórico-político permaneceu *inacabado* e realizado apenas em seus estágios iniciais; e 3) ir além do “projeto marxiano em si”, na medida em que este projeto teórico-político sofreu, como não poderia deixar de ser, as limitações de seu tempo, isto é, enquanto “articulado sob as circunstâncias da ascendência global” do sistema do capital do século XIX, quando as possibilidades de metamorfose de tal sistema, como “sistema de controle híbrido”, ainda não eram visíveis, o que exige, por consequência, uma retomada analítica, com uma avaliação crítica, de seus pontos constituintes fundamentais.

Por tais colocações, depreende-se que a teorização estabelecida pelo filósofo húngaro pretende, num diálogo fecundo com a obra de Marx, efetivar uma elaboração sobre o capital no nível de uma síntese superior (*Aufhebung*), utilizando-se para isso do arcabouço teórico historicamente acumulado, da análise histórica do desenvolvimento do capital no século XX (numa perspectiva retrospectiva) e da

*confrontação heurística* entre teoria e práxis social efetivada historicamente, procedimento essencial para a realização do novo constructo teórico. O objetivo precípua de tais esforços tem um claro sentido político: auxiliar as lutas dos trabalhadores do mundo por sua plena emancipação, mediante a elaboração da análise concreta do sistema do capital e a consequente estratégia viável e eficaz para o seu combate e a sua superação. Para a compreensão dos resultados a que chega o filósofo húngaro, nesse sentido, é importante seguir o seu raciocínio passo a passo.

A primeira parte do livro, intitulada *A sombra da incontrolabilidade*, “enfoca as razões vitais para se ir *além do capital* e a necessidade realmente inevitável de fazê-lo no interesse da sobrevivência da humanidade” (2002, p. 46), e é dividida em cinco capítulos, nos quais o filósofo, além de debater contra as melhores elaborações teóricas sobre o capital “capitalista” e “pós-capitalista” (feitas dos pontos de vista respectivos de ambas as formações sociais), assenta as bases de sua concepção sobre a natureza do capital.

É importante ressaltar, nesse momento, o seguinte: Mészáros não apenas busca a crítica do capital em sua forma capitalista, mas sobretudo a sua forma “pós-revolucionária”, ou “pós-capitalista”, isto é, a forma mutante que o capital adquiriu nas sociedades ditas de “socialismo realmente existente”, tal como efetivada após o processo revolucionário socialista<sup>128</sup>. É o balanço dessas experiências, portanto, que constitui o substrato das formulações levadas a cabo pelo filósofo húngaro, numa intenção política que é claramente visível em muitas suas obras anteriores, desde pelo menos a década de 1950<sup>129</sup>.

No capítulo 1 de *Para além do capital*, intitulado *A quebra do encanto do “capital permanente universal”*, Mészáros já apresenta os traços fundamentais daquilo que será o seu projeto teórico: uma crítica das conceituações mais vigorosas sobre o capital (em suas versões capitalista e pós-capitalista) e a apresentação de pontos basilares de uma

---

<sup>128</sup> Na opinião de Ricardo Musse, em relação a tais questões, *Para além do capital* representa “talvez o diagnóstico mais profícuo do ‘socialismo realmente existente’, que ele [Mészáros] vivenciou na Hungria após a Segunda Guerra Mundial até seu exílio em 1956” (2011, p. 113).

<sup>129</sup> É claro que temos em mente, aqui, *A teoria da alienação em Marx*, obra elaborada entre os anos de 1959 e 1969. Aí, além da crítica ao capitalismo, já se encontra também um princípio de crítica acerca da experiência revolucionária de tipo soviético.

teoria geral do capital, ambos esses traços frutos, evidentemente, de uma problematização específica a respeito da história e seu dever.

Falando mais especificamente dessa problematização: Mészáros busca uma concepção concreta sobre a história e, para isso, parte do princípio de que tal conceito só é possível a partir da resolução de “três grupos fundamentais de problemas” (Ibid., p. 59), a saber: 1) a determinação da *ação* histórica; 2) a *mudança* como “um movimento de caráter intrinsecamente *cumulativo*, implicando alguma espécie de avanço e desenvolvimento” (Ibid., idem); e 3) a “oposição implícita ou consciente entre a universalidade e a particularidade, visando obter uma síntese de ambas, de modo a explicar historicamente eventos relevantes em termos de seu significado mais amplo que, necessariamente, transcende sua especificidade histórica imediata” (Ibid., idem).

De acordo com o filósofo húngaro, esses três grupos de problemas “são essenciais para uma concepção histórica” (Ibid., p. 59), isto é, para a compreensão concreta do ser histórico e sobre como se pode efetivar a sua emancipação. Talvez se possa dizer que a busca por oferecer respostas satisfatórias para tais questões percorre como um fio vermelho a reflexão desenvolvida em *Para além do capital*. Cumpre, no entanto, compreender o modo como o filósofo desenvolve suas ideias e a maneira pela qual insere determinações no seu arcabouço conceitual a fim de trazer à luz uma teorização consistente a esse respeito.

A resolução desses problemas, como dissemos, parte da análise histórica e da crítica das concepções mais vigorosas elaboradas, até então, para dar conta de compreender a história em geral e o capital em particular. No capítulo primeiro de *Para além do capital*, Hegel é tomado como o formulador mais importante do corpo teórico sobre a sociedade burguesa, feito do ponto de vista do capital em sua forma capitalista. O Lukács de *História e consciência de classe*, por sua vez, é considerado o teórico mais destacado dos processos históricos que culminaram na experiência das sociedades pós-revolucionárias de tipo soviético. Tal formulação, diz Mészáros, é realizada a partir do ponto de vista dessas sociedades que corporificaram, numa forma mutante, também uma expressão específica do sistema do capital. Não cabe, aqui, entrar a fundo no debate de Mészáros com Hegel e Lukács. Devemos apenas, nesse momento, delinear as conclusões mais gerais apresentadas pelo filósofo húngaro no referido capítulo.

Vale sublinhar, nesse sentido, que desde os momentos iniciais de seu grande livro, Mészáros tem em mente a questão da *mediação* como um elemento central para a teorização que procura dar conta de

resolver os complexos de problemas acima listados. É em busca de uma concepção adequada de *mediação histórica* que o filósofo húngaro está indo quando critica Hegel e Lukács.

As primeiras conclusões importantes do autor de *Para além do capital*, nesse sentido, são as de que o capital constitui um *sistema de mediações de segunda ordem*, criadas, portanto, *historicamente*, que se sobrepõem de forma alienada ao metabolismo social humano, dando a este uma forma específica de acordo com as íntimas exigências da processualidade do capital. Leiamos o que o filósofo escreve a esse respeito:

*As mediações de segunda ordem do capital* – ou seja, os meios alienados de produção e suas personificações; o dinheiro; a produção para troca; as variedades da formação do Estado pelo capital em seu contexto global; o mercado mundial – sobrepõe-se, na própria realidade, à atividade produtiva essencial dos indivíduos sociais e na mediação primária entre eles. Apenas um exame crítico radical desse sistema de mediações de segunda ordem historicamente específico poderia mostrar uma saída de seu labirinto conceitual fetichista. No entanto, ao contrário, a aceitação sem crítica deste sistema historicamente contingente, mas efetivamente poderoso, como horizonte reprodutivo absoluto da vida humana em geral torna impossível a compreensão da natureza real da mediação, pois as mediações prevalecentes de segunda ordem anulam a devida consciência das relações primárias de mediação e se apresentam, em sua “eterna presença” (Hegel), como o ponto de partida necessário que é também, simultaneamente, o ponto final insuperável. Elas produzem realmente uma *inversão* completa da verdadeira relação, resultando em que a ordem primária é degradada e as mediações alienadas de segunda ordem usurpam seu lugar, trazendo consequências potencialmente mais perigosas para a humanidade. (Ibid., p. 71)

Todos esses pontos serão desdobrados e melhor definidos na sequência da argumentação de Mészáros. Frise-se apenas os elementos fundamentais dessa passagem: o capital como sistema de mediações de

segunda ordem que se afirma sobre as mediações primárias da atividade produtiva; o fetichismo inerente à dinâmica do sistema de mediações do capital; a anulação da consciência das mediações primárias efetivada pelas mediações secundárias do capital; a inversão feita pelo sistema no sentido de que as mediações de primeira ordem são degradadas e as mediações de segunda ordem ocupam seu lugar de uma forma radicalmente problemática e; finalmente, as consequências potencialmente perigosas para a sobrevivência da humanidade que esse processo engendra<sup>130</sup>.

---

<sup>130</sup> Não é demais frisar, também, que, já nesse primeiro capítulo, Mészáros começa a delinear a fortíssima crítica que faz à sociedade pós-revolucionária soviética, isto é, ao sistema do capital sobrevivente aí, numa forma mutante, após a Revolução de Outubro de 1917, e aos desdobramentos históricos dessa revolução amplamente limitada pelo seu caráter político. Sobre isso, Mészáros afirma: “A verdadeira tragédia [...] foi que, sob as circunstâncias de revoluções derrotadas por toda parte, exceto na Rússia – o que inevitavelmente também significou o isolamento da única revolução sobrevivente –, se negaram cruelmente as condições históricas para o desenvolvimento bem-sucedido dos termos materiais e institucionais exigidos pelo modo socialista de alternativa metabólica ao domínio do capital como um empreendimento *global*. Abriram-se totalmente as portas, não somente para a estabilização do sistema do capital no Ocidente, mas também para a emergência, na Rússia pós-revolucionária, de uma nova forma de ‘personificação do capital’, que poderia operar um ritmo forçado de extração do trabalho excedente em nome da revolução e para o propósito declarado da necessária ‘acumulação socialista’, justificada pela promessa de ultrapassar em pouco tempo os principais países capitalistas na produção *per capita* de ferro gusa, aço e carvão como medida do sucesso socialista. Como estrutura de comando desse novo gênero de controle sociometabólico, o Partido teria de pairar acima de todos como regulador da extração politicamente compulsória do trabalho excedente, com todos os seus corolários culturais/ideológicos. Com isso, o Estado foi reforçado e, mais do que nunca, centralizado na forma de Partido-Estado, em vez de dar início ao próprio ‘encolhimento’, conforme previsto no projeto socialista original” (Ibid., p. 81). Algumas páginas a seguir, o filósofo complementa essa reflexão dizendo que “os longos anos de guerra civil [na Rússia pós-revolucionária] e suas penosas consequências atraíram ainda mais a atenção para o terreno político. ‘Fazer da miséria uma virtude’ – sob o impacto da ‘força das circunstâncias’ – significava que o alvo real das transformações socialistas, a necessidade de ir *além do capital*, praticamente desaparecia do horizonte. Seu lugar foi tomado por uma orientação centrada na *política*, deixando de lado ou desconsiderando a insistência de Marx em que a revolução tinha que ser *econômica e social*, em oposição à necessariamente limitada e restrita margem de ação oferecida por

Sobre a questão da *mediação* é importante dizer ainda que Mészáros busca no próprio Marx a sua inspiração para esse conceito, acreditando que é o conceito de mediação construído pelo autor de *O Capital* (e não o conceito de Hegel, nem o de Lukács) que pode servir a uma teoria que busca apreender o ser concreto do capital em seu devir histórico.

No entanto, ao mesmo tempo em que assimila e incorpora a valiosa contribuição marxiana, Mészáros também lhe oferece um contraponto crítico, dizendo que as limitações de sua teoria estão relacionadas com as limitações impostas pelo seu próprio tempo histórico, no qual certas possibilidades de desenvolvimento e mudança na forma do capital (não na sua natureza) ainda não poderiam ser visualizadas. Isto é, na visão do filósofo húngaro, após a morte de Marx, ocorreram transformações históricas importantes que, analisadas agora, retrospectivamente, fornecem uma luz nova para a apreensão de sua teoria e para a revelação de alguns de seus pontos problemáticos.

Mészáros menciona, nesse contexto, em particular, a expansão *imperialista* e os desdobramentos *monopolistas* que, na sua visão, “proporcionaram novo alento ao sistema do capital, retardando acentuadamente o momento de sua saturação” (Ibid., p. 89). E prossegue a sua explicação sobre as novas condições históricas e suas implicações sobre a forma do capital afirmando que

estes [isto é, imperialismo e monopolismo] conferem enorme vantagem às forças socioeconômicas dominantes sustentadas de todas as formas possíveis, internamente e no exterior, pelo Estado capitalista. Assim, a competição, embora quase impossível de eliminar, torna-se uma ideia um tanto problemática no quadro de um complexo imperialista. Muitas das contradições do sistema competitivo industrial são transferidas

---

qualquer revolução *política*. Com isto, as estruturas e realizações produtivas tiveram de ser adotadas sem maiores questionamentos e consideradas diretamente utilizáveis, definindo assim a principal tarefa da estratégia socialista: a superação mais rápida possível dos países capitalistas mais importantes, e a descoberta de palavras convincentes até mesmo para as práticas mais intensas do *taylorismo* explorador. Foi desta maneira que as fatídicas fraquezas do elo mais fraco vieram a dominar não apenas na Rússia pós-revolucionária, mas em todo o movimento socialista internacional” (Ibid., p. 84).



para o plano da rivalidade entre os Estados, e as consequências são potencialmente ruinosas, como atestam duas guerras mundiais. Ao mesmo tempo, devido aos desdobramentos monopolistas, as regras da competição podem ser torcidas e voltadas para a vantagem das forças econômicas dominantes. As consequências têm dois aspectos. Em primeiro lugar, os monopólios poderosos adquirem grandes privilégios em todo o mercado mundial. Em segundo, a concentração e a centralização do capital são grandemente facilitadas, em conformidade com os interesses dos monopólios, oligopólios e cartéis dominantes. (Ibid., p. 89)

Mészáros afirma, ainda, que as novas circunstâncias históricas não trouxeram alterações apenas para a forma do capital, mas também para o trabalho, gerando, no sistema global do capital, uma *taxa diferencial de exploração*, o que tornaria, a seu ver, problemática a ideia marxiana de uma “ação simultânea das classes trabalhadoras dos povos dominantes” no sentido da revolução socialista.

Observa-se, assim, que o filósofo húngaro incorpora formulações marxianas fundamentais, mas, confrontando-as com a história, sente a necessidade de inserir em seu bojo novas determinações, na medida em que certos elementos da elaboração original mostrar-se-iam ultrapassadas pelo próprio desenvolvimento histórico.

É nesse contexto da reflexão de Mészáros que se insere a exigência de se explorar uma perspectiva presente nas ideias de Marx que, segundo o filósofo húngaro, em razão das condições históricas originais de sua criação, não teria sido considerada e desenvolvida de modo apropriado. Essa perspectiva é formulada por Marx na carta a Engels datada de 8 de outubro de 1858, na qual o autor de *O capital* menciona a possibilidade de um processo de *ascendência histórica* da sociedade burguesa por todo o globo terrestre<sup>131</sup>.

---

<sup>131</sup> A carta de Marx a Engels em que Mészáros se baseia diz precisamente o seguinte: “A tarefa histórica da sociedade burguesa é o estabelecimento do mercado mundial, pelo menos em suas linhas básicas, e um modo de produção que repouse sobre esta base. Como o mundo é redondo, parece que isso já foi realizado, com a colonização da Califórnia e do Japão. Para nós, a difícil questão é esta: a revolução no continente é iminente, e terá um caráter

No entender de Mészáros, aqui, Marx toca na “possibilidade de uma perspectiva sócio-histórica alternativa em relação à que normalmente defendia” (Ibid., p. 90). Isso se relaciona diretamente com a questão dos limites relativos e absolutos do sistema do capital que o filósofo tratará mais adiante. Relaciona-se, também, com a possibilidade objetiva de *superação do capital*, que, segundo Mészáros, não poderia se dar (ao contrário do que Marx pensava) num contexto histórico em que o capital ainda possuía margens para a sua ascendência. Daí a necessidade de se fazer a crítica das estratégias revolucionárias socialistas concebidas em momentos históricos de ascensão do capital por sobre o globo.

Mas é somente no nosso contexto histórico que, segundo o filósofo húngaro, “a ascendência histórica do capital em suas linhas gerais está chegando ao fim” (Ibid., p. 91). Isso tem implicações teóricas e políticas importantes, como Mészáros afirma, nas seguintes palavras:

O deslocamento das contradições internas do capital podia funcionar com facilidade relativa na fase de ascendência histórica do sistema. Sob tais condições, era possível tratar de muitos problemas varrendo-os para baixo do tapete das promessas

---

imediatamente socialista; não será *necessariamente esmagada* neste *cantinho do mundo*, já que num terreno bem mais vasto a sociedade burguesa ainda está em *ascensão*” (Marx, apud Mészáros, *ibid.*, p. 90). Marx, então, acreditava que era possível a vitória da revolução, num período histórico de ascendência do capital, num cantinho do mundo, a Europa, visto que haveria uma margem espacial muito grande pelo planeta inteiro para o capital se desenvolver. É porque existia essa margem que o capital não se voltaria contra a revolução no “cantinho do mundo”. Mas, diz Mészáros, a revolução não só ocorreu (a Comuna de Paris, de 1871), como foi literalmente esmagada pelo capital. É este o ponto de divergência de Mészáros em relação a Marx no que toca à questão da análise concreta da conjuntura concreta e a consequente teoria da transição socialista. Mészáros diverge de Marx sobre a possibilidade de a revolução ser vitoriosa num contexto de ascensão do capital por sobre o mundo. No entanto, acredita ser fecunda a teorização que considera que, no século XIX, o capital ainda não havia findado o seu processo de ascendência histórica. É considerando essa possibilidade (segundo o filósofo húngaro, não devidamente explorada pela teorização marxista) que Mészáros irá inserir novas determinações para compreender não somente o capital (e suas formas mutantes, etc.), mas também a possibilidade de uma estratégia eficaz para a sua superação (isto é, num contexto de fim de ascendência histórica desse sistema por sobre o globo terrestre).

não cumpridas, como a modernização no “Terceiro Mundo” e uma prosperidade bem maior nos países “metropolitanos”, afirmada com base na expectativa da produção de um bolo que crescia infinitamente. Todavia, a consumação da ascendência histórica do capital altera radicalmente a situação. A esta altura, já não é mais plausível fazer novas séries de promessas vazias, mas as velhas promessas devem ser varridas da memória, e determinadas conquistas reais das classes trabalhadoras nos países capitalistas avançados devem ser “roladas”, no interesse da sobrevivência da ordem socioeconômica e política vigente. (Ibid., p. 92)

Uma das consequências mais graves dessa consumação da ascendência histórica do capital por todo o planeta se situa no fato de que o sistema todo se torna mais *instável*. Essa “instabilidade sistêmica” leva a considerar a “perspectiva alternativa” de Marx como a base de uma formulação promissora para a compreensão do sistema do capital na conjuntura histórica atual e para a elaboração de uma estratégia consequente para a sua superação.

Note-se que, ao findar a teorização do capítulo primeiro de *Para além do capital*, Mészáros coloca problemas, temas e percepções fundamentais, que irão ganhar complexidade ao longo de seu grande livro: o capital nas formas capitalista e pós-capitalista, a fase ascendente de desenvolvimento do sistema e a possibilidade de sua superação, a necessidade de uma conceituação adequada de *mediação*, tanto para compreender o sistema do capital, quanto para se poder estabelecer as organizações de luta socialista no processo de transição. Todos esses elementos adquirirão contornos mais definidos com o avançar dos raciocínios feitos por Mészáros ao longo dos capítulos subsequentes de *Para além do capital*.

No segundo capítulo, intitulado *A ordem de reprodução sociometabólica do capital*, o filósofo húngaro desenvolve as reflexões sobre o sistema do capital e sua relação com a atividade produtiva humana apresentadas no capítulo inicial. A ênfase dada aqui é referente ao capital enquanto forma de controle *incontrolável* sobre o metabolismo social humano, ou seja, como “sujeito automático”, como processo de exploração e acúmulo de trabalho excedente que se desdobra sem que os sujeitos humanos tenham possibilidade de controlá-lo conscientemente. Nas palavras de Mészáros,

antes de mais nada, é necessário insistir que o capital não é simplesmente uma “entidade material” [...], mas é, *em última análise, uma forma incontrolável de controle sociometabólico*. A razão principal por que este sistema forçosamente escapa a um significativo grau de controle humano é precisamente o fato de ter, ele próprio, surgido no curso da história como uma poderosa – na verdade, até o presente, de longe a *mais* poderosa – estrutura “*totalizadora*” de controle à qual tudo o mais, inclusive seres humanos, deve se ajustar, e assim provar sua “viabilidade produtiva”, ou perecer, caso não consiga se adaptar. (Ibid., p. 96)

Enquanto modo de controle sociometabólico que submete tudo (funções produtivas e distributivas) a seus imperativos de exploração, acumulação e auto-expansão – estas são as suas “determinações mais profundas”, segundo Mészáros (Ibid., p. 100), que “subordinam necessariamente o valor de uso” (Ibid., idem), e, por isso, não são autossuficientes e têm a necessidade intrínseca de se constituir como “sistema *global*” (Ibid., p. 102) -, o capital “se articula e consolida como *estrutura de comando singular*” (Ibid., p. 98), isto é, engendra uma forma de controle *político*, o Estado moderno, que “*complementa* de forma indispensável” (Ibid., idem) o seu metabolismo socioeconômico.

Na qualidade de modo de controle sociometabólico, diz Mészáros, o capital exerce um “*primado sobre o pessoal* por meio do qual seu *corpo jurídico* pode se manifestar de formas diferentes nos diferentes momentos da história” (Ibid., idem). Ou seja, os indivíduos que ocupam as funções político-jurídicas no interior do sistema do capital e seu Estado (sublinhemos: tanto no sistema de capital capitalista, quanto no capital pós-capitalista<sup>132</sup>) não controlam o

---

<sup>132</sup> Isso significa que a *burocracia* das sociedades de socialismo realmente existente também se enquadram no que Mészáros estabelece como sendo *personificações do capital*. Conforme suas palavras, “se os críticos do sistema soviético reclamam apenas da ‘burocratização’, eles erram o alvo por uma distância astronômica, pois até mesmo a substituição completa do ‘pessoal burocrático’ deixaria de pé o edifício do sistema do capital pós-capitalista, exatamente como a invenção do ‘capitalista solícito’, se fosse viável de alguma forma milagrosa, não iria alterar minimamente o caráter absolutamente

complexo de que fazem parte, mas, ao contrário, são controladas por este, no sentido de que são forçados a efetivar os seus imperativos materiais de uma forma ou de outra, precisando assim se adequar às práticas que corporificam as necessidades materiais de realização do capital, sob pena de, se assim não procederem, serem automaticamente ejetados do sistema em questão.

Segundo o filósofo húngaro, esse processo de sujeição da sociedade como um todo aos imperativos materiais de produção e reprodução do sistema do capital se realiza, além da efetivação do “controle político total” (através do Estado), também por meio da formação de “*classes sociais* abrangentes mas irreconciliavelmente opostas entre si em bases objetivas” (Ibid., p. 99). O denominador comum que consolida essa estrutura (ainda que, contraditoriamente, também materialize uma “força centrífuga”, portanto, problemática) e a impede de desmoronar, diz Mészáros, é o efetivo “sistema de *divisão social hierárquica do trabalho* [que] deve ser *superposto* à divisão do trabalho *funcional/técnica* (e, mais tarde, tecnológica altamente integrada)” (Ibid., idem) e que, por sua vez, engendra uma “justificativa ideológica absolutamente inquestionável [como] pilar de reforço da ordem estabelecida” (Ibid., idem).

Mas o cimento da divisão social hierárquica do trabalho, que se superpõe à divisão funcional técnica, não elimina aquilo que Mészáros chama de “defeitos estruturais” iminentes ao sistema. Esses defeitos estruturais – caracterizados pela “ausência de unidade” e “fragmentação” entre os microcosmos do capital - têm, na visão do filósofo húngaro, três dimensões, a saber:

- Primeiro, a *produção* e seu *controle* estão radicalmente isolados entre si e diametralmente opostos.
- Segundo, [...] a *produção* e o *consumo* adquirem uma independência e uma existência separada extremamente problemática, de modo que, no final, o “excesso de consumo” mais absurdamente manipulado e desperdiçador, concentrado em poucos locais, encontre seu corolário macabro na mais desumana negação das necessidades elementares de incontáveis milhões de pessoas.

---

desumanizante do sistema do capital ‘capitalista avançado’” (Ibid., idem.)

- E, terceiro, [...] a contradição entre *produção* e *circulação*. (Ibid., 105)

Mészáros explica que a “carência de unidade” verificada entre essas três situações “deve-se ao fato de que a própria fragmentação assume a forma de *antagonismos sociais*” (Ibid., p. 106). É para “corrigir” essa fragmentação e mediar os antagonismos sociais a favor do sistema que o capital se articula sob a sua forma de comando político, o Estado moderno, que não deixa de ser um dos elementos constituintes fundamentais de seu complexo sociometabólico, erigido com o fim de “assegurar e proteger permanentemente a produtividade do sistema” (Ibid., idem).

O Estado, da maneira como Mészáros o caracteriza, tem um papel fundamental para a definição do seu conceito de *capital*. Não é à toa que, no referido capítulo, um largo espaço é utilizado para a apresentação do papel dessa mediação específica dentro do sistema do capital. Leiamos, mais uma vez, o que afirma o filósofo húngaro nesse sentido:

Em sua modalidade histórica específica, o Estado moderno passa a existir, acima de tudo, para poder exercer o *controle abrangente* sobre as forças centrífugas insubmissas que emanam de unidades produtivas isoladas do capital, um sistema reprodutivo social antagonicamente estruturado. [...] O Estado moderno constitui a única estrutura corretiva compatível com os parâmetros estruturais do capital como modo de controle sociometabólico. Sua função é retificar – deve-se enfatizar mais uma vez: apenas até onde a necessária ação corretiva puder se ajustar aos últimos limites sociometabólicos do capital – a falta de unidade em todos os três aspectos referidos na seção anterior [isto é, as contradições entre produção e controle, produção e consumo e produção e circulação]<sup>133</sup>. (Ibid., p. 107)

---

<sup>133</sup> Entre as páginas 107 e 117, Mészáros discute em detalhe as ações efetuadas pelo Estado a fim de “corrigir” as contradições do sistema do capital acima citadas. Essa “correção”, é claro, deve ser posta entre aspas, na medida em que ela não é, de fato, uma verdadeira correção, no sentido de eliminar os “defeitos estruturais” do sistema, mas apenas uma forma de dar uma momentânea coesão

Mészáros segue a sua teorização afirmando que o capital, enquanto “modo singular de controle sociometabólico”, não pode funcionar sem uma estrutura de comando política adequada às suas necessidades auto-reprodutivas. Essa estrutura de comando tem, no contexto da vigência do sistema do capital, uma natureza diversa da que tinha, por exemplo, na longa época histórica dominada pelas relações feudais de produção. No sistema do capital, a atuação do Estado é, justamente, organicamente articulada e subserviente ao capital, na medida em que sua ação é atrelada de modo íntimo à dinâmica que dá coesão às “unidades socioeconômicas reprodutivas – ou seja, os microcosmos sociometabólicos do capital” (Ibid., p. 118).

No sistema feudal, ao contrário, diz o filósofo húngaro, “o fator político podia assumir uma posição dominante” (Ibid., idem) (portanto, *externa* em relação às unidades socioeconômicas), em razão da própria natureza das relações feudais, cujas unidades socioeconômicas dominantes possuíam “um grau relativamente alto de auto-suficiência” e, concomitantemente, tinham de deixar “as funções de controle básico do próprio processo de reprodução econômica para os produtores” (Ibid., idem). Por tais razões, afirma Mészáros,

o fator político se caracterizava por um poder *supervisor externo*, mais do que *interno reprodutivo* [como ocorre no sistema do capital]. Ele poderia persistir apenas enquanto as próprias unidades metabólicas básicas do sistema permanecessem *internamente coesas e restritas* sob os dois aspectos mencionados acima [isto é, alto grau de suficiência das unidades socioeconômicas e controle do processo de produção econômica exercido pelos produtores], que circunscreviam, num sentido muito real, o exercício do poder supervisor feudal em si. Portanto, foi paradoxalmente, por um lado, a expansão do poder político feudal – que era localmente limitado – na direção do *substantivamente absoluto* (por meio do desenvolvimento da monarquia absoluta na

---

aos os microcosmos do capital, a fim de que esse complexo possa perpetuar seu movimento calcado na exploração de trabalho excedente, acumulação e auto-expansão.

França, por exemplo) e, por outro, a intrusão dos constituintes capitalistas destrutivos nas estruturas reprodutivas amplamente auto-suficientes anteriores que, juntas, ajudaram a destruir este sistema sociometabólico no *auge* de seu poder político. (Ibid., idem)

O capital, por seu turno, apresentou, em sua evolução histórica, um processo no qual seus elementos constituintes fundamentais revelaram um caráter *irrefreável* e longe de serem auto-suficientes. Devido aos “defeitos estruturais” mencionados pelo filósofo, o sistema exigiu a efetivação de “estruturas específicas de controle capazes de *complementar* – no nível apropriado de abrangência – os constituintes reprodutivos materiais, de acordo com a necessidade totalizadora e a cambiante dinâmica expansionista do sistema do capital” (Ibid., p. 118-9).

Essa exigência está na base da criação do Estado moderno como estrutura de controle político complementar – portanto, *interna* ao sistema reprodutivo socioeconômico, e não *externa*, como no feudalismo – em relação ao capital, o que confere a essa mediação específica (o Estado) o caráter de “parte da ‘base material’ do sistema tanto quanto as próprias unidades reprodutivas socioeconômicas”<sup>134</sup> (2002., p. 119). É um fator *endógeno*, portanto, de

---

<sup>134</sup> Ao propor a teoria do Estado como componente da *base material* do sistema do capital, Mészáros está indo conscientemente contra boa parte da tradição marxista que, ao teorizar sobre o mesmo tema, gravita em torno da dicotomia entre *base e superestrutura*, sendo a “sociedade civil” concernente à primeira esfera e o Estado à segunda. O uso da categoria de *superestrutura*, nesse contexto, por Mészáros, é bastante diferente do que se costuma se fazer sobre a mesma. Vale dizer que o filósofo húngaro não está sozinho no que toca o questionamento do termo *superestrutura* como categoria explicativa que daria conta de compreender a substantividade do Estado em sua relação com o capital. Nesse sentido, é digna de nota a reflexão do intelectual venezuelano Ludovico Silva, para quem o referido termo (aparecido, segundo ele, apenas três vezes na obra de Marx), tem o caráter meramente de *metáfora* no referencial argumentativo marxiano, mas jamais o de conceito explicativo ou muito menos o de teoria. É uma metáfora, elaborada como outras metáforas (de acordo com o estilo literário de Marx), que tende a ser subsumida conforme Marx avança em *explicações* a respeito das principais determinações que compõem o ser do capital. Nas palavras de Silva, “embora ilustrativa de uma teoria científica, a célebre ‘superestrutura’ não era, para Marx, mais que uma metáfora, usada com discrição estilística em poucas ocasiões e, na maioria das vezes, substituída por



desenvolvimento do sistema do capital. Como tal, a relação entre Estado e as “estruturas reprodutivas materiais diretas” da dinâmica socioeconômica é definida pelas categorias de *simultaneidade* e de *co-determinação*<sup>135</sup>.

---

outras metáforas ou, melhor ainda, por *explicações teóricas*. [...] Quando Marx tratava uma *teoria*, ele a analisava e repetia até o cansaço, como se verifica na teoria do valor-trabalho ou na teoria da mais-valia. Ao contrário, quando empregava uma metáfora, sabia ser discreto e a usava em ocasiões precisas, uma vez que sabia que as metáforas exigem, para sua utilização adequada, a mais estrita economia estilística” (2012, p. 50-1). E, mais adiante, complementa sua argumentação, desenvolvendo algumas de suas implicações políticas e filosóficas: “Suponhamos, porém, por um momento, que ‘superestrutura’ seja um termo explicativo e não meramente metafórico – o que ele nos ‘explicaria’? Só pode explicar o seguinte: a sociedade, sendo uma estrutura material, tem *montada* sobre si uma estrutura de caráter ideal; mas se está montada sobre a estrutura como que um andaime – é possível separá-la da estrutura – do mesmo modo como se separa um andaime – e considerá-la independente desta última. [...] Com isto, desembocamos precisamente na postura dos ideólogos que Marx atacou tão implacavelmente – Marx não censurava a eles a consideração das ideias, das crenças, das religiões, dos ‘postulados’ filosóficos como um reino à parte, independente da ‘sociedade civil’, isto é, da vida material da sociedade? Não os chamava, por isto mesmo, *ideólogos*? Em outras palavras, tomar a ‘superestrutura’ por uma explicação científica equivale a converter Marx num *ideólogo*, quando não num descarado platônico crente em um *topos hyperouranios* – isto é, num lugar supraceleste onde estão instaladas as ideias” (Ibid., p. 53). A despeito das diferenças, entre Silva e Mészáros, sobre os temas da sociedade civil, do Estado e da ideologia, acreditamos que ambos convergem num ponto, qual seja, o de criticar a teoria da *superestrutura* como esfera separável do domínio das relações socioeconômicas e as implicações políticas possíveis de serem inferidas dessa posição teórica específica.

<sup>135</sup> Em relação a tais categorias, o filósofo húngaro explica o seguinte: “com relação à questão da *temporalidade*, o inter-relacionamento desenvolvido entre as estruturas reprodutivas materiais diretas e o Estado se caracteriza pela categoria da *simultaneidade* e não apenas pelas do ‘antes’ e do ‘depois’. Estas só podem se tornar momentos subordinados da dialética da simultaneidade quando as partes constituintes do modo de controle sociometabólico do capital surgem durante o desenvolvimento do capital global, seguindo sua lógica interna de expansão e acumulação. Da mesma forma, em relação à questão das ‘determinações’, só se pode falar adequadamente de *co-determinações*. Em outras palavras, a dinâmica do desenvolvimento não deve ser caracterizada sob a categoria do “*em consequência de*”, mas em termos de “*em conjunção a*” sempre que se deseja tornar inteligíveis as mudanças no controle sociometabólico do capital que emergem da reciprocidade dialética entre sua

Por tais razões, acredita Mészáros, é equivocado descrever o Estado como “superestrutura” em relação às mediações socioeconômicas do sistema do capital. Não é algo, portanto, existente *sobre* uma base material, mas algo pertencente à base material mesma – “indispensável para a sua sustentabilidade”, diz o filósofo. Apesar de longa, vale a pena transcrever a seguinte passagem que embasa a reflexão sobre a relação entre Estado e capital desenvolvida por Mészáros. Conforme suas palavras,

o Estado não pode ser reduzido ao *status* de superestrutura. Ou melhor, o Estado em si, como estrutura de comando abrangente, tem sua própria *superestrutura* – a que Marx se referiu apropriadamente como ‘superestrutura legal e política’ – exatamente como as estruturas reprodutivas materiais diretas têm suas próprias dimensões superestruturais. (Por exemplo, as teorias e práticas de ‘relações públicas’, de ‘relações industriais’ ou as da chamada ‘administração científica’, se originaram na empresa capitalista de Frederic Winslow Taylor”. Da mesma forma, é perfeitamente inútil perder tempo tentando tornar inteligível a especificidade do Estado em termos da categoria da “*autonomia*” (especialmente quando se expande esta ideia para significar “independência”) ou de sua negação. Como estrutura de comando político abrangente do sistema do capital<sup>136</sup>, o Estado não pode ser autônomo, em nenhum sentido, em relação ao

---

estrutura de comando político e a socioeconômica” (ibid., idem).

<sup>136</sup> Significativamente, Mészáros afirma que essa estrutura de comando político, *interna* ao capital e que tem como função precípua corrigir os “defeitos estruturais” da centrifugalidade das estruturas reprodutivas socioeconômicas, dando-lhes sempre nova *coesão* a fim de que realizem os imperativos *expansivos* e de *exploração de trabalho excedente* imanentes ao sistema, é que de fato foi “conceituado, até mesmo pelos maiores pensadores que enxergaram o mundo do ponto de vista do capital, como a misteriosa ‘mão invisível’ de Adam Smith e a ‘astúcia da Razão’ de Hegel. Mais tarde, essa visão é levada ao extremo, atingindo seu clímax nas teorias grotescamente explicativas do século XX, na forma da ideologia de ‘reduzir as fronteiras do Estado’ quando as transformações que realmente ocorreram apontam noutra direção” (Ibid., p. 120).

sistema do capital, pois ambos são um só e inseparáveis. Ao mesmo tempo, o Estado está muito longe de ser *reduzível* às determinações que emanam diretamente das funções econômicas do capital. Um Estado historicamente dado contribui de maneira decisiva para a determinação – no sentido já mencionado da *co-determinação* – das funções econômicas diretas, limitando ou ampliando a viabilidade de algumas com outras. Além do mais, a “superestrutura ideológica” – que não deve ser confundida ou simplesmente identificada com a “superestrutura legal e política”, e muito menos com o próprio Estado – também não pode se tornar inteligível a menos que seja entendida como *irreduzível* às determinações materiais/econômicas diretas, ainda que a esse respeito se deva resistir com firmeza à atribuição frequentemente tentada de uma autonomia fictícia (no sentido idealisticamente ampliado de independência). E mais, a questão da “autonomia”, num sentido bem definido, não é pertinente apenas para a avaliação do relacionamento entre ideologia e economia, ideologia e Estado, “base e superestrutura” etc. Ela é também essencial para compreender o complexo relacionamento entre as diversas seções do capital diretamente envolvidas no processo de reprodução econômica, quando estas ganham proeminência – em momentos diferentes e com peso relativo variável – no curso do desenvolvimento histórico. [...] Como parte constituinte da base material do sistema abrangente do capital, o Estado deve articular sua estrutura legal e política segundo suas determinações estruturais inerentes e funções necessárias. Sua superestrutura legal e política pode assumir as formas parlamentarista, bonapartista ou até de tipo soviético pós-capitalista, além de muitas outras, conforme exijam as circunstâncias históricas específicas. Além disso, mesmo dentro da estrutura da mesma formação socioeconômica (por exemplo, capitalista), pode deixar de cumprir suas funções, digamos, em uma rede legal e política liberal-democrática e passar a adotar uma forma

abertamente ditatorial de legislação e dominação política; e também neste aspecto pode avançar e recuar<sup>137</sup>. (Ibid., p. 119-20-21)

Portanto, Mészáros nega até mesmo a comumente propalada “autonomia” do Estado em relação ao capital. Isso é plenamente coerente com sua argumentação anterior. Sendo uma mediação dentro do sistema de mediações que compõe o sistema do capital, o Estado é como o dinheiro, ou como a separação entre produtores e os meios de produção, isto é, realidades que não podem ser *disputadas*, como se pudessem ser esvaziadas de seu conteúdo (de acordo com os imperativos do capital) e preenchidos com outro, de cunho “progressista” - assim, “disputar” o Estado seria algo como disputar o dinheiro, isto é, uma proposta completamente contraditória e utópica. O Estado, como mediação do capital, só pode ser *superado, vencido, eliminado*, o que por sua vez só é factível se se supera, vence, elimina o sistema total do qual ele é uma parte constituinte, o sistema de controle sociometabólico do capital.

No curso de sua teorização sobre o Estado, Mészáros adverte que, apesar de haver uma determinação recíproca entre este e as unidades socioeconômicas do capital (daí a composição da complementaridade entre esse sistema de mediações), há também um fator de *dissonância estrutural* entre tais instâncias. Essa dissonância “diz respeito inicialmente à ação humana de controle – o sujeito social – em relação à escala cada vez mais extensa de operação do sistema do capital” (Ibid., p. 125). Aqui o filósofo húngaro insere o importante tema marxiano das *personificações do capital*<sup>138</sup>.

Mészáros explica, nesse sentido, que o capital é um “sistema de controle sem sujeito” efetivado sobre o metabolismo social humano. Nessa condição, as determinações e os imperativos próprios ao sistema devem prevalecer sempre sobre os desejos subjetivos do *pessoal* cuja responsabilidade é traduzir tais imperativos em diretrizes práticas. É nesse sentido que os indivíduos que ocupam os cargos referentes ao alto escalão da estrutura de comando política do capital só podem ser

---

<sup>137</sup> Para mais detalhes sobre a explicação de Mészáros, ver o referido capítulo 2 de *Para além do capital*, em especial a partir da página 120.

<sup>138</sup> Tema estabelecido por Marx já no *Prefácio* da primeira edição de *O Capital*: “Aqui só se trata de pessoas na medida em que elas constituem a personificação de categorias econômicas, as portadoras de determinadas relações e interesses de classes” (2013, p. 80).

entendidas como *personificações do capital*, no sentido de que internalizam as orientações materiais do sistema e tomam como o sentido prático de suas vidas a sua realização efetiva.

Ou seja, essas pessoas têm a sua margem de ação estritamente determinadas pelo capital e, nesse sentido, de “controladores” do sistema passam a ser, na verdade, controladas por ele. Isso ocorre não só no âmbito do Estado do capital, mas também nas unidades produtivas do sistema, onde os “controladores *particulares* dos microcosmos reprodutivos do capital devem sujeitar-se ao controle do próprio *sistema*” (2002., p. 126). A função material exercida pelas personificações do capital, nesse contexto, é realizar a

mediação (e a imposição) de seus [isto é, do capital] imperativos objetivos como ordens conscientemente exequíveis sobre o sujeito real [isto é, o sujeito real da produção, os trabalhadores], potencialmente o mais recalcitrante, do processo de produção. (As fantasias sobre a chegada do processo de produção totalmente automatizado e sem trabalhadores são geradas como a eliminação imaginária desse problema). (Ibid., idem).

Daí o importante papel do Estado em relação à contradição efetivada pela separação entre os produtores e o controle real da atividade produtiva (que é exercido pelo “sistema sem sujeito” do capital). O Estado, diz Mézszáros, é quem “oferece a garantia fundamental de que a recalcitrância e a rebelião potenciais não escapem ao controle” (Ibid., idem). Enquanto essa garantia for eficaz, garante o filósofo, Estado moderno e unidades socioeconômicas do capital são mutuamente correspondentes. Mas nem sempre essa garantia se mostra eficaz, na medida em que se verifica a tendência a uma crescente *socialização da produção* no terreno global do capital, o que dificulta, no entender de Mézszáros, a efetiva neutralização, por parte do Estado, da potencial rebelião política e das aspirações emancipatórias por parte dos trabalhadores. A tendência à socialização global da produção é o processo que está na raiz da dissonância existente entre o sistema do capital e sua estrutura de comando político, na medida em que ela

transfere objetivamente algumas potencialidades de controle aos produtores (ainda que, na estrutura

da ordem sociometabólica estabelecida, apenas em sentido negativo), abrindo algumas possibilidades de aguçar ainda mais a incontrolabilidade do capital<sup>139</sup>. (Ibid., p. 127)

Nesse contexto, diz o filósofo húngaro, o Estado acaba se revelando “impotente para remediar a situação”, mesmo que disponha de grande força repressiva para as intervenções pretendidas. Assim, a dissonância se verifica no fato de que “não existe ação política remediadora concebível em relação à base socioeconômica do capital” (Ibid., p. 127). Essa dissonância, complementa Mészáros, “tende a permanecer conosco por tanto tempo quanto o próprio sistema do capital” (Ibid., idem).

Ouro aspecto da dissonância estrutural da relação entre Estado e unidades socioeconômicas do capital diz respeito à contradição entre o “mandato totalizador do Estado e sua capacidade de realização” (Ibid., p. 128). Isto é: segundo Mészáros, o Estado tem cada vez mais dificuldades em realizar aquela tarefa para a qual é designado: “melhorar o potencial produtivo inerente à *irrestringibilidade* das unidades produtivas particulares [do capital], dado que estas constituem um sistema” (Ibid., idem). Isso não tem a ver com a capacidade de auxílio dado pelo Estado a esta ou aquela unidade particular de reprodução socioeconômica do capital “sob sua jurisdição” (isto é, nos limites do *capital nacional* referente ao Estado em questão), e sim com a possibilidade de se efetivar essa ajuda ao *sistema como um todo*.

É aqui que, segundo Mészáros, vem à tona uma importante contradição. Conforme suas palavras:

No sistema do capital – da maneira como ele se constitui historicamente –, o “conjunto” forçosamente sustentado pelo Estado não pode abranger a totalidade das unidades socioeconômicas reprodutivas existentes do capital. Não é preciso dizer que a emergência e a consolidação dos *capitais nacionais* é um fato historicamente consumado. Da mesma forma, não pode haver dúvida quanto à realidade das – muitas vezes desastrosamente conflitantes – interações de Estados nacionais. No entanto, isso significa

---

<sup>139</sup> Mészáros aprofunda a explicação sobre tal fenômeno no capítulo 5 de *Para além do capital*, a que faremos menção mais à frente.

também que os capitais nacionais, em todas as suas formas conhecidas de articulação, estão inextricavelmente entrelaçados como *Estados nacionais* e se baseiam no apoio destes, sejam dominantes e imperialistas, ou, ao contrário, estejam sujeitos à dominação de outros capitais nacionais e seus respectivos Estados. Em compensação, o “*capital global*” é *desprovido de sua necessária formação de Estado*, apesar do fato de o sistema do capital afirmar seu poder – em forma absolutamente contraditória – como *sistema global*. É assim que “*o Estado do sistema do capital*” demonstra sua incapacidade de fechar a lógica objetiva da irrestingibilidade do capital. (ibid., p 128)

É nessa contradição entre *Estado nacional* e *sistema global do capital* que Mészáros identifica um dos principais aspectos da dissonância estrutural entre o Estado moderno e as estruturas socioeconômicas que compõem o complexo de reprodução sociometabólica do capital, tanto no que toca a sua expressão *capitalista* quanto *pós-capitalista*.

Essa contradição, diz o filósofo, tende a trazer grandes problemas ao sistema, especificamente no que toca à tarefa de “maximizar a *irrestringibilidade global* do capital” e impor ao sistema a efetivação de um “Estado global”. Assim, verifica-se que “o Estado não pode ser verdadeiramente abrangente nem totalizador no grau em que ‘deveria ser’” (Ibid., p. 131), visto que

ele permanece *nacionalmente limitado* em seu empreendimento, tanto política como economicamente – e sua posição de poder hegemônico está potencialmente ameaçada em função da mudança na relação de forças no nível dos confrontos e intercâmbios socioeconômicos internacionais -, independente de sua posição dominante como potência imperialista [Mészáros está fazendo referência, aqui, ao caso dos EUA, enquanto “Estado capitalista dono do poder hegemônico mais privilegiado”]. (Ibid., idem)

O terceiro capítulo de *Para além do capital*, intitulado *Soluções para a incontrollabilidade do capital, do ponto de vista do*

*capital*, se dedica a reforçar a teorização sobre a *incontrolabilidade* do capital, mas agora criticando diretamente aquelas teorias que, elaboradas a partir do ponto de vista do capital, acreditam que há alguma possibilidade de controle sobre a dinâmica geral desse sistema. Para o que nos interessa neste estudo, devemos nos deter apenas no que Mézáros fala a respeito do sistema do capital *pós-capitalista*, no sentido de teorizar que, nas sociedades pós-revolucionárias, não só o capital permaneceu - numa forma mutante - como o controlador hierárquico e fetichista do metabolismo social humano, como também aí se verificou a *incontrolabilidade* radical inerente ao sistema.

Numa significativa passagem sobre a incontrolabilidade imanente ao sistema do capital, que impõe as suas necessidades objetivas frente às vontades subjetivas do pessoal que ocupa os cargos de alto escalão na estrutura política e nas unidades de reprodução socioeconômica, o filósofo húngaro esclarece o seguinte:

O sistema do capital permanece incontrolável precisamente porque o relacionamento estrutural objetivo entre a intenção consciente e a exigência expansionista objetiva não pode ser *revertido* dentro dos parâmetros deste sistema sociometabólico particular em favor de intenções verdadeiramente controladoras (isto é, intenções que deixariam a própria expansão sujeita ao teste das limitações positivamente justificadoras). Não pode haver espaço para intenções operacionais conscientemente executadas – ou seja, realmente autônomas – no quadro de referências estrutural do capital, porque os imperativos e as exigências rigorosamente *instrumentais* do sistema como um todo devem ser impostos e *internalizados pelas* personificações do capital como “suas intenções” e “suas motivações”. Qualquer tentativa de afastamento da necessária instrumentalidade resulta em intenções frustradas e nulificadas, ou seja, inteiramente quixotescas. O sistema segue (e implacavelmente afirma sobre todos os indivíduos, inclusive suas personificações “controladoras”) as próprias “determinações férreas”, não importando a gravidade de suas implicações até para a sobrevivência humana e num prazo nem assim tão longo. (Ibid., p. 140)



Essa incontrolabilidade, por parte dos sujeitos da produção e também por parte das personificações do capital, se verifica, como dissemos, em ambas as variedades de formação do capital, isto é, tanto capitalista, quanto pós-capitalista, ambas tendo como uma de suas características principais, portanto, a *ausência de um planejamento* verdadeiramente digno do nome.

Nas sociedades pós-revolucionárias, diz Mészáros, o planejamento foi usurpado “por um sistema de *diretrizes centrais arbitrárias*, que se mostrou irrealizável e fatalmente imperfeito por uma série de razões” (Ibid., p. 167), entre as quais o fracasso da extração política forçada de trabalho excedente. Já no chamado “sistema do capital ocidental”, segundo o filósofo, onde vigora a “gigantesca corporação monopolista transnacional”, o que há é, na melhor das hipóteses, um *planejamento parcial*, e mesmo assim “sujeito às consequências desastrosas de ‘reviravoltas comerciais’ e crises periódicas” (Ibid., idem).

No quarto capítulo, intitulado *Causalidade, tempo e formas de mediação*, a teorização de Mészáros sobre a incontrolabilidade do capital aprofunda-se em radicalidade, com uma análise mais detida do conjunto de mediações que compõe esse sistema, sua natureza, sua história, suas formas, etc., e introduz a importante questão dos *limites relativos* e *absolutos* do complexo sociometabólico do capital.

Sobre esses últimos temas, em específico, a reflexão adquire uma tremenda complexidade. As categorias referentes aos *limites* do capital, tanto relativos quanto absolutos, são relacionadas às categorias de *causa* e de *tempo*, e precisam ser entendidos, no decorrer da argumentação do filósofo, dialeticamente, em íntima relação umas com as outras, na medida em que se esclarecem mutuamente.

Mészáros começa o referido capítulo afirmando que “o aspecto mais problemático do sistema do capital, apesar de sua força incomensurável como forma de controle sociometabólico, é a total incapacidade de *tratar as causas como causas*, não importando a gravidade de suas implicações a longo prazo” (Ibid., p. 175). Esta é, segundo o filósofo, uma característica estrutural do sistema, isto é, ineliminável enquanto o capital continuar a existir. No seu processo de expansão, o complexo sociometabólico do capital é capaz apenas de, frente aos problemas e contradições inerentes à sua estrutura, efetivar “ações remediadoras” (Ibid., idem) que atingem meramente os *efeitos* e as *consequências* (não as *causas*, portanto) dessas contradições.

Nesse contexto, o filósofo afirma que

os *limites relativos* [grifo nosso] do sistema são os que podem ser superados quando se expande progressivamente a margem e a eficiência produtiva – dentro da estrutura viável e do tipo buscado – da ação socioeconômica, minimizando por algum tempo os efeitos danosos que surgem e podem ser contidos pela estrutura causal fundamental do capital. (Ibid., idem)

Portanto, os *limites relativos* do sistema são os que podem ser superados mediante a expansão progressiva da “margem” e da “eficiência produtiva” das ações socioeconômicas e que, por isso mesmo, “minimizam por algum tempo” os *efeitos* das contradições inerentes à estrutura do capital – contradições estas existentes entre as *mediações* que compõem o sistema de mediações de segunda ordem do capital.

Ou seja, os *limites relativos* dizem respeito aos *efeitos* das contradições do capital que podem ser “remediadas” temporariamente mediante o desenvolvimento das forças produtivas. As *causas* dessas contradições, aqui, necessariamente vinculadas à própria estrutura íntima do capital, composta por um determinado sistema de mediações, não são confrontadas. Essas contradições continuam a existir e a produzir certos efeitos, que podem ser “administrados” mediante ações de cunho socioeconômico no sentido acima mencionado. Os limites relativos se relacionam precisamente com esse tipo de situação<sup>140</sup>.

---

<sup>140</sup> Mais adiante, no capítulo 13 de *Para além do capital*, Mézáros fará a esclarecedora explicação a respeito do deslocamento das contradições do capital, da sua relação com os *limites últimos* e com a *crise estrutural* do sistema: “A questão do deslocamento se refere à *especificidade* dessas contradições, e não à determinação dos *limites últimos* do sistema do capital. Em outras palavras, as contradições do capital são deslocadas no *interior* de tais limites, e o processo de deslocamento pode continuar apenas até o ponto da saturação final do próprio sistema e o bloqueio das válvulas de escape expansionistas (cujas condições podem ser definidas com precisão), mas não infinita nem indefinidamente. Margens de deslocamento são criadas pela multiplicidade de contradições dadas em uma configuração específica e pelo desenvolvimento desigual, mas certamente não pelo desaparecimento das próprias contradições. Assim, os conceitos de ‘deslocamento’, ‘saturação’ e ‘crise estrutural’ adquirem seus significados nos termos dos limites últimos do capital como sistema global, e não em termos de qualquer de suas formas transitórias. Deslocamento significa postergar (não liquidar) a saturação das

Em contrapartida, a aproximação dos *limites absolutos* do capital “inevitavelmente coloca em ação a própria estrutura causal” (Ibid., idem), isto é, são situações em que a causa, e não os efeitos, das contradições são atingidas. Nesse caso, o que é problematizado é a estrutura radical do sistema, a sua constituição íntima enquanto sistema de mediações de segunda ordem controladora da atividade produtiva humana. Conseqüentemente, diz Mészáros, ultrapassar os *limites absolutos* do sistema do capital “exigiria a adoção de estratégias reprodutivas que, mais cedo ou mais tarde, enfraqueceriam inteiramente a viabilidade do sistema do capital em si” (Ibid., idem). E isso, por sua vez, não pode ser feito pelo próprio sistema do capital, que tem que lidar apenas com os efeitos de suas contradições, e não com as contradições em si mesmas.

Em suma: aquilo em que o sistema pode intervir, lidar, remediar, “corrigir”, etc., são os seus limites relativos; em contrapartida, aquilo que está na raiz dos problemas com que se depara, isto é, o que não pode por si ser mudado ou eliminado, a estrutura íntima contraditória mesma do capital, são os seus limites absolutos. Noutras palavras: *o limite absoluto do capital é o próprio capital*, a estrutura causal que gera os efeitos que são regulados mediante certas ações remediadoras<sup>141</sup>. Os limites relativos, por sua vez, são os que podem ser remediados dentro da estrutura do capital.

válvulas de escape disponíveis e a maturação das contradições fundamentais. Também significa estender as fronteiras historicamente dadas do capital, mas não eliminar seus limites estruturais objetivos e explosivos. Em ambos os casos estamos tratando de processos inerentemente temporais que antecipam um fechamento necessário dos ciclos envolvidos, apesar de, claro, na sua própria escala de tempo. E, enquanto tudo isso coloca as previsões da teoria marxista em sua devida perspectiva, também reafirma sua legitimidade e sua validade com maior ênfase em termos da escala de tempo apropriada” (Ibid., p 587-8).

<sup>141</sup> Daí Mészáros afirmar, mais à frente, que “a razão por que o capital é estruturalmente incapaz de tratar as causas como causas – em vez de tratar a todas as dificuldades e complicações emergentes como efeitos manipuláveis com maior ou menor sucesso – é que esta é a *sua própria fundamentação causal*: uma verdadeira *causa sui* perversa. Qualquer coisa que aspire à legitimidade e à viabilidade socioeconômicas deve ser adaptada ao seu quadro estrutural predeterminado” (Ibid., p. 176). E, noutro lugar, o filósofo assevera que “só se consegue evitar o relativismo teórico fazendo-se referência aos *limites últimos* (ou seja, à natureza imanente) do próprio capital, os quais determinam a tendência *global* (ou ‘totalizante’) das mais variadas manifestações do capital” (Ibid., p. 466). Mais adiante, ainda, temos a seguinte

---

passagem bastante elucidativa: “[na condição atual de crise estrutural], os limites do capital colidem com as condições elementares do próprio sociometabolismo, e desse modo ameaçam aguda e cronicamente a própria sobrevivência da humanidade” Ibid., p. 526). Ou seja, os limites absolutos (ou “limites últimos”) são a própria natureza imanente do capital. Mas natureza imanente não tomada “em si”, estática ou congelada, e sim como relação social plenamente desenvolvida. Daí ganhar sentido a seguinte colocação do filósofo húngaro: “como Marx argumentou, ‘nenhuma formação social desaparece antes que se desenvolvam todas as forças produtivas que ela contém, e jamais aparecem relações de produção novas e mais elevadas antes de amadurecerem no seio da própria sociedade antiga as condições materiais de sua existência’. Isto é o que define os limites estruturais últimos do capital como controle sociometabólico, abarcando toda a época para a qual suas forças produtivas podem ser desenvolvidas e estendidas. Assim, as transformações mediadoras abertas ao capital como modo de controle são coextensivas a tudo que possa ser compatível com estes limites definidos por época” (Ibid., p. 467). Desse modo, percebe-se que os “limites últimos” do capital dizem respeito à natureza mesma do capital, isto é, é o próprio capital, mas como relação social plenamente desenvolvida. Enquanto tal, isto é, como relação social plenamente desenvolvida, o capital “ativa os seus limites absolutos”. Mais à frente, Mézszáros complementa esse raciocínio dizendo que: “na verdade, a viabilidade do capital é inseparável de sua completa expansão em um sistema mundial que tudo abarca. Apenas quando este processo estiver terminado podem os limites estruturais do capital passar a agir com sua intensidade devastadora. Até este estágio, contudo, o capital mantém o dinamismo inerente em sua ascendência histórica. E, junto com este dinamismo, o capital retém, claro, também seu poder de vergar, subjugar e esmagar as forças que se lhe opõem em muitos ‘pequenos cantos’ do mundo, desde que seus oponentes socialistas não produzam estratégias para se contrapor ao crescente poder do capital no seu próprio terreno” (Ibid., p. 590-1). Tal processo abrange uma escala temporal relativamente ampla, perdurando por toda uma “época” histórica. É essa condição que abre a possibilidade objetiva de superação do capital. É, numa palavra, a corporificação de sua crise estrutural atual. Nessa situação, os limites últimos do capital (que são o próprio capital) podem entrar em processo de colisão com as “condições elementares do metabolismo”, mas não são estas, as condições elementares do metabolismo, que compõem os limites absolutos do capital. Vale assinalar, por fim, que, segundo Mézszáros, o capital só pode reestruturar suas válvulas de escape de acordo com as exigências de uma “totalidade intensiva” (que se relaciona com a questão da *mais-valia relativa*), quando alcança os limites da sua *totalidade extensiva* (relacionada com a *mais-valia absoluta*). Ver, a esse respeito, a menção que o filósofo faz a essas questões no capítulo 13 de *Para além do capital*.

A esta reflexão sobre a categoria de *causalidade* (que, como vimos, determina os conceitos de limites relativos e absolutos), Mészáros relaciona a categoria de *tempo*, dizendo que, justamente por ser incapaz de superar as contradições fundamentais nas quais tem o seu ser, o capital dispõe e se realiza numa perspectiva temporal muito problemática. Por lidar somente com os efeitos e não com as causas dos problemas que lhe atingem, o capital “não considera a possibilidade de um futuro, a menos que o futuro projetado seja visto como uma extensão direta de determinações presentes e passadas” (Ibid., p. 175).

O *futuro* genuíno a que Mészáros aqui se refere, dizendo que o capital não consegue, por suas próprias determinações internas, efetivar, diz respeito à perspectiva de uma temporalidade *de longo prazo*, na qual a existência humana poderia se desdobrar e frutificar ao máximo as suas múltiplas possibilidades inerentes. Ao contrário, o capital, em razão de sua própria estrutura íntima, por ser incapaz de ir às causas mesmas dos problemas que lhe afetam, só pode estipular uma perspectiva de *curto prazo* para a sua realização e, conseqüentemente, para a vida dos que, em seu interior, se vinculam. É essa condição temporal de curto prazo que consiste no futuro projetado como extensão direta de determinações presentes e passadas.

Assim, diz o filósofo húngaro,

devido à sua *necessárianegação do futuro*, o sistema do capital está encerrado no círculo vicioso do curto prazo, embora seus ideólogos procurem apresentar esse defeito como virtude insuperável. Esta é a razão por que o capital é incompatível com qualquer tentativa significativa de um *planejamento* abrangente, mesmo quando este se mostre avassaladoramente necessário no problemático relacionamento de empresas capitalistas globais. Também é por isso que o sistema do capital de tipo soviético, desmentindo todas as suas reivindicações explícitas ao estabelecimento de uma economia socialista planejada, só poderia resultar numa horrenda caricatura do planejamento. A metamorfose das personificações do capital representadas pelo capitalista privado em suas variantes, como os burocratas soviéticos, introduziria mudanças apenas no plano dos *efeitos manipuláveis*, deixando inalteradas suas bases causais

historicamente há muito estabelecidas. (Ibid., p. 175-6)

É necessário que nos detenhamos um pouco sobre essa passagem, a fim de decompor e recompor a complexa trama de conceitos aí apresentada, no intuito de definir com maior precisão aquilo que Mészáros está estabelecendo como os limites relativos e absolutos, bem como a própria natureza do sistema do capital.

Retome-se a tese de Mészáros de que o capital é incapaz de resolver as causas íntimas de seus problemas e que pode apenas manipular temporariamente seus efeitos. Por poder lidar apenas com os efeitos das contradições que lhe acometem, o capital é incompatível com um planejamento genuíno, abrangente, global do sociometabolismo humano (relembremos que, em momentos anteriores de *Para além do capital*, o filósofo asseverava que esse planejamento, no que toca ao capital em sua forma capitalista, onde imperam as grandes empresas monopolistas, é apenas *parcial*). Incapaz de efetivar esse tipo de planejamento, a perspectiva temporal por meio da qual o capital tem que se projetar só pode ser a de *curto prazo*, fazendo com que a perspectiva de *longo prazo* seja uma via bloqueada no que toca ao seu desenvolvimento e ao desenvolvimento da humanidade.

Ou seja: o capital não resolve de fato as suas contradições profundas; administra, apenas, os efeitos de seus problemas. Concomitantemente, é incapaz de estabelecer para si mesmo uma temporalidade outra que não a de curto prazo, única compatível com a forma de proceder do sistema, definida pela ação interventora nos meros efeitos dos problemas que lhe acometem<sup>142</sup>. Afirmando o futuro de *curto*

---

<sup>142</sup> Daí Mészáros afirmar, mais à frente, que “a inalterável *temporalidade* do capital é *a posteriori* e *retrospectiva*. Não pode haver futuro num sentido significativo da expressão, pois o único ‘futuro’ admissível já chegou, na forma dos parâmetros existentes da ordem estabelecida bem antes de ser levantada a questão sobre ‘o que deve ser feito’. Dadas as suas determinações estruturais fundamentais, às quais deve se adaptar tudo o que existe sob o sol, o modo de funcionamento do capital só pode ser *reativo* e *retroativo*, mesmo quando os defensores do sistema falam – muito inadequadamente – de sua ‘reestruturação’ benéfica. Na realidade, nada pode criar uma abertura real. [...] Tudo o que *pode ser* em certo sentido *já foi*. [...] Nos termos da temporalidade inevitavelmente reativa e retroativa do capital, a mudança só é admissível se absorvida ou assimilada à rede de determinações estruturalmente já dada. O que não se puder conduzir dessa maneira deve ser totalmente eliminado. É por isso que as verdadeiras mudanças *qualitativas* são inaceitáveis – correspondendo ao espírito

*prazo*, o capital nega o futuro genuíno, o futuro de longo prazo, único no qual a comunidade humana pode se realizar e desenvolver plenamente as suas potencialidades.

Ressalte-se, novamente, que a crítica efetivada por Mészáros, aqui, incide não só nas sociedades de capital na forma capitalista, mas também nas sociedades de capital pós-capitalista. Em ambas, o capital só pode remediar os efeitos das suas contradições. Em ambas, por não ser capaz de lidar com a estrutura íntima das suas contradições constituintes, não pode realizar o planejamento abrangente, mas um “planejamento parcial” e uma “caricatura de planejamento”, onde as *personificações do capital*, seja em sua expressão como capitalista privado, seja em sua forma de burocrata do partido, não controlam de fato o processo pelo qual se realiza o sociometabolismo, mas apenas mediam as exigências de realização do capital e a melhor forma de efetivá-las na prática, por meio da remediação dos *efeitos* (jamais as causas) das contradições do sistema. O planejamento abrangente, repetimos, não se concretiza. O capital é, de fato, um modo de controle incontrolável do metabolismo, tanto na sua forma capitalista, quanto na sua forma mutante, pós-capitalista.

Nesse contexto, Mészáros afirma que

na qualidade de modo de controle sociometabólico, o capital não pode tolerar a intrusão de qualquer princípio de regulação socioeconômica que venha restringir sua dinâmica voltada para a expansão. A expansão em si não é apenas uma *função econômica relativa* (mais ou menos louvável e livremente adotada sob esta luz em determinadas circunstâncias, e conscientemente rejeitada em outras), mas uma maneira *absolutamente necessária* de deslocar os problemas e contradições que emergem no sistema do capital, de acordo com o imperativo de evitar, como praga, as causas subjacentes. Os fundamentos causais que auto-impelem o sistema não podem ser questionados sob hipótese alguma. Quando aparecem, os problemas devem ser

---

do axioma francês: *plus ça change, plus c'est la même chose* – pois colocariam em risco a coesão de ordem estrutural aceita. A *quantidade* reina absoluta no sistema do capital, de acordo com sua temporalidade retroativa” (Ibid., p. 177-8).

tratados como disfunções “temporárias”, a serem remediadas com a reafirmação sempre mais rigorosa do imperativo de reprodução expandida. Por esta razão, não pode haver *alternativa alguma* para a busca de expansão – a todo custo – em todas as variedades do sistema do capital. (Ibid., p. 176)

Além disso, diz o filósofo, é preciso sublinhar um aspecto importante: a peculiaridade de o capital poder somente agir sobre os efeitos, e não sobre as causas, dos problemas que lhe atingem se materializa naquilo que Mészáros chama de “deslocamento das contradições do sistema”, que pode avançar sem empecilhos enquanto existir objetivamente espaço para a sua livre expansão. São impedimentos incidindo sobre a possibilidade de deslocamento das contradições do capital que, segundo o filósofo afirmará mais à frente, definirão a especificidade da *crise estrutural* vigente no tempo histórico contemporâneo.

No movimento de teorização dos limites relativos e absolutos do sistema do capital, a reflexão de Mészáros se detém, justamente, sobre o que consiste o seu sistema de mediações de segunda ordem (e seu “círculo vicioso”) constituinte. Essas mediações, diz o filósofo, “se interpõem, como ‘mediações’, em última análise destrutiva da ‘mediação primária’, entre os seres humanos e as condições vitais para a sua reprodução, a natureza” (Ibid., p. 179). Apesar de longa, mais uma vez, vale a pena transcrever a passagem em que Mészáros apresenta, em detalhe, as mediações que compõem o sistema do capital:

A segunda ordem de mediações do sistema do capital pode ser assim resumida:

- A *família nuclear*, articulada como o “microcosmo” da sociedade que, além do papel de reproduzir a espécie, participa de todas as relações reprodutivas do “macrocosmo” social, inclusive da necessária mediação das leis do Estado para todos os indivíduos e, dessa forma, vital também para a reprodução do próprio Estado<sup>143</sup>;

---

<sup>143</sup> Falando sobre a gênese histórica da *família nuclear burguesa*, especificamente, Reis nos dá as seguintes informações: “a família burguesa [...] rompeu com os modelos familiares vigentes e criou novos padrões de relações familiares. Esses novos padrões, que correspondiam às necessidades da nova classe dominante, já estavam nitidamente estabelecidos no início do século



- Os meios alienados de produção e suas “personificações”, pelos quais o capital adquire rigorosa “vontade férrea” e consciência inflexível para impor rigidamente a todos submissão às desumanizadoras exigências objetivas da ordem sociometabólica existente;
- O dinheiro, com suas inúmeras formas enganadoras e cada vez mais dominantes ao longo do desenvolvimento histórico [...], passando pelo baú do usurário e pelos empreendimentos necessariamente limitados do antigo capital mercantilista, até chegar à força opressora global do sistema monetário dos dias de hoje;
- Os objetivos fetichistas de produção, submetendo de alguma forma a satisfação das necessidades humanas (e a atribuição conveniente dos valores de uso) aos cegos imperativos da expansão e acumulação do capital;
- O trabalho, estruturalmente separado da possibilidade de controle, tanto nas sociedades capitalistas, onde tem de funcionar como trabalho

---

XIX. Eles se caracterizavam antes de tudo pelo fechamento da família em si mesma. Esse isolamento marcou uma clara separação entre a residência e o local de trabalho, ou seja, entre a vida pública e a privada. Para o burguês, o trabalho era o espaço no qual as relações deveriam ser regidas pela frieza e pelo calculismo, qualidades imprescindíveis para se vencer no mundo dos negócios. Sendo o mundo dos negócios o império da razão, o lar passou a ser o espaço exclusivo da vida emocional, no qual a mulher passaria sua vida em reclusão. Outras separações se fizeram: a mais notável foi a rigorosa divisão de papéis sexuais. O marido passou a ser o provedor material da casa e a autoridade dominante, considerada racional e capaz de resolver quaisquer situações. Antes de tudo, deveria ser um homem livre e autônomo, conforme o ideal burguês. A mulher burguesa ficou responsável pela vida doméstica, pela organização da casa e educação dos filhos. Considerada menos capaz e mais emotiva que o homem, tornou-se totalmente dependente do marido. Além de depender dele materialmente, sua identidade pessoal seria determinada pela posição que ele ocupasse no mundo extrafamiliar. Isolando-se da comunidade, perdeu seu apoio, uma vez que as redes femininas deixaram de operar, e ficou totalmente à mercê do marido. Deveria pois agora obedecer e servir ao marido para que este obtivesse as melhores condições possíveis para lutar no mundo dos negócios. O sucesso do marido seria o seu também” (s/d., p. 7). Ainda que numa perspectiva teórica algo diferente da de Mészáros, vale citar o importante estudo de Reich (1974) sobre a relação da família burguesa com o capitalismo e o fascismo.

assalariado coagido e explorado pela compulsão econômica, como o capital pós-capitalista, onde assume a forma de força de trabalho politicamente dominada;

- As variedades de formação do Estado do capital no cenário global, onde se enfrentam (às vezes com os meios mais violentos, levando a humanidade à beira da autodestruição) como Estados nacionais autônomos; e
- O incontrolável *mercado mundial*, em cuja estrutura, protegidos por seus respectivos Estados nacionais no grau permitido pelas relações de poder prevaletentes, os participantes devem se adaptar às precárias condições de coexistência econômica e ao mesmo tempo esforçar-se por obter para si as maiores vantagens possíveis, eliminando os rivais e propagando assim as sementes de conflitos cada vez mais destruidores<sup>144</sup>. (Ibid., p. 180)

Essas mediações, que constituem o sistema do capital e que se afirmam sobre as mediações primárias da atividade produtiva, mantêm uma relação de “círculo vicioso com relação à maneira como estão

---

<sup>144</sup> Mais à frente, em seu grande livro, Mészáros faz uma explicação importante sobre tal sistema, dizendo que suas mediações, em seu movimento dinâmico auto-reprodutivo, envolvem tendências e contratendências. Nas suas palavras, “as mediações em questão sempre assumem a forma concreta de tendências e *contratendências*. É a interação conflitante de tais tendências e contratendências que produz, em qualquer momento histórico particular, as formas dominantes (mas de modo algum permanentes) de mediação. [...] Não obstante, sempre que nos referirmos aos ‘princípios estruturais e tendências objetivas’ do mundo social, devemos ter em mente que as tendências das quais falamos não podem ser divorciadas de suas contratendências, que – ao menos temporariamente – podem deslocar ou mesmo reverter as tendências correntes. De fato, toda tendência é necessariamente contraposta – em maior ou menor grau – por seu contrário no curso do desenvolvimento capitalista. Esta condição objetiva das complicadas interações tendenciais é ainda mais acentuada (e ainda mais agravada, em suas implicações para as estratégias socialistas de curto prazo) pela natureza intrinsecamente contraditória do próprio capital. Quaisquer que sejam as mudanças corretivas conscientes imediatamente viáveis neste aspecto, o impacto negativo das interações tendenciais e contratendências herdadas do passado deverá continuar sendo um problema importante também na fase pós-capitalista, pelo menos por um considerável período de tempo” (Ibid., p.464-6).

unidos” (Ibid., idem). Isso significa que tais mediações se sustentam reciprocamente, “impossibilitando contrabalançar a força alienadora e paralisante de qualquer uma isoladamente enquanto se mantiver intacto o poder de auto-regeneração e auto-imposição do sistema global” (Ibid., 181). O seu sentido, por sua vez – o que equivale a dizer: o sentido do *ser* do capital, enquanto sistema específico de mediações de segunda ordem -, é explicado por Mészáros nas seguintes palavras:

As características essenciais que definem todas as possíveis formas do sistema do capital são: *a mais elevada extração praticável do trabalho excedente por um poder de controle separado, em um processo de trabalho conduzido com base na subordinação estrutural hierárquica do trabalho aos imperativos materiais da produção orientada para a acumulação* - “valor sustentando-se a si mesmo” (Marx) - e para a contínua reprodução ampliada da riqueza acumulada. As formas particulares de personificação do capital podem variar consideravelmente, contanto que as formas assumidas se moldem às exigências que emanam das características definidoras essenciais do sistema<sup>145</sup>. (Ibid., p 781)

---

<sup>145</sup> Como se sabe, Mészáros não é o primeiro autor a utilizar o conceito de excedente (como trabalho excedente) – e não meramente o de mais-valia - como objeto central da teorização marxista sobre o capital. Antes dele, Baran e Sweezy, nas décadas de 1950 e 1960, já o haviam feito. No prefácio à edição norte-americana de *A economia política do desenvolvimento*, Baran estabeleceu – lançando mão, para sua teorização, além d’O Capital, também dos *Grundrisse* - “a chave do entendimento dos princípios práticos do capitalismo: o conceito de ‘excedente econômico’” (1984, p. 16-7), conceito este explicado claramente por um comentador, Tamás Szmrecsányi, do seguinte modo: “a parcela da produção corrente de uma sociedade que transcende as necessidades do seu consumo corrente, incluindo-se no mesmo a depreciação dos equipamentos que ela emprega num dado período de produção. O volume e a natureza dos investimentos adicionais efetuados por essa sociedade no referido período de produção dependem fundamentalmente das dimensões e do modo de utilização do excedente econômico gerado pela sua produção corrente” (1984, p. XV). É importante apreender também, nesse contexto, as distinções que o célebre economista marxista norte-americano faz, já no capítulo II de seu referido livro, sobre o conceito de excedente econômico. A primeira, diz Baran, é o excedente econômico efetivo, “isto é, a diferença entre o produto social efetivo de uma

---

comunidade e seu efetivo consumo. O excedente econômico efetivo compreende, obviamente, parcela menor do produto social que a abrangência pela noção marxista de mais-valia. Lembramos que a mais-valia é representada pela diferença entre o produto líquido global e a renda real da força de trabalho. O ‘excedente econômico efetivo’, definido acima abrange apenas a parcela de mais-valia que é acumulada: em outras palavras, não inclui o consumo da classe capitalista, os dispêndios governamentais com a máquina administrativa, as forças armadas etc.” (1984, 51). Depois, temos o excedente econômico potencial, como a “diferença entre o produto social que poderia ser obtido em um dado meio natural e tecnológico, com o auxílio dos recursos produtivos realmente disponíveis, e o que se pode considerar como consumo indispensável. Este tipo de excedente é, também, uma parcela de produto diferente do que poderia representar a mais-valia, no sentido que lhe dá Marx. Exclui, de um lado, elementos de mais-valia como consumo indispensável dos capitalistas, os dispêndios indispensáveis da administração governamental etc.; compreende, de outro lado, o que não é abrangido pelo conceito de mais-valia – a produção que se perde em virtude do subemprego ou do mau emprego de recursos produtivos” (ibid., 52). Esse tipo específico de excedente aparece, segundo Baran, sob quatro formas, “a primeira das quais é o consumo supérfluo da sociedade (predominantemente por parte dos grupos de mais alta renda, mas, em alguns países, como os Estados Unidos, também por parte das chamadas classes médias); a segunda é a produção que deixa de ser realizada face à existência de trabalhadores improdutivos; a terceira é a produção que se perde em virtude da organização irracional, e propensa ao desperdício, do aparelho produtivo existente; a quarta é a produção que não se obtém devido à existência de desemprego originado, fundamentalmente, pela anarquia da produção capitalista e pela deficiência da produção efetiva” (ibid. 52). Finalmente, temos o excedente econômico planejado, que “é aplicável tão somente ao planejamento econômico global de uma sociedade socialista. Tal excedente é a diferença entre o produto social ‘ótimo’ que a sociedade pode realizar em ambiente natural e tecnológico historicamente dado, segundo uma planejada utilização ‘ótima’ dos recursos produtivos disponíveis, e um volume ‘ótimo’, previamente escolhido, de consumo” (1984, 65).. Pelo que foi dito, fica claro, que, para Baran, excedente econômico não é sinônimo de mais-valia. Mais tarde, Baran e Sweezy, no seu também clássico *Capitalismo monopolista*, desenvolverão largas análises com o auxílio desse conceito, afirmando que o “excedente econômico, na definição mais breve possível, é a diferença entre o que a sociedade produz e os custos dessa produção. O volume do excedente é um índice de produtividade e riqueza, da margem de liberdade que a sociedade tem para atingir as metas a que se proponha chegar. A composição do excedente mostra como é utilizada tal liberdade: quanto é investido na expansão de sua capacidade de produção, quanto é consumido de várias formas, quanto é desperdiçado e de que modo. [...] numa sociedade onde impera o regime do capitalismo monopolista

A compreensão em detalhe e profundidade dessa complexa estrutura é fundamental, segundo Mészáros, para que se possa, justamente, elaborar a estratégia viável para a superação desse conjunto específico de mediações de segunda ordem – mas, aqui, frise-se: não para o estabelecimento de uma suposta mediação pura de primeira ordem, e sim para a efetivação de novas mediações de segunda ordem que, articuladas de modo *sui generis* com as mediações da atividade produtiva, possam garantir a realização da emancipação humana e do pleno desenvolvimento dos indivíduos livremente associados.

Após fazer a apresentação das mediações que compõem o complexo sociometabólico do capital, Mészáros se põe a tecer comentários mais aprofundados sobre o que consiste a *natureza* e a(s) *forma(s)* desse sistema. Baseando-se, nesse momento preciso de sua argumentação, no livro I de *O capital*, o filósofo húngaro afirma que “segundo Marx, a natureza do capital permanece a mesma tanto em sua forma desenvolvida como na subdesenvolvida” (Ibid., p. 184). Ou seja, o sistema de mediações de segunda ordem que compõe o capital mantém a sua “natureza mais profunda” (exploração de trabalho excedente de modo fetichista e hierárquico, acumulação, auto-reprodução expansiva, etc.), ainda que possa variar de *forma* ao longo do seu desenvolvimento histórico, seguindo as suas próprias “leis internas”.

Nesse sentido, pergunta-se Mészáros: como é possível que um determinado sistema como o capital varie a sua forma e mantenha a sua natureza, seguindo “suas próprias leis internas de desenvolvimento”?

---

altamente desenvolvida o excedente assume muitas formas e disfarces. É por esta razão que preferimos o conceito de ‘excedente’ à tradicional ‘mais-valia’ marxista, que provavelmente se identifica para a maioria das pessoas conhecedoras da teoria econômica marxista como igual à soma de lucros + juro + renda. É certo que Marx demonstra – em passagens esparsas de *O Capital* e *Teorias da Mais-Valia* – que a mais-valia também compreende outros itens, como as receitas do Estado e Igreja, as despesas de transformação de mercadoria em dinheiro e os salários dos trabalhadores improdutivos. Em geral, porém, tratou-os como fatores secundários, excluindo-os de seu esquema teórico básico. Afirmamos que sob o capitalismo monopolista este procedimento já não se justifica, e esperamos que uma modificação de terminologia ajude a efetuar as modificações necessárias na posição teórica” (1966, p. 19-20). É importante mencionar as teorizações desses dois importantes autores porque Mészáros – com algumas peculiaridades conceituais – se mostrará, em Para além do capital, influenciado por ambos.

Esse problema, diz o filósofo, precisa ser entendido levando-se em conta “a dialética objetiva da *contingência* e da *necessidade*”, bem como a dialética do “*histórico* e do *trans-histórico* no contexto do modo de funcionamento do sistema do capital” (Ibid., idem). Tais são os parâmetros que permitem, segundo Mészáros, compreender em detalhe a relação entre a natureza e as formas do capital e, além disso, identificar, os limites relativos e absolutos “dentro dos quais o poder sempre historicamente ajustado do capital se afirma *trans-historicamente*, através de muitos séculos” (Ibid., p. 185).

O filósofo húngaro parece relacionar, aqui, os limites relativos com o contingente e o histórico, ao passo que os limites absolutos se relacionariam com o necessário e trans-histórico do capital. Assim, a “natureza inalterável do capital” é “o mesmo que sua determinação estrutural objetiva” (Ibid., idem). Isto é, ela seria o que permanece do capital, apesar de suas transformações ao longo da história, passando das formas menos às mais desenvolvidas. Este seria o absoluto do capital enquanto ser composto por determinado conjunto de mediações de segunda ordem, a sua natureza mesma, limitada por si mesma, o necessário que se desdobra a despeito das contingências históricas, afirmando “seu domínio absoluto sobre todos os seres humanos, mesmo na forma mais desumana, quando estes deixam de se adaptar a seus interesses e a seu impulso para a acumulação” (Ibid., idem).

Mais adiante, o autor complementa esse raciocínio afirmando que

a constituição do sistema do capital é idêntica à emergência de sua segunda ordem de mediações. O capital em si não passa de um modo e um meio dinâmico de mediação reprodutiva, devorador e dominador, articulado como um conjunto historicamente específico de estruturas e suas práticas sociais institucionalmente incrustadas e protegidas. É um sistema claramente identificável de mediações que, na forma adequadamente desenvolvida, subordina rigorosamente todas as funções de reprodução social – das relações de gênero e família até a produção material e a criação das obras de arte – à exigência absoluta de sua própria expansão, ou seja: de sua própria expansão constante e de sua reprodução expandida como sistema de mediação sociometabólico. (Ibid., p. 188-9)

Mészáros vai, assim, paulatinamente, inserindo elementos que dão cada vez mais concretude à sua teorização sobre o capital. Ressalte-se aqui que a definição do sistema avança a um outro nível de complexidade com a inserção, na reflexão, de elementos de cunho historicizante. A constituição do capital, diz o filósofo, é idêntica à efetivação histórica de seu sistema de mediações, em meio às contingências que sofre ao longo desse processo. O contingente e o necessário do capital, aqui, em sua interação dialética, acabaram por favorecer o desenvolvimento desse específico sistema de controle sociometabólico.

Mészáros explica essa dialética da seguinte maneira:

No decorrer do desenvolvimento europeu, o impacto dos fatores materiais contingentes de reprodução – favorecendo em diversos campos o surgimento de formas embrionárias de intercâmbio socioeconômico afins ao modo de controle metabólico do capital - torna-se *cumulativo* pela repetição espontânea das práticas exigidas para a boa troca. Naturalmente, quanto mais esses fatores e essas práticas de reprodução se fundem por meio de sua *repetição cumulativa*, mais tendem a constituir um *sistema* poderoso e a se reforçar mutuamente. Dessa maneira, também intensificam simultaneamente a influência combinada do conjunto do sistema emergente, graças aos complexos intercâmbios e ao funcionamento cada vez mais reciprocamente complementar de suas partes. Assim, as contingências originais são progressivamente empurradas para o fundo, abrindo espaço para a *necessidade* geral cada vez mais arraigada. Pois, uma vez que as mediações de segunda ordem estejam articuladas e consolidadas como um *sistema* coerente, torna-se praticamente impossível eliminar isoladamente uma ou outra de suas estruturas e funções mediadoras específicas ou introduzir, no sistema firmemente estabelecido, fatores rivais estruturalmente novos e diametralmente contrários à sua complexa rede de partes constituintes mutuamente reforçadoras. (Ibid., p. 189)

Portanto, nota-se que, na visão do filósofo húngaro, os “fatores materiais contingentes de reprodução”, isto é, os fatores que, relacionados à reprodução sociometabólica, não se definiam, num primeiro momento, como elementos pertencentes ao sistema do capital, acabaram atuando no sentido de favorecer o desenvolvimento desse complexo (deve-se ter em mente, aqui, as mediações listadas anteriormente pelo filósofo como componentes essenciais do sistema do capital). Eles favoreceram o surgimento de formas embrionárias de intercâmbio socioeconômico que de algum modo se sintonizavam com as mediações que viriam a compor o sistema do capital.

Pela “repetição espontânea das práticas exigidas para a boa troca”, o impacto desses fatores acabou por se tornar cumulativo e reforçador da articulação das mediações que acabariam por compor o sistema do capital. Paulatinamente, com o desenrolar do processo histórico, as contingências passam para um segundo plano, abrindo espaço para o protagonismo da necessidade que se afirma por meio da articulação e retroalimentação das mediações que comporiam o sistema do capital. Ao articularem-se como sistema, as mediações ganham uma força ontológica tremenda, que impede que sejam eliminadas isoladamente, isto é, uma a uma, e exigem que a alternativa sociometabólica a esse sistema só possa se afirmar, justamente, se for capaz de negar o sistema como um todo.

Mészáros avança na teorização sobre a história das mediações que compõem o sistema do capital afirmando que tais mediações possuem “distantes antecedentes históricos” (Ibid., p. 205-6) possíveis de serem agrupados em três conjuntos de determinações, cada qual concernente a um tempo histórico específico (ou seja, as mediações que vieram a compor o sistema do capital possuem diferentes origens históricas). Esses conjuntos de determinações do capital sobrepõem-se historicamente uns aos outros como “camadas geológicas” de modo a constituir, organicamente, o sistema como um todo.

A mais recente dessas camadas geológicas pertence à fase capitalista de desenvolvimento do capital, concernente aos últimos quatrocentos anos do processo histórico, onde se verifica a chamada *subordinação real* do trabalho ao capital (nessa fase, teríamos o capital plenamente desenvolvido). A camada intermediária, por sua vez, que efetiva a *subordinação formal* do trabalho ao capital, abrange uma escala de tempo maior, cobrindo vários séculos nos quais emergiram e se consolidaram certas mediações que, mais tarde, viriam a integrar o



sistema do capital (Mészáros se refere, aqui, ao capital monetário e comercial). Por fim, a camada mais primitiva a apresentar a origem de mediadores que viriam a compor o sistema é muito mais antiga, e apresenta elementos que não são característicos do modo de funcionamento do capital, “mas nele são posteriormente reproduzidas numa forma adequada à tendência geral de seu desenvolvimento” (Ibid., p. 207). Aqui, temos, por exemplo, a divisão hierárquico-estrutural do trabalho, que em dado momento histórico assume uma série de formas de dominação de classe. No entanto, apesar de ser uma mediação que antecede em muito o capital, ao ser integrada ao seu sistema, ela

assume uma forma historicamente específica [...]. O mesmo acontece com todas as formas de dominação historicamente precedentes: elas se subordinam ou são incorporadas às mediações de segunda ordem específicas do sistema do capital, da família às estruturas de controle do processo de trabalho, e das variadas instituições de troca discriminadora até o quadro político de dominação de tipos muito diferentes de sociedades. É muito importante assinalar que o demorado processo de constituição das mediações de segunda ordem do capital é *cumulativo*, mas de maneira alguma *uniforme*. [...] Entretanto, por meio da influência cumulativa do processo de subordinação das primeiras formas de mediação metabólica às exigências específicas do modo de controle do capital que se desenvolvia, os variados constituintes do intercâmbio reprodutivo se fundiram num novo sistema poderoso e coerente. Isto só é possível pelo *redimensionamento qualitativo* dos antecedentes históricos do capital, ao contrário do que diz a explicação eternizadora do pensamento burguês, concebido do ponto de vista do sistema já desenvolvido do capital. (Ibid., p. 207)

Mészáros afirma que a formação, com o devido redimensionamento dessas mediações, em um sistema específico com as características do capital, acabou corporificando um certo número de tendências, ao menos enquanto o sistema esteve em seu processo histórico de ascendência, isto é, enquanto movimento pelo qual veio a se

consolidar por toda a superfície do globo terrestre como a relação socio-reprodutiva dominante.

A tendência dominante das mediações de segunda ordem do capital é *econômica*, em dois sentidos: o primeiro, diz respeito ao afastamento do antigo controle essencialmente político do processo de reprodução social mediante a instauração de um conjunto de unidades “primordialmente econômicas” a assumir a direção desse processo; o segundo, referente à necessidade que o sistema tem de *economizar*: a) os meios e o material utilizados no processo de produção; b) emprego de métodos cada vez mais produtivos e uma administração adequada a esse propósito do processo de trabalho, o que envolve o desenvolvimento do conhecimento científico em larga escala, com o propósito de ser utilizado conforme as diretrizes do sistema; c) economizar a quantidade de trabalho necessária para a produção de uma determinada quantidade de produtos; d) economizar o “gasto real e potencial dos recursos de produção desnecessariamente desperdiçados em *interrupções* da produção” (Ibid., p. 208); e) economizar “os esforços desnecessariamente gastos em práticas produtivas *isoladas*” (Ibid., idem); f) economizar a “população disponível [...] anteriormente desperdiçada como ‘população excedente’ inútil e contraproducente [...] e que agora, com a expansão do capital, passa a ser utilizada produtivamente, tanto em empregos como na qualidade de um lucrativo ‘exército industrial de reserva’, que aumenta a economia” (Ibid., idem).

A segunda tendência inerente ao sistema do capital, segundo Mézáros, diz respeito ao

alto grau de *homogeneização* das formas e instituições de intercâmbio social, sob o domínio do princípio *econômico* nos dois sentidos mencionados, com consequências favoráveis para a coesão global do sistema de reprodução social e para a facilidade relativa de controle dos indivíduos. (Ibid., idem)

A terceira tendência se expressa na busca de expansão e acumulação como meta fundamental da atividade econômica. E a quarta tendência, por fim, se materializa na instituição da *igualdade formal* e da *desigualdade substantiva* como elementos pertencentes ao “modo normal de funcionamento do sistema do capital” (Ibid., p. 209).

Essas tendências, diz Mézáros, têm vigência “durante a fase de ascensão do desenvolvimento histórico do capital” (Ibid., idem), mas,

uma vez que o sistema dominou por completo o metabolismo social global, tais tendências sofreram, todas elas, uma “significativa inversão”, no sentido de que passaram da condição de promotoras da expansão dinâmica do sistema à de obstáculos à “viabilidade futura das mediações de segunda ordem do capital” (Ibid., p. 210).

Só depois de fazer tais considerações mais gerais sobre o sistema do capital como conjunto de mediações de segunda ordem específico, particular, Mészáros se põe a apresentar as mediações que compõe o ser da atividade produtiva em geral, as mediações universais, a condição ontológica incontornável do ser do homem e de sua relação com a natureza<sup>146</sup>. Apesar de longa, mais uma vez, vale a pena transcrever a passagem em que Mészáros delinea o conjunto que compõe tal sistema de mediações:

---

<sup>146</sup> Nesse ponto da argumentação de Mészáros, fica, a nosso ver, mais uma vez bastante evidente a vinculação de suas teorizações com as formulações realizadas em suas obras da década de 1960, em especial em *A teoria da alienação em Marx*. Um exemplo disso é a reflexão de cunho ontológico que Mészáros realiza quando insere, no conjunto de sua argumentação em *Para além do capital*, o tema das mediações de primeira ordem da regulação sociometabólica. Diz o filósofo, nesse sentido, a respeito das “duas características definidoras inalteráveis” da atividade produtiva: “1) os seres humanos são uma *parte* da natureza que deve satisfazer suas necessidades elementares por meio de um constante intercâmbio com a natureza – e 2) eles são constituídos de tal maneira que não podem sobreviver como indivíduos da espécie a que pertencem (a única espécie ‘intervencionista’ do mundo natural) num intercâmbio *não-mediado* com a natureza – como fazem os animais – regulado pelo comportamento instintivo diretamente determinado pela natureza, por mais complexo que seja esse comportamento instintivo dos animais. Em consequência dessas condições e determinações ontológicas, os indivíduos humanos devem sempre atender às inevitáveis exigências materiais e culturais de sua sobrevivência por meio das indispensáveis *funções primárias de mediação* entre si e com a natureza de modo geral. Isto significa assegurar e salvaguardar as condições objetivas de sua reprodução produtiva sob circunstâncias que mudam inevitavelmente e progressivamente sob a influência de sua própria intervenção através da atividade produtora – a ontologia unicamente humana do trabalho – na ordem original da natureza, que só será possível se envolver plenamente todas as facetas da reprodução humana produtiva e a complexa dialética do trabalho e da história da reprodução autoprodutiva” (Ibid., p. 212). Mészáros explica ainda, nesse contexto, que as mediações de segunda ordem do capital, que mantêm uma dinâmica de círculo vicioso, na medida em que se retroalimentam a si mesmas, estão todas ligadas a alguma das mediações de primeira ordem da atividade produtiva.

As formas essenciais da mediação primária abrangem as relações em cujo quadro tanto os indivíduos da espécie humana como as entrelaçadas condições culturais/intelectuais/morais/materiais cada vez mais complexas de sua vida são reproduzidos segundo a margem de ação sócio-histórica disponível e cumulativamente ampliada. Entre essas condições estão:

- A regulação da atividade reprodutora biológica, mais ou menos espontânea e imprescindível, e o tamanho da população sustentável, em conjunto com os recursos disponíveis;
- A regulação do processo de trabalho, pelo qual o indispensável intercâmbio da comunidade com a natureza produz os bens necessários para gratificação do ser humano, além dos instrumentos de trabalho, empresas produtoras e conhecimentos pelos quais se pode manter e aperfeiçoar esse processo de reprodução;
- O estabelecimento de relações adequadas de troca, sob as quais as necessidades historicamente mutáveis dos seres humanos podem ser associadas para otimizar os recursos naturais e produtivos (inclusive os culturalmente produtivos);
- A organização, a coordenação e o controle das múltiplas atividades pelas quais se asseguram e se preservam os requisitos materiais e culturais para a realização de um processo bem-sucedido de reprodução sociometabólica das comunidades humanas cada vez mais complexas;
- A alocação racional dos recursos humanos e materiais disponíveis, combatendo a tirania da escassez pela utilização econômica (no sentido de *economizadora*) dos meios e formas de reprodução da sociedade, tão viável quanto possível com base no nível de produtividade atingido e dentro dos limites das estruturas socioeconômicas estabelecidas; e
- A promulgação e administração das normas e regulamentos do conjunto da sociedade, aliadas às outras funções e determinações da mediação primária. (Ibid., p. 212-3)

Mészáros ressalta a radical diferença qualitativa entre as mediações da atividade produtiva e as mediações de segunda ordem do sistema do capital. Nenhuma das mediações de primeira ordem, nesse sentido, à diferença das mediações de segunda ordem do capital, “exige, em si e por si, o estabelecimento de hierarquias estruturais de dominação e subordinação como o quadro indispensável da reprodução sociometabólica” (Ibid., p. 213). No entanto, em razão do desenvolvimento histórico e da articulação com as mediações do capital, cada uma das mediações primárias “é alterada de modo a se tornar quase irreconhecível, para adequar-se às necessidades expansionistas de um sistema fetichista e alienante de controle sociometabólico, que subordina absolutamente tudo ao imperativo da acumulação de capital” (Ibid., idem).

A compreensão concreta desses dois tipos de mediações e de seu modo específico de articulação é necessária para que se possa elaborar a estratégia eficaz que eliminará as mediações de segunda ordem do sistema do capital e realizará a emancipação humana. Mas, adverte Mészáros, isso não significa a idealização ou a “nostalgia romântica” em relação às mediações de primeira ordem, no sentido de que deveríamos buscar um estado original no qual o trabalho existiria em si e por si. A emancipação humana nada tem a ver com tal pressuposto. Ao contrário, a efetivação da comunidade humana emancipada requer, isto sim, a materialização de novas mediações de segunda ordem, articuladas de tal forma com as mediações primárias que, ao realizarem o processo sociometabólico entre o homem e a natureza, garantam as condições para a geração de cada vez mais *tempo livre* para que os indivíduos sociais possam desenvolver ao máximo as suas potencialidades humanas.

Nesse sentido, afirma o filósofo húngaro:

Em relação às inevitáveis funções primárias da mediação da reprodução social, não pode haver certa nostalgia romântica em relação a alguma “condição original” ou “estado natural” idealizado. Nenhuma delas poderia ser considerada primária, num sentido cronológico. Em todos os modos viáveis de reprodução sociometabólica, elas não constituem uma camada *historicamente* primária, mas uma camada *estrutural* e, assim, devem ser sempre remodeladas segundo as especificidades sócio-

históricas da ordem reprodutiva em que continuam a exercer suas funções – como determinações *trans-históricas* – dentro da objetiva dialética da “continuidade na descontinuidade” e vice-versa. (Ibid., p. 214)

E, mais adiante, complementa essa asserção dizendo que:

É impossível passar do círculo vicioso das mediações de segunda ordem do capital, seja para o mundo romantizado de um “estado original” mais ou menos idílico, que nas velhas parábolas da religião e da filosofia precederam a “queda” da alienação, seja para uma terra-de-ninguém inteiramente constituída dos parâmetros estruturais da igualmente idealizada mediação primária. Gostando-se ou não, *esta só pode existir nas, ou por meio das mediações de segunda ordem das ordens sociais historicamente cambiantes* [grifo nosso]. Da mesma forma, *o significado do projeto socialista [...] é o estabelecimento de um conjunto coerente de mediações de segunda ordem* [grifo nosso], viáveis na prática e controladas racionalmente, não por certa misteriosa entidade impessoal como o “Espírito do Mundo” e suas variantes, nem por um “coletivo” mítico, mas por indivíduos reais. (Ibid., p. 214-5)

## 7.2 A ativação dos limites absolutos do capital

A teorização sobre os limites do capital segue no capítulo intitulado significativamente de *A ativação dos limites absolutos do capital*. Aí, são formulados pontos decisivos da concepção de Mészáros sobre os temas do capital e da crise estrutural que sintetizam e complementam a reflexão estabelecida nos capítulos precedentes. Acompanhemos passo a passo a argumentação desenvolvida pelo filósofo húngaro.

Mészáros começa sua teorização no referido capítulo fazendo a seguinte afirmação contundente:

Todo sistema de reprodução sociometabólica tem seus limites intrínsecos ou absolutos, que não

podem ser transcendidos sem que o modo de controle prevaiente mude para um modo qualitativamente diferente. Quando esses limites são alcançados no desenvolvimento histórico, é forçoso transformar os parâmetros estruturais da ordem estabelecida – em outras palavras, as “premissas” objetivas de sua prática – que normalmente circunscrevem a margem global de ajuste das práticas reprodutivas viáveis sob as circunstâncias existentes. Isto significa sujeitar a um escrutínio fundamental nada menos do que princípios orientadores mais essenciais, historicamente dados de uma sociedade, e seus corolários instrumentais-institucionais, pois, sob as circunstâncias da mudança radical inevitável, eles deixam de ser os pressupostos válidos e o quadro estrutural aparentemente insuperável de toda a verdadeira crítica teórica e prática, e transformam-se em restrições absolutamente paralisantes. (Ibid., p. 216)

Assim, retoma-se a ideia esboçada no capítulo anterior de que os limites absolutos de um sistema sociometabólico dizem respeito às mediações fundamentais que regulam a sua produção e reprodução. Enquanto limites postos pela própria ordem sociometabólica, eles são inerentes a ela, identificam-se com ela, são a expressão da mesma. Por tal razão, superar os limites absolutos de uma ordem social significa superar a própria ordem social e suas determinações imanentes.

Mas, um detalhe importante. Tal transformação só pode acontecer quando “esses limites são alcançados no desenvolvimento histórico”, o que significa dizer: quando a própria ordem que tem seus limites absolutos circunscritos a si mesma se desenvolve plenamente, a ponto de ter constrangida as possibilidades de “remediar” os *efeitos* das *causas* (as “premissas objetivas” ou “premissas estruturais”) subjacentes dos problemas que afetam a viabilidade de sua dinâmica socio-reprodutiva. Duas conclusões importantes se impõem neste momento: a primeira, de que os limites absolutos de um sistema social não são exteriores ao sistema mesmo; e a segunda, que a superação desse sistema é, por isso mesmo, forjada por elementos engendrados no interior – embora antagonicamente postos - do desenvolvimento histórico desse próprio sistema.

Em relação ao sistema do capital, as “premissas estruturais” que fundamentam esse complexo sociometabólico específico são dadas pelo próprio sistema singular de mediações listado anteriormente, premissas estas que, em seu modo de funcionamento contínuo, “devem ser organizadas de modo que garantam a subordinação permanente do trabalho ao capital” (Ibid, p. 217). O sistema, como um todo, deve trabalhar para evitar que seus problemas enfrentados coloquem em jogo suas contradições centrais constitutivas e impedir, a todo custo, que esse “momento da verdade” chegue. No entanto, diz Mészáros, em nossa época histórica esse momento *já chegou*, fato que é sinalizado pela atual crise estrutural do capital, que ativa os limites absolutos do sistema e que, por isso mesmo, faz com que não se possa “evitar por muito mais tempo o enfrentamento da questão de como superar os pressupostos estruturais destrutivos do modo estabelecido de controle sociometabólico” (Ibid., idem).

Isso significa, em outras palavras, que, em nosso contexto histórico, mais do que nunca, o projeto socialista tem uma radical atualidade, *desde que* não se organize e limite suas ações a planos de orientação estratégica *defensiva*, e sim *ofensiva*, isto é, que apontem na direção da construção das mediações de luta alternativa capazes de por fim ao predomínio do capital como controlador do metabolismo social humano. Vejamos mais de perto como o filósofo húngaro explicita seu raciocínio a respeito dessas questões.

Mészáros parte, nesse ponto, no qual propõe a necessidade de uma transformação radical da ordem social estabelecida, de uma famosa formulação marxiana que diz que *a arma da crítica não pode superar a crítica das armas*, que *não basta que o pensamento se esforce por se realizar na realidade e sim que a própria realidade deve esforçar-se para chegar ao pensamento*, e, finalmente, que *a teoria pode ser realizada nas massas na medida em que seja a realização da necessidade das massas*<sup>147</sup>. Segundo o filósofo húngaro, tais critérios para o “sucesso historicamente sustentável” do empreendimento revolucionário socialista “continuam válidos no que diz respeito à estratégia a seguir e também para uma boa avaliação das falhas do passado” (Ibid., p. 219).

Mais ainda, esses critérios são mais significativos em nosso tempo histórico em razão das características da atual crise estrutural do

---

<sup>147</sup> Passagens célebres retiradas da *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, de Marx (2005).



capital. Segundo Mészáros, no tempo de Marx, a crise do capital, desenvolvida no “cantinho europeu do mundo”, por muito tempo não se manifestou como uma *crise geral*. Ao contrário, diz o filósofo húngaro,

a continuação da ascendência histórica da ordem burguesa no “terreno bem mais amplo” do resto do mundo dissolveu durante todo um período histórico até mesmo a relativamente limitada crise europeia. Em consequência, o próprio movimento socialista inicialmente articulado por Marx e seus camaradas intelectuais e políticos foi fatalmente prematuro. *No momento de sua concepção, a teoria marxista lutou como pôde para se realizar, mas a própria realidade se recusou a lutar ao seu lado, da maneira esperada e estipulada pelo seu autor.* (Ibid., idem)

Ou seja, no tempo de Marx, a crise europeia não se manifestou como uma crise geral na medida em que o capitalismo, que viria a passar por um longo processo de ascendência histórica por sobre o globo, tinha margem para deslocar contradições, lidar com os “limites relativos” e “remediar” os efeitos das *causas* que verdadeiramente impunham problemas e dificuldades ao seu desenvolvimento histórico. Nesse sentido, a teoria se esforçou para se realizar na prática. No entanto, a *realidade*, naquele momento histórico preciso, não concorreu para os esforços políticos dos revolucionários. Havia, portanto, uma contradição que só poderia ser superada, no entender de Mészáros, com a conclusão do processo de ascendência do sistema do capital como forma social dominante por todo o planeta.

Mas hoje, assegura o filósofo húngaro,

a situação é radicalmente diferente e chega a ser diametralmente oposta ao que foi enquanto Marx vivia. Embora o aprofundamento da crise estrutural do capital signifique que “a realidade está começando a se movimentar em direção ao pensamento”, parece que em consequência das derrotas e falhas do movimento socialista (em especial, no passado recente), o próprio pensamento – e as indispensáveis forças materiais e organizacionais, sem as quais nem o mais válido pensamento tem condições de “agarrar as massas” e tornar-se uma força material eficaz – se recusa a

caminhar na direção da realidade e “lutar pela sua própria realização”. Nesse meio tempo, as necessidades das pessoas continuam frustradas e negadas como sempre. (Ibid., idem)

Ou seja, a efetivação da atual crise estrutural do capital - dada pelo “final da ascendência histórica do capital em nossa época” e a consequente diminuição da margem do deslocamento das contradições do sistema, que fazem com que *causa* e *tempo* relativos aos problemas do metabolismo social possam ser melhor visualizados e questionados - estabelece a condição de que a realidade, com seu imenso complexo de contradições, passa a ser algo que se impõe ao pensamento, isto é, se dirige para penetrar o pensamento, coloca dilemas fundamentais para que o pensamento deles se aproprie e os resolva. No entanto, diz Mészáros, em razão das derrotas e falhas do movimento socialista, o pensamento tem se mostrado inábil para “caminhar na direção da realidade” e “lutar pela sua própria realização”.

Mas a ativação dos limites absolutos não deve significar um eventual *otimismo* em relação à saída da crise. Isto é, a mera emergência histórica da crise estrutural não é, por si mesma, um fator facilitador da atividade revolucionária socialista. É provável, diz o filósofo húngaro, que o capital, em seu incessante movimento de tentar superar toda e qualquer limitação que se lhe apresente, “tente tudo para lidar com as contradições que se intensificam, procurando ampliar a margem de manobra [...] em seus próprios limites estruturais”<sup>148</sup> (Ibid., p. 220).

---

<sup>148</sup> Mais à frente, Mészáros complementa esse raciocínio dizendo que “no ambiente global do desenvolvimento social, portanto, mesmo a *erupção* de todas as contradições do capital pode apenas resultar numa crise estrutural devastadora diante da barreira em questão. *Ela própria, porém, não pode produzir o salto qualitativo do universo social da nova forma histórica, já que este salto pressupõe a resolução das contradições fundamentais, não apenas sua condensação e sua explosão*” (Ibid., p. 520, grifo nosso). Claro está que a “resolução das contradições fundamentais” do sistema do capital só pode ser efetuada pelo seu antagonista estrutural, ou seja, as mediações materiais organizadas pelos trabalhadores orientadas em função do objetivo da revolução e da transição socialistas. Daí que, segundo o filósofo húngaro, “o desenvolvimento real não é, portanto, de modo algum fechado, apesar da visão vulgar-fatalista atribuída a Marx por alguns seguidores, assim como por adversários. Ele apenas se refere ao processo *de devir das condições materiais* de uma *solução possível* (é ‘necessária’ no sentido não-fatalista de ser exigida, assim como no sentido, do mesmo modo não-fatalista, de pregar a *maturação*

Mas como as “fundamentações causais” que definem o ser do capital e que são responsáveis por seus limites absolutos não podem ser, dentro da vigência desse sistema sociometabólico, discutidas (nem resolvidas dentro de tais limites), “a correção de alguns dos problemas mais explosivos do espinhoso processo sociometabólico tende a ser procurada de outras formas” (Ibid., idem). Como diz Mészáros: “esta correção ocorrerá por meio da manipulação dos obstáculos encontrados, estendendo-se ao extremo as formas e os mecanismos do intercâmbio reprodutivo no plano de seus efeitos limitadores, hoje deplorados até pelos ‘capitães de indústria’” (Ibid., idem). *A ativação do pleno poder do Estado* é uma dessas formas de correção dos defeitos estruturais do capital que, mesmo “deplorada pelos capitães de indústria”, passa a ser usada como paliativo para a perpetuação da reprodução do sistema<sup>149</sup>.

Tal “solução” é um índice importante para a avaliação da gravidade do contexto histórico em que nos encontramos. A crise estrutural do capital, diz Mészáros, que está relacionada com o fim da ascendência histórica do sistema, se define, entre outras coisas, por colocar “questões de longo alcance” que não podem ser evitadas nem pelo sistema do capital, nem por qualquer alternativa a ele. São problemas que surgem com a ativação dos limites absolutos do capital, em razão da diminuição radical da margem de deslocamento das contradições do sistema. Segundo o filósofo húngaro, enquanto o capital ascendia pelo globo, podia lidar com seus limites relativos, os efeitos das causas problemáticas imanentes ao desenvolvimento histórico desse complexo sociometabólico. O fim dessa ascensão dificulta sumariamente a atuação sobre esses limites relativos, fazendo com que as *causas* dos problemas se mostrem mais pronunciadas e, portanto, desafiadoras para a humanidade.

---

última das próprias contradições, mas de modo algum a *solução feliz* para elas). E, apesar de a sentença [...] – ‘com essa formação social se encerra a pré-história da sociedade humana’ – criar a impressão de um fechamento, mesmo nela a questão é simplesmente reforçar que, *se* o processo é completado com sucesso, ele marca uma fase qualitativamente nova no desenvolvimento da espécie humana” (Ibid., p. 544).

<sup>149</sup> Claro está, segundo o filósofo húngaro, que “o sucesso ou não desta ação corretiva (ajustada aos limites estruturais do sistema global do capital) apesar de seu caráter evidentemente autoritário e de sua destrutividade, vai depender da capacidade ou incapacidade da classe trabalhadora de rearticular o movimento socialista como empreendimento verdadeiramente internacional” (Ibid., idem).

É nesse sentido que, no dizer de Mészáros, a “realidade se dirige para o pensamento”. Essas causas, por suposto, relativas à própria constituição mais íntima do ser do capital, não podem ser resolvidas por esse sistema. Elas são o motor contraditório da dinâmica auto-expansiva do capital. Quando o sistema passa a dominar o planeta inteiro, tais contradições se revelam cada vez mais explosivas, dramáticas, trágicas e desafiadoras. A estrutura causal do sistema do capital (frise-se, enquanto mediações de segunda ordem que dominam as mediações de primeira ordem da atividade produtiva), definidora de seus limites absolutos, desabrocha em toda sua essência contraditória. O atingimento dessa condição, ou, nas palavras de Mészáros, a “ativação dos limites absolutos” dá origem a problemas que “permanecem como exigência inadiável de ação corretiva abrangente dos diversos processos de reprodução da humanidade, enquanto o círculo vicioso da presente contingência histórica do capital não for devidamente consignado ao passado” (Ibid., idem).

Ou seja, a ativação dos limites absolutos do capital dá origem a problemas que inviabilizam “as condições elementares da sobrevivência humana” (Ibid., p. 221) e que não podem ser resolvidos pelo próprio capital, mas somente por uma ordem social alternativa, que supere aquilo que o capital não pode superar, a sua essência íntima constituinte, o seu ser fundamental, a sua estrutura ontológica, os seus limites absolutos. Noutras palavras, o estágio atual de desenvolvimento do capital estabelece que a sociedade humana só pode *viver*, no sentido genuíno da palavra, se *matar* aquilo que ameaça lhe tirar a vida: o próprio sistema de controle sociometabólico do capital.

Esses problemas, decorrentes da ativação dos limites absolutos do capital, podem ser ordenados, segundo Mészáros, em quatro conjuntos de questões, intimamente interligadas umas às outras, sendo que cada qual sintetiza em si um feixe de contradições suprassumidas. Essas questões são enumeradas pelo filósofo húngaro da seguinte maneira: 1) O antagonismo estrutural entre o capital global e os Estados nacionais; 2) O antagonismo entre o capital global e “todos os aspectos vitais das condições da reprodução sociometabólica” (Ibid., p. 222); 3) O antagonismo entre a realização do capital e a emancipação das mulheres; e 4) O antagonismo entre o capital e o emprego da força de trabalho que resulta num quadro de permanente, e cada vez mais problemático, *desemprego crônico*.

Note-se um aspecto bastante sutil da argumentação de Mészáros neste ponto. Esse conjunto quádruplo de problemas é uma *decorrência*

da ativação dos limites absolutos do capital. Nas palavras do filósofo húngaro:

O que torna os problemas especialmente graves é o fato de que as questões de longo alcance que a humanidade enfrenta na fase atual do desenvolvimento histórico não podem ser evitadas pelo sistema do capital dominante, nem por qualquer alternativa a ele. Apesar disso, por incertezas do momento histórico, *esses problemas surgiram com a ativação dos limites absolutos do capital* [grifo nosso] e não podem ser devidamente superados nem se pode esperar que sua gravidade deixe de existir como por encanto. Ao contrário, eles permanecem como exigência inadiável de ação corretiva abrangente dos diversos processos de reprodução da humanidade, enquanto o círculo vicioso da presente contingência histórica do capital não for definitivamente consignado ao passado. (Ibid., p. 220)

São questões, portanto, que *surgem* com a ativação dos limites absolutos do capital, ou, noutras palavras, são “trazidas à baila pela crise estrutural do sistema do capital”. Isto é, são expressões de uma época histórica em que o capital findou seu processo de ascendência histórica e, como tais, possuem características específicas e uma específica forma de relação com o conjunto de mediações do capital que constitui a sua estrutura causal fundamental. Não são questões *integráveis* à ordem, nem passíveis de serem esvaziadas de seu conteúdo ou resolvidas com soluções formais.

Mészáros menciona ainda dois outros aspectos envolvidos com os quatro conjuntos de questões aqui mencionados. O primeiro deles diz respeito à *lei do valor*. Segundo o filósofo húngaro, a ativação dos limites absolutos do capital são inerentes, desde o início, à lei do valor. Isso é plenamente coerente com a teorização anterior, se relembrarmos a maneira como Mészáros define o sistema de mediações de segunda ordem do capital (separação entre produtores e meio de produção, objetivos fetichistas de produção, dinheiro – portanto, *mercadoria* -, mercado mundial, etc.).

Seria, segundo entendemos, o desdobramento dessa lei do valor em escala mundial - como componente do sistema de mediações que

define o ser do capital - que resulta na colocação em xeque das *causas* do sistema e na consequente ativação dos seus limites absolutos, fato que, por sua vez, se expressa nos quatro conjuntos de problemas que mencionamos acima.

Nesse sentido, diz o filósofo húngaro, os limites absolutos ativados do sistema

correspondem de fato à “maturação” ou plena afirmação da lei do valor sob condições marcadas pelo encerramento da fase progressista da ascendência histórica do capital. E, *vice-versa*, pode-se dizer que a fase progressista da ascendência histórica do capital chega ao encerramento precisamente porque o sistema global do capital atinge os limites absolutos além dos quais a lei do valor não pode ser acomodada aos seus limites estruturais. (Ibid., p. 226)

O segundo aspecto se relaciona intimamente com essa circunstância e diz respeito ao fato que, durante a ascensão histórica do capital, os quatro conjuntos de determinantes foram “constituintes positivos da expansão dinâmica e do avanço histórico do capital” (Ibid., *idem*). Com o fim desse período histórico, no entanto, tal conjunto de determinações já não pode mais “continuar sendo positivamente sustentado” (Ibid., p. 227). O que de fato hoje se verifica, segundo Mézáros, é que,

esses quatro conjuntos de forças interativas já não representam apenas uma *ausência* (que por si só já seria bastante ruim), mas um *impedimento atuante* para a acumulação tranquila do capital e o funcionamento futuro do sistema global do capital. Portanto, a ameaça da incontrolabilidade lança uma sombra muito longa sobre todos os aspectos objetivos e subjetivos do modo historicamente singular de que o capital dispõe para controlar a ininterrupta reprodução sociometabólica. (Ibid., *idem*)

Antes de entrarmos no estudo propriamente dito desses quatro conjuntos de questões, é importante sublinhar alguns aspectos concernentes aos conceitos de limites absolutos do capital e de crise

estrutural que Mészáros faz neste capítulo. O que deve ser ressaltado, aqui, diz respeito ao tema da *ativação* dos limites absolutos do capital. O que significa, de fato, *ativar* os limites absolutos? De acordo com o filósofo húngaro,

os limites absolutos do sistema do capital são ativados *sempre que antagonismos cada vez mais sérios dos intercâmbios globais materiais e políticos exigem soluções verdadeiramente positivas* [grifo nosso], mas o modo profundamente arraigado de controle sociometabólico do capital é estruturalmente incapaz de oferecê-las. Ele tem de seguir em frente às cegas, em sua própria “linha de menor resistência” – sob a lei das sempre maiores concentração e centralização – e em direção à dominação interna e internacional da “meia dúzia de jogadores globais”, repelindo quaisquer preocupações com os riscos explosivos de tais circunstâncias. (Ibid., p. 245)

Esse ponto específico é muito importante de ser destacado para que se possa ter a devida compreensão do conceito de limites absolutos e para o entendimento da atual crise estrutural do sistema do capital. Mészáros afirma que a *ativação* dos limites absolutos depende da existência de antagonismos, inerentes ao processo expansivo de reprodução do capital, que, pelo seu “risco explosivo”, precisam ser resolvidos por meio da implementação de “soluções verdadeiramente positivas”, isto é, pela efetivação de uma nova forma social qualitativamente diferente da ordem do capital. Portanto, pela realização de um tipo de processo social revolucionário que debele as *causas* – ou, como Mészáros denomina em outro momento, o “princípio estruturador das estruturas de reprodução material” (Ibid., p. 247) - dos antagonismos (que se concentram, como vimos, na própria constituição íntima do capital, e que, por isso mesmo, não podem ser resolvidas pelo capital) em questão.

Noutras palavras: a *ativação* dos limites absolutos do capital significa que as contradições sobre as quais o capital se assenta chegaram a um nível de desenvolvimento tal que o debelamento de seus *efeitos* se torna cada vez mais problemático. Por conseguinte, tal situação faz com que suas *causas* tenham que ser confrontadas pela humanidade encarcerada sob seus limites. Essas causas, por terem sua

substância no próprio capital (lembramos aqui: no seu conjunto de mediações constituintes), não podem ser por ele superadas, e sim apenas pela efetivação de um novo modo de regular o metabolismo social humano.

Ou seja, o metabolismo social humano, sob o domínio do capital, se torna *insustentável*. No entanto, a viabilidade da existência humana a longo prazo exige a *sustentabilidade*, condição esta que só pode ser atingida se se instaura um novo modo de controle sociometabólico sobre a atividade produtiva humana.

Acreditamos que Mézáros ilustra bem o significado da *ativação* dos limites absolutos do sistema do capital na seguinte passagem:

O bloqueio de novos territórios sobre os quais o capital poderia estender seu domínio e aos quais poderia “exportar” suas contradições ativa os limites absolutos e a simultânea crise estrutural do sistema. Consequentemente, a necessidade inevitável de assegurar a administração sustentável das condições de controle sociometabólico e da produção no contexto global adequado se revela como algo irremediavelmente *além do alcance do capital*, não importa até onde e quão perigosamente se extralimite o sistema. É assim que, desde o início, a incontornabilidade estrutural inerente do capital, como modo de controle, fecha seu círculo. Tal círculo é verdadeiramente vicioso e se completa tornando *absolutamente necessário* o controle racional do sistema global (a um nível adequadamente *global*, em que só ele seria sustentavelmente controlado), que ele mesmo havia historicamente criado. Isso torna *impossível* seu controle num contexto mais limitado, no plano do necessariamente “mau comportamento transgressor” de empresas isoladas nacionais e transnacionais. É inconcebível escapar de tal círculo vicioso sem superar radicalmente as determinações fundamentais do próprio sistema do capital. (Ibid., p. 259)

Conclui-se, dessa maneira, que a incontornabilidade radical do sistema, ao chegar a tal estágio de desenvolvimento, mostra-se incapaz



de assegurar a administração da reprodução social. No entanto, é preciso que a reprodução sociometabólica seja viabilizada, a fim de garantir a sobrevivência do gênero humano por sobre o planeta. Mas esta é uma possibilidade que se encontra, agora, além daquilo que o capital é capaz de realizar. Por conseguinte, a viabilidade da existência humana passa a exigir essa administração, o que só pode ser feito se se substitui o capital por outro modo de controle da atividade produtiva humana.

Percebe-se, assim, que a ativação dos limites absolutos do capital é a condição histórica na qual o capital, por já ter finalizado a sua ascensão global como formação social dominante, confronta-se com a vida da humanidade de tal maneira que já não basta uma mera reestruturação ou reacomodação do sistema sociometabólico vigente (pois isso se torna cada vez mais difícil e impraticável), e sim a sua substituição por outro modo de regular a atividade produtiva humana. O capital, como sistema de mediações de segunda ordem específico, tem uma estrutura causal antagônica que se desdobra em múltiplos efeitos que podem ser administrados com expansão, rearticulação interna, mudança na forma do sistema, etc., mas não podem ser eliminados por ele mesmo – ainda que uma das marcas distintivas do capital seja “a tentativa de ir além de suas possibilidades”<sup>150</sup> (ibid., p. 250), isto é, de

---

<sup>150</sup> Nesse sentido, citando os *Grundrisse*, o filósofo húngaro ressalta que: “O capital é o impulso infinito e ilimitado de ultrapassar as barreiras que o limitam. Qualquer limite (*Ganze*) é e tem de ser uma barreira (*Schranke*) para ele. Caso contrário, ele deixaria de ser capital – dinheiro que se auto-reproduz. Se tivesse percebido algum limite não como uma barreira, mas se sentisse bem dentro dessa limitação, ele teria renunciado ao valor de troca pelo valor de uso, passando da forma geral de riqueza para um modo tangível e específico desta. O capital em si cria uma mais-valia específica porque não tem como criar uma infinita; ele é o movimento constante para criar mais da mesma coisa. Para ele, a fronteira quantitativa da mais-valia é uma simples barreira natural, uma carência que ele tenta constantemente violar, além da qual procura chegar. A barreira se apresenta como um acidente a ser conquistado” (Marx, apud Mészáros, ibid, p. 251). Mais adiante, Mészáros complementa tal explicação dizendo que “a tendência universalizadora do capital, que nos trouxe ao ponto em que hoje estamos, emanou de seu ‘impulso ilimitado para superar a barreira limitadora’, qualquer que tenha sido esta: obstáculos naturais ou fronteiras culturais e nacionais. Além do mais, a mesma tendência universalizadora era inseparável da necessidade de deslocar os antagonismos internos do sistema por meio da constante ampliação da escala de suas operações. É da natureza do capital não reconhecer qualquer medida de restrição, não importando o peso das implicações materiais dos obstáculos a enfrentar, nem a urgência relativa

seus limites absolutos -, visto que o sistema só pode *se afirmar contraditoriamente* em si mesmo.

Findas as possibilidades de remediação desses efeitos, com o fim da ascendência global do sistema, as *causas*, o ser mesmo do capital, passam a ser o grande problema a ser confrontado pela alternativa sociometabólica forjada pelo seu antagonista estrutural, o trabalho.

A ativação dos limites absolutos do capital diz respeito, portanto, a toda essa condição histórica em que o sistema “envelheceu”, mas não consegue “morrer” por si mesmo, isto é, apenas pode ser *morto* pelo seu antagonista sociometabólico, que só se tornará eficaz em seus propósitos se adotar uma estratégia eminentemente *ofensiva* (e, por suposto, *internacionalista*) de combate socioeconômico e político. Desse modo, a ativação dos limites absolutos do sistema é o que proporciona a condição objetiva, em um sentido amplo, para a possibilidade de se ir *para além do capital*.

Mészáros esclarece sua posição, a esse respeito, numa passagem bastante significativa, enunciada nos seguintes termos:

Na história, a demanda pela verdadeira igualdade vinha à tona com especial intensidade em períodos de crise estrutural, quando, por um lado, a ordem estabelecida se rompia sob a pressão de suas contradições internas e deixava de corresponder a suas funções sociometabólicas essenciais e, por outro, a nova ordem do domínio da classe destinada a tomar o lugar da antiga ainda estava longe de plenamente articulada. Nem o velho sistema nem a alternativa emergente tinham poder para eliminar (com a *autoridade internalizada* de axioma opressor) a possibilidade

---

(chegando à emergência extrema) em relação a sua escala temporal. A própria ideia de ‘restrição’ é sinônimo de *crise* no quadro conceitual do sistema do capital. [...] Os obstáculos externos jamais detiveram o impulso ilimitado do capital; a natureza e os seres humanos só poderiam ser considerados ‘fatores de produção’ externos em termos da lógica auto-expansionista do capital. Para ter impacto limitador, o poder de restrição do capital teria de ser *interno* à sua lógica” (Ibid., p. 252-3). Para um comentário interessante a respeito dessa mesma passagem dos *Grundrisse*, apresentando a diferença e as contradições entre *limites* e *barreiras* do capital e o modo como se relacionam com as crises de superprodução, ver Grespan (2009).

de realizar a antiga aspiração de livrar os intercâmbios humanos da tirania da ubíqua hierarquia estrutural. Significativamente, surgiram incontáveis sistemas de convicções igualitárias sob as condições desse vácuo social relativo “entre dois mundos” – que chegavam a assumir a forma de lutas organizadas, entre as quais estão as revoltas de escravos, os levantes camponeses, as muitas rebeliões esporádicas dos anabatistas, a conspiração da “sociedade dos iguais” de Babeuf, a militância extremista e o sacrifício do movimento inicial da classe trabalhadora, em condições de extrema inferioridade, na primeira metade do século XIX.

Tal passagem nos parece bastante significativa pelo fato de Mézáros aí revelar aspectos fundamentais de seu conceito de *crise estrutural*. Por um lado, demonstra que há a existência de um conceito de *crise estrutural em geral*, referente aos momentos em que a “ordem estabelecida se rompia sob a pressão de suas contradições internas”, deixando de “corresponder a suas funções sociometabólicas essenciais”. Haveriam, assim, na história, *crises estruturais*, existentes em situações em que uma forma social, como dissemos acima, metaforicamente, “envelhece”, mas nas quais a nova alternativa sociometabólica ainda está “longe de ser plenamente articulada”.

A *crise estrutural* “em geral” corresponde, assim, a uma condição em que “nem o velho sistema nem a alternativa emergente” conseguem se afirmar, definitivamente, um sobre o outro. É uma situação histórica, portanto, de “vácuo social relativo entre dois mundos” que caracteriza a condição da *crise estrutural* – e aí entram os exemplos históricos que Mézáros dá sobre as lutas organizadas que surgiram nesses vácuos, com as suas correspondentes ideologias igualitárias: revoltas de escravos, levantes camponeses, movimentos da classe trabalhadora<sup>151</sup>, etc.

---

<sup>151</sup> Mais adiante, em seu grande livro, Mézáros afirma que o surgimento dos Conselhos de Trabalhadores ocorreu em meio a crises estruturais pelas quais passavam as sociedades nas quais emergiram esses tipos de mediações de luta organizada. Conforme suas palavras, “sem alguma forma de *auto-administração* genuína as dificuldades e contradições que as sociedades pós-revolucionárias têm que enfrentar se transformarão em crônicas, e podem até mesmo trazer o perigo de uma reincidência nas práticas produtivas da velha ordem, mesmo que

---

sob um tipo diferente de controle pessoal. Quando da sua constituição espontânea, *em meio às importantes crises estruturais dos países envolvidos* [grifo nosso], o Conselho de Trabalhadores tentou se atribuir, em mais de uma ocasião na história, precisamente o papel de auto-administrador possível, a par da responsabilidade *auto-imposta* – que está implícita no papel assumido e é praticamente inseparável dele – de executar a gigantesca tarefa de reedificar, a longo prazo, a estrutura reprodutiva social herdada” (Ibid., p. 457). Vale assinalar ainda que Mészáros faz uma diferenciação entre os processos de emergência de uma crise do capital em momentos históricos de *ascensão histórica* e de *fim de ascensão histórica do capital*. Uma crise que ocorre enquanto o sistema do capital ainda está em ascensão teria um desenlace diverso da crise que acontece com o término do processo de ascensão desse sistema por todo o globo. Nesse sentido, o filósofo afirma que “Marx procurou – até o fim de sua vida – estratégias que poderiam impedir que o capital penetrasse naqueles territórios que ainda não havia conquistado plenamente, de modo a permitir o seu desaparecimento o mais cedo possível, pois, em relação ao amadurecimento das contradições estruturais do capital, não era indiferente até onde iria se estender a esfera de dominação de seu modo de produção. *Enquanto se pudessem acrescentar novos países ao domínio existente do capital, o aumento correspondente em recursos materiais e humanos auxiliaria no desenvolvimento de novas potencialidades produtivas e, portanto, postergaria a crise. Nesse sentido, a erupção e a consumação da crise estrutural sujeita às restrições do desenvolvimento capitalista nas décadas de 1850 e 1860 – isto é, sem uma integração econômica efetiva do resto do mundo à dinâmica da expansão do capital global – teriam um significado radicalmente diferente do que enfrentar o mesmo problema no contexto de recursos incomparavelmente mais flexíveis de um sistema mundial completado com sucesso. Se, portanto, houvesse como evitar que importantes territórios fossem absorvidos pelo capital, em princípio, isto deveria acelerar o amadurecimento da sua crise estrutural*” (Ibid., p. 593 - grifo nosso). O que é interessante ressaltar nessa passagem é o comentário de Mészáros à “erupção e consumação da crise estrutural sujeita às restrições do desenvolvimento capitalista nas décadas de 1850 e 1860”. Tal comentário permite a interpretação de que existem, de fato, *crises estruturais*, e não apenas “crise estrutural” (no singular). No sentido da passagem aqui citada, a conclusão a que se pode chegar é que, em um sentido, o sistema do capital pode passar por crises estruturais que levam a uma transformação qualitativa do próprio sistema, elevando-o a uma etapa superior do seu próprio desenvolvimento. Nesse sentido, José Paulo Netto, conhecido estudioso da obra de Mészáros, em um ensaio afirmou que: “há um tipo de crise que o capitalismo experimentou integralmente, até hoje, por apenas duas vezes: a chamada crise sistêmica, que não é uma mera crise que se manifesta quando a acumulação capitalista se vê obstaculizada ou impedida. A crise sistêmica se manifesta envolvendo toda a estrutura da ordem do capital. *A primeira destas*

---

*crises emergiu em 1873, tendo como cenário principal a Europa e se prolongou cerca de 23 anos; marcada por uma depressão de mais de duas décadas, ela só se encerrou em 1896. A segunda crise sistêmica que o capitalismo experimentou explodiu em 1929 e, como todo mundo sabe, foi catastrófica; não teve por espaço apenas uma região geopolítica determinada: ela envolveu o globo; durou em torno de dezesseis anos e só foi ultrapassada no segundo - pós-guerra. Pois bem: todas as indicações mais sólidas apontam que estamos experimentando, neste momento, uma crise que é de natureza sistêmica”* (2012, p. 415-6, grifo nosso). Sobre o período histórico que vai de 1873 a 1896, o período que assinala a passagem do capitalismo concorrencial ao capitalismo monopolista, com a conseqüente consolidação do *imperialismo*, Lenin afirmou que se tratava de uma “*etapa de transição*” (1980, p. 609) no desenvolvimento do capitalismo, transição, justamente, para a *etapasuperior* do desenvolvimento histórico do sistema, caracterizada por criação de monopólios, realização do capital financeiro, exportação de capitais, formação de associação internacionais monopolistas que partilharam o mundo entre si e efetivação da partilha territorial do mundo entre as potências capitalistas mais importantes. Segundo o estudioso Otto Ohlweiller, esse período assinala o fato de que “o epicentro da crise desloca-se da Inglaterra para o continente europeu” (1986, p. 98). Já sobre o período histórico que vai de 1929 a 1945, Sweezy assinala que este foi marcado pela “forte relevância [dos gastos militares como] força suficientemente neutralizadora para evitar a possibilidade de retorno do sistema capitalista ao estágio de depressão crônica, característica básica da década de 1930” (1977, p. 14). Talvez sejam essas as características da “segunda crise estrutural” a que José Paulo Netto faz menção em seu texto. Há que se ressaltar, aqui, no entanto, que, apesar de o estudioso brasileiro receber um influência de Mészáros para suas análises históricas, há uma diferença importante em relação às formulações do filósofo húngaro, qual seja: para Mészáros, a crise de 1929 não foi uma crise estrutural, mas uma *crise de realização*. Crise de realização é esclarecida por Brunhoff da seguinte maneira: “A existência de mercadorias reflete o fracionamento do trabalho social em trabalhos privados, efetuados por produtores separados uns dos outros. A divisão do trabalho não é aqui organizada pela comunidade, atribuindo a cada um tarefas produtivas. As relações mercantis são relações de separação, entre produtores, e entre produtores e consumidores. Isto se reflete no fato de que as mercadorias não se trocam diretamente umas pelas outras, mas circulam por intermédio do dinheiro. O dinheiro é, como a mercadoria, uma ‘relação social’, que se dissimula sob uma relação puramente econômica (compra/venda). Este reflete uma *divisão* particular da sociedade. É preciso que as mercadorias sejam vendidas contra dinheiro, segundo o encadeamento M-D-M. Tendo em vista o fracionamento do trabalho social em trabalhos privados, os trabalhos privados devem ser *vendidos socialmente*, isto é, a operação M-D deve ser realizada no mercado. Se isto não ocorrer, se o fabricante de automóveis, por exemplo, não chegar a vender seu

Mas há, por certo, um conceito de crise estrutural *específico*, isto é, relativo ao sistema do capital, definido pelas características que temos nos empenhado em mostrar neste capítulo, no qual o sistema *incontrolável* de controle sociometabólico do capital atinge o ápice de seu processo de ascensão por sobre o planeta, desabrocha suas contradições por inteiro (que agora não mais podem ser trabalhadas no plano de seus efeitos) e, por isso, “deixa de corresponder a suas funções sociometabólicas essenciais”, estabelecendo a exigência histórica do *efetivo controle* do metabolismo social humano por parte dos produtores associados, sob a pena de, se não exercerem conscientemente esse controle, verem sua existência sucumbir diante da barbarização e da destrutividade constantes levadas a cabo pelo sistema do capital.

Tal situação, com as determinações específicas do contexto histórico atual, na qual o “velho sistema” se realiza por completo, tornando-se, portanto, “velho”, mas sem poder morrer, e na qual o “novo sistema” ainda não tem forças para tomar o lugar da antiga forma, é que garante o significado da atual crise estrutural do sistema do capital que Mészáros busca compreender.

Feitas essas considerações, podemos passar – sem a pretensão de sermos exaustivos – à análise dos quatro conjuntos de contradições listadas por Mészáros como produto do fim da fase histórica de ascensão do capital e da respectiva ativação de seus limites absolutos.

O primeiro conjunto diz respeito à contradição entre *o capital transnacional e os Estados nacionais*. Aqui, o filósofo húngaro esclarece que é errôneo conceituar as empresas mais poderosas que se estabelecem pelo mundo afora como “multinacionais”, isto é, como pertencentes a várias nações. Elas são, na verdade, *transnacionais*, isto é, vinculadas a um Estado nacional específico e espalhando-se por outros países. Usando as palavras de Harry Magdoff, Mészáros assinala que

---

produto, estamos diante de uma ‘crise de realização’. É o que ocorreu em 1974: a separação, ou a ‘polaridade’, entre mercadoria e moeda manifestou-se então” (1978, p. 146). O que importa para nós, aqui, é assinalar o seguinte: poderíamos falar em *crises estruturais* (no plural, e não no singular) do sistema do capital, ocorrendo de tempos em tempos, cada uma com a sua especificidade. Nesse sentido, a *crise estrutural atual* pela qual passa o sistema do capital, também possuiria a sua especificidade que cumpre desvendar. Voltaremos a esse assunto mais à frente, quando analisarmos os capítulos de *Para além do capital* referentes a este tema.

é importante ter em mente que praticamente todas as multinacionais são de fato organizações nacionais que funcionam em escala global. Não estamos negando que o capitalismo seja, e sempre foi, desde o início, um sistema mundial, nem que tal sistema tenha se tornado mais integrado por ação das multinacionais. Contudo, assim como é essencial compreender e analisar o capitalismo como sistema mundial, é igualmente necessário admitir que cada empresa capitalista se relaciona ao sistema mundial por intermédio do Estado-nação e, em última análise, dele depende. (Magdoff, apud Mészáros, *ibid.*, p. 229)

É essa condição de um capital nacional ter que se relacionar com o sistema mundial por intermédio do Estado-nação do qual depende que faz com que seja inultrapassável o antagonismo estrutural entre o capital transnacional em expansão e o Estado nacional. Esse antagonismo, diz Mészáros, é inseparável das profundas contradições “entre (1) monopólio e competição, (2) a crescente socialização da produção e a discriminadora apropriação de seus produtos, e (3) a divisão internacional cada vez maior do trabalho e o impulso das maiores potências nacionais pela dominância hegemônica do sistema global”<sup>152</sup> (*Ibid.*, p. 239).

O filósofo húngaro afirma que há uma “dissonância estrutural” entre as unidades de reprodução material do capital global e sua estrutura de comando político, o Estado (isto é, os diversos Estados nacionais). Essa dissonância é, na sua visão, “um prenúncio do agravamento dos antagonismos e da necessidade de grandes batalhas” que se desdobraram e eclodem na forma de conflitos bélicos entre os diversos capitais transnacionais e seus respectivos Estados nacionais “individuais intrascendíveis”. Aprofundando a explicação sobre essa intrascendível “individualidade” do Estado e seu antagonismo em relação aos capitais nacionais, Mészáros afirma que

a “individualidade” em questão é uma determinação *negativa* inalterável, que não pode ser preenchida com um conteúdo positivo. Neste sentido, encontramos no plano da reprodução

---

<sup>152</sup> Mészáros discute pormenorizadamente tais contradições entre as páginas 239 e 244 de *Para além do capital*.

material inúmeros capitais que se opõem uns aos outros e, o que é mais sério, aos grupos de trabalho sob seu controle, todos lutando – inexoravelmente e, por sua própria natureza, descontroladamente – para a dominação total em seu próprio território e além de suas fronteiras nacionais. Ao mesmo tempo, no plano político totalizador, o Estado do sistema do capital é articulado como uma série de Estados nacionais opostos entre si (e, naturalmente, à força de trabalho nacional sob seu controle “constitucional”) como “Estados soberanos” particulares. A determinação negativa do capital – no singular ou no plural – não pode ser transformada em positiva, porque o capital é *parasitário* do trabalho, que estruturalmente tem de dominar e explorar. Isto significa que o capital *nada* é sem o trabalho, nem mesmo por um instante, o que torna *absoluta e permanente* a determinação negativa do capital – em termos de sua dependência do trabalho. Igualmente, a formação do Estado no sistema do capital é impensável se este não reproduzir, à sua própria maneira, a mesma multiplicidade de determinações negativas intrascendíveis, articulando por meio de sua estrutura de comando político totalizador – numa forma hierárquica invertida, correspondente à hierarquia estrutural do processo da reprodução material – a absoluta dependência do capital ao trabalho. (Ibid., p. 244-4)

Desse modo, diz Mészáros, a oposição (negatividade) entre capital e trabalho se expressa na oposição (negatividade) dos Estados entre si. A solução viável para esse antagonismo é a superação do conflito entre capital e trabalho no sentido da efetivação positiva da auto-sustentabilidade reprodutiva e política de um modo de controle sociometabólico alternativo.

O segundo conjunto de questões relacionadas à ativação dos limites absolutos do capital diz respeito à chamada *eliminação das condições de reprodução sociometabólica* - que diz respeito ao “intercâmbio absolutamente inevitável da humanidade com a natureza” (Ibid., p. 250) -, que Mészáros discute em conjunto com o processo que



designa como *criação artificial de necessidades* levadas a efeito pelo sistema do capital. Em relação a tal conjunto de questões, como os demais, a tentativa de “ir além de suas possibilidades” é uma das marcas distintivas do complexo sociometabólico vigente, e está intimamente relacionada com a “tendência universalizadora do capital” (Ibid., p. 252). É nesse sentido que afirma o filósofo húngaro:

É da natureza do capital não reconhecer qualquer medida de restrição, não importando o peso das implicações materiais dos obstáculos a enfrentar, nem a urgência relativa (chegando à emergência extrema) em relação a sua escala temporal. A própria ideia de “restrição” é sinônimo de *crise* no quadro conceitual do sistema do capital. A degradação da natureza ou a dor da devastação social não têm qualquer significado para seu sistema de controle sociometabólico, em relação ao imperativo absoluto de sua auto-reprodução numa escala cada vez maior. [...] Os obstáculos externos jamais detiveram o impulso ilimitado do capital; a natureza e os seres humanos só poderiam ser considerados “fatores de produção” externos em termos da lógica auto-expansionista do capital. [...] Isto não vale apenas para as exigências de energia da humanidade ou para a administração dos recursos naturais e dos potenciais químicos do planeta, mas para todas as facetas da agricultura global, inclusive a devastação em grande escala das florestas e a maneira mais irresponsável de tratar o elemento sem o qual nenhum ser vivo pode sobreviver: a água. (Ibid., p. 253)

Mészáros explica que durante o seu período histórico de ascendência histórica, o capital pôde bem ignorar a “causalidade própria e o ritmo” da natureza, fato que lhe proporcionou um grande aumento em seu poder de produção, propiciado pelo desenvolvimento do conhecimento social e pela invenção de instrumentos e métodos que possibilitavam traduzir esse conhecimento em “potencialidade emancipadora” (Ibid., p. 254).

Entretanto, segue o filósofo, “como esse progresso teria de ocorrer de forma alienada, sob o domínio de uma objetividade reificada – o capital – que determinasse o rumo a seguir e os limites a transgredir,

o intercâmbio reprodutivo entre a humanidade e a natureza teve de se transformar no oposto” (Ibid., idem), isto é, se tornou algo realmente truncado, em razão, justamente, de sua determinação radical por parte do capital em sua conclusão do processo de ascendência histórica e o concomitante impedimento do processo de empurrar para longe os seus antagonismos internos. Portanto, diz Mészáros,

a ninguém deve surpreender que, sob tais determinações, o papel da ciência e da tecnologia tenha de ser degradado para melhorar “positivamente” a poluição global e a acumulação da destrutividade na escala prescrita pela lógica perversa do capital, em vez de atuar na direção oposta, como, em princípio, poderia – hoje, só mesmo “em princípio”. (Ibid., p. 255)

Mas, aqui, ressalte-se: o filósofo afirma que a “irrevogável extrapolação do capital no plano das condições elementares da reprodução sociometabólica” (Ibid., p. 257) é a *consequência* (e não causa) da “consumação da ascendência histórica do capital” (Ibid., 256), com sua consequente contradição entre a crescente socialização da produção em direção à plena globalização e seu controle hierárquico pelas diversas personificações do capital.

Isso significa, no nosso entendimento, que as contradições que envolvem as condições elementares de reprodução sociometabólica não são limites absolutos do capital, mas a expressão da ativação destes no contexto da atual crise estrutural por que passa o sistema, quando o fim da ascensão histórica do capital pelo globo dificulta o deslocamento para a periferia de suas contradições, isto é, a administração de seus limites relativos. Na fase de ascendência, a relação com os recursos materiais e humanos disponíveis por intermédio, entre outros, de ciência e tecnologia, é algo que funciona “positivamente” (e, obviamente, contraditoriamente) para a expansão do sistema. Com o fim dessa ascensão, a contradição entre o capital e os recursos humanos e materiais, inviável de ser administrada mediante regulação dos limites relativos, acarreta problemas que põem o sistema como um todo em condição de crise estrutural, nos termos que apresentamos anteriormente. Nesse sentido, Mészáros afirma o seguinte:

No decorrer do desenvolvimento histórico, a constante expansão da escala das operações ajuda

a deslocar por muito tempo essas [do capital] contradições, liberando a pressão dos “gargalos” na expansão do capital com a abertura de rotas de suprimento de recursos humanos e materiais, além de criar as necessidades de consumo determinadas pela continuidade da auto-sustentação, em escala cada vez maior, do sistema de reprodução. Contudo, além de certo ponto, de nada adianta um aumento maior dessa escala e a usurpação da totalidade dos recursos renováveis e não renováveis que o acompanha, mas, ao contrário, ele aprofunda os problemas implícitos e se torna contraproducente. *É o que se deve entender por ativação do limite absoluto do capital com relação à maneira como são tratadas as condições elementares de reprodução sociometabólica*<sup>153</sup> [grifo nosso]. (Ibid., p. 257)

O terceiro conjunto de problemas concernentes à relação da confrontação do capital com seus limites absolutos diz respeito à questão da emancipação das mulheres. Mészáros mostra como, homologamente às contradições acima mencionadas, a articulação entre a dominação do capital e a subordinação das mulheres auxiliou o desenvolvimento do sistema durante seu processo de ascendência histórica, e como, com o findar deste processo, a emergência da crise estrutural passou a exigir uma transformação radical da forma social existente, na qual se dá tanto a subordinação do trabalho, quanto a das mulheres ao capital<sup>154</sup>.

O capital, diz o filósofo húngaro, não inventou todas as mediações materiais contraditórias que lhe conformam o ser. Algumas delas existem há milênios, como, por exemplo, a divisão hierárquico-estrutural do trabalho, que antecede historicamente em muito as formas embrionárias do capital. Entretanto, no momento em que este sistema se

---

<sup>153</sup> As contradições concernentes à relação entre o capital e as condições naturais de reprodução da vida humana imbricam outras contradições que Mészáros discute pormenorizadamente entre as páginas 258 e 263 de *Para além do capital*.

<sup>154</sup> Infelizmente, a exposição que Sérgio Lessa (2012) faz a respeito das posições de Mészáros sobre a questão da subordinação das mulheres ao capital e a crise estrutural não permite entrever a complexidade do trato que o filósofo húngaro dá a questão. Tentamos dar uma abordagem introdutória ao tema em Cherobini (2011).

tornou hegemônico sobre a atividade produtiva humana, assimilou tal divisão, que veio a se constituir mesmo em um dos seus componentes fundamentais.

Nesse processo, esta mediação particular – a divisão hierárquica do trabalho - adquiriu novas determinações e, coadunada com todas as demais mediações do sistema, passou a compor a especificidade do complexo do capital como processo acumulativo e expansivo de exploração de trabalho excedente.

O mesmo acontece com todas as formas de dominação historicamente precedentes: elas se subordinam ou são incorporadas às mediações de segunda ordem específicas do sistema do capital, da família às estruturas de controle do processo de trabalho, e das variadas instituições de troca discriminadora até o quadro político de dominação de tipos muito diferentes de sociedades. (Ibid., 206-7)

O mesmo acontece, pois, com a subordinação hierárquica e discriminatória das mulheres em relação aos homens<sup>155</sup>. O capital, historicamente, não foi o responsável por produzir esse tipo peculiar de relacionamento contraditório. Contudo, uma vez que o sistema se tornou dominante sobre o metabolismo social humano, passou a englobar tal conflito e a se servir dele para realizar seus propósitos de exploração material. Daí a impossibilidade de, no interior do sistema do capital, as mulheres conseguirem mais do que uma igualdade meramente formal em relação aos homens e de atingirem, enfim, uma emancipação verdadeiramente digna deste nome.

Mészáros afirma que, dentro dos limites da ordem atual, é até possível encontrar algumas “ilhas” de relacionamentos igualitários, verdadeiramente horizontais, entre homens e mulheres, no meio do “oceano” de submissão e discriminação do sistema, mas tais casos não passam aí de eventos isolados. Nas palavras do filósofo:

Pares isolados podem ser capazes de ordenar (o que certamente fazem) seus relacionamentos pessoais em verdadeira igualdade. Na sociedade

---

<sup>155</sup> Acreditamos que as reflexões de Mészáros sobre a questão da subordinação das mulheres aos homens na ordem social do capital seguem os raciocínios estabelecidos por Marx (2006).

contemporânea existem até mesmo enclaves utópicos de grupos de pessoas que interagem comunitariamente e podem se afirmar engajados em relações interpessoais não-hierárquicas humanamente satisfatórias e em formas de criar os filhos muito diferentes da família nuclear e suas fragmentações. Não obstante, nenhum desses dois tipos de relação pessoal pode se tornar historicamente dominante no quadro do controle sociometabólico capitalista. Sob as circunstâncias prevalecentes, o *übergreifendes Moment* [isto é, o momento predominante – neste contexto, o macrocosmo do capital] determina que os microcosmos da reprodução devem ser capazes de se aglomerar num conjunto abrangente que não pode, de forma alguma, funcionar numa base de verdadeira igualdade. O menor de todos os “microcosmos” da reprodução deve sempre proporcionar sua participação no exercício global das funções sócio-metabólicas, que não incluem apenas a reprodução biológica da espécie e a transmissão ordenada da propriedade de uma geração à outra. Nesse aspecto, não é menos importante seu papel essencial na reprodução do sistema de valores da ordem estabelecida da reprodução social, totalmente oposto – como não poderia deixar de ser – ao princípio da verdadeira igualdade. (ibid., 269-70)

Ou seja, os “microcosmos da reprodução” - isto é, as famílias nucleares – estabelecem uma relação dialética com o “macrocosmo” do capital. Mas, em virtude desta instância ser o “momento predominante” da relação, as transformações históricas que porventura ocorram na estrutura das famílias devem se ajustar aos parâmetros mais amplos do complexo social do qual fazem parte - justamente, o sistema hierárquico de exploração de trabalho excedente. Ainda que essa determinação não seja absoluta – o que se comprova pelo fato de haver casos alternativos isolados de real horizontalidade -, o sistema vai sempre forçar suas microestruturas a reproduzir, a partir do seu interior, o sistema de valores necessário para a perpetuação da ordem maior. A subordinação das mulheres, portanto, apesar de não ter sido criada pelo capital, é reforçada por ele diuturnamente com o auxílio dos “microcosmos” que o sistema exige para prolongar no tempo e no espaço a sua vigência.

Mészáros explica que o capital perpetuou a subordinação das mulheres e se serviu dela historicamente de várias maneiras. Na família, como foi dito, reproduzindo os valores discriminatórios, antagônicos à horizontalidade das relações sociais e necessários para a manutenção da macroestrutura hierárquica de exploração da atividade produtiva. No “mundo do trabalho”, por sua vez, atribuindo às mulheres, na mais larga escala, uma remuneração inferior à dos homens. Nesse contexto, diz o filósofo, apesar de se verificar a existência de algumas conquistas históricas – possibilitadas, entre outras coisas, pela expansão do capital em sua fase ascendente –, elas tendem a ser negadas na prática nos momentos em que o sistema porventura enfrentar dificuldades maiores para a realização da acumulação de capital – como na atual época de crise estrutural, por exemplo.

Mészáros assinala ainda que nem no campo da política a igualdade, a participação equitativa das mulheres em comparação com os homens, se materializou de forma efetiva. Isso se deve precipuamente ao fato de que, no sistema do capital, o Estado não tem, entre suas atribuições, a tarefa de promover a igualdade real entre os participantes de tal ordem sociometabólica. Por ser uma mediação constituinte indispensável da base material do referido complexo – fato que implica em férreas determinações –, sua função principal acaba sendo a de viabilizar – ora por meios diretos, ora por meios indiretos – a reprodução dessa mesma estrutura de controle hierárquica e discriminatória da qual ele é um dos elementos essenciais. O capital, diz o filósofo húngaro, nos momentos favoráveis para sua expansão, é até capaz de acolher, através do Estado, algumas das demandas sociais particulares de cada conjuntura histórica, desde que estas não modifiquem a estrutura mais íntima do “macrocosmo” do capital – ele não pode, portanto, proporcionar nada mais do que igualdade formal entre as pessoas<sup>156</sup>.

---

<sup>156</sup> Por esses mesmos motivos, esclarece Mészáros, nem nos países pós-capitalistas do século XX se logrou superar a verticalidade das relações entre homens e mulheres. A citação da escritora feminista norte-americana Margaret Randall, que a seguir transcrevemos, é bastante ilustrativa de sua concepção a respeito do tema: “Na verdade, nem as sociedades capitalistas que tão falsamente prometem a igualdade nem as sociedades socialistas que prometeram a igualdade e até mais, adotaram a bandeira do feminismo. Sabemos como o capitalismo coopta qualquer conceito libertador, transformando-o em slogan utilizado para nos vender o que não carecemos, onde as ilusões de liberdade substituem a liberdade. Agora me pergunto se a incapacidade do socialismo de abrir espaço para a agenda feminista – para

Ora, uma vez que as diversas contradições no plano do relacionamento social humano, criadas historicamente, se integram e se articulam organicamente dentro do grande sistema contraditório de produção e reprodução do capital, o objeto a ser negado – as “cadeias radicais” –, para todos aqueles que aí se encontram nas mais variadas posições de subordinação estrutural hierárquica, torna-se rigorosamente o mesmo: o próprio macro-sistema de exploração de trabalho excedente, com todas as suas correspondentes micro-estruturas de reprodução de valores e práticas sociais discriminatórias. Em outras palavras: além das demandas particulares inerentes à posição de cada grupo, há também uma contradição fundamental, que a todos afeta, e que deve, por isso, se converter em foco canalizador de suas plurais energias combativas.

Concomitantemente, a nova realidade a ser afirmada torna-se um objetivo comum para as múltiplas forças emancipadoras em questão: a realização de uma comunidade humana na qual estejam definitivamente superados os modos de relacionamento social organizados a partir de antagonismos estruturais hierárquicos e discriminatórios - ou seja, a configuração da sociedade dos produtores associados de forma livre, autônoma, cooperativa, sustentável, horizontal e consciente.

Somente o controle social instituído e realizado dessa maneira pode garantir a sustentabilidade das relações metabólicas estabelecidas entre homens, mulheres e a natureza. Ficam definidos, assim, os princípios orientadores da práxis capaz de proporcionar tanto a emancipação dos trabalhadores, quanto a emancipação das mulheres – estas lutas, em verdade, não podem mais ser vistas como isoladas umas das outras.

Para fazermos uso novamente das palavras do filósofo húngaro:

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

---

realmente adotar esta agenda à medida que emerge naturalmente em cada história e cada cultura – seria uma das razões pelas quais o socialismo não poderia sobreviver como sistema” (Randall, apud Mészáros, *ibid.*, 290).

reprodução sociometabólica baseado na verdadeira igualdade, até os esforços legais mais sinceros voltados para a “emancipação das mulheres” ficam desprovidos das mais elementares garantias materiais; portanto, na melhor das hipóteses, não passam de simples declaração de fé. Jamais se enfatizará o bastante que somente uma forma comunitária de produção e troca social pode arrancar as mulheres de sua posição subordinada e proporcionar a base material da verdadeira igualdade<sup>157</sup>. (Ibid., p. 303)

Finalmente, o quarto conjunto de problemas referente à ativação dos limites absolutos do capital diz respeito ao desemprego crônico e à concomitante “explosão populacional”. Na verdade, a “explosão populacional” de que Mészáros fala (e faz questão de colocá-la entre aspas) é a “tendência irresistível de desemprego crônico em todos os países” (Ibid., p. 320), fruto da realização do sistema do capital por sobre todo o planeta, que acaba produzindo e equalizando “excesso populacional” com “trabalho supérfluo”. Aqui, o capital revela uma contradição funesta para si mesmo, na medida em que se vê obrigado a dispensar força de trabalho como *produtores*, mas não pode dispensar essa mesma população como *consumidores*. Daí o filósofo húngaro afirmar, sintetizando sua reflexão, que

o que hoje se chama de “excesso de população” significa, cada vez mais, “trabalho supérfluo”. Pior que isso, esse “excesso de população” não pode ser simplesmente deduzido de um número total abstrato, como faziam os tradicionais contos de fadas sobre o crescimento da população e de seu controle malthusiano ou neomalthusiano. O atual “excesso” ou “população redundante” se refere ao “excesso em relação às necessidades”, num sentido muito limitado. Como acontece com tudo o que é submetido ao domínio do capital, também aqui testemunhamos o impacto de um

---

<sup>157</sup> Ainda que concepções diferentes de Mészáros a respeito do capital, achamos por bem fazer menção às reflexões marxistas da filósofa alemã Roswitha Scholz e sua crítica da articulação entre as dominações exercidas pelo capitalismo e pelo patriarcado em suas teorias sobre a *dissociação sexual* e o *asselvajamento do patriarcado*. Ver, nesse sentido, Scholz (1992) e Scholz (2004).



processo contraditório. Pois as grandes massas de pessoas – em praticamente todos os campos de atividade – que continuam a ser impiedosamente expulsas do processo de trabalho e consideradas “redundantes” pelos imperativos da expansão lucrativa do capital estão longe de poder ser consideradas supérfluas como *consumidoras* que asseguram a continuidade da reprodução ampliada e da autovalorização do capital. (Ibid., p. 321-2)

Mészáros vai mostrando, em sua argumentação, como essa realidade do desemprego se instaura não somente nos países “marginais” do sistema do capital, mas sobretudo em seus países centrais, não somente nos países capitalistas, mas também nos pós-capitalistas e ocorre não apenas relativamente aos operários fabris, mas também aos de “colarinho branco” e aos trabalhadores dos setores públicos.

O filósofo diferencia a integração desse fenômeno, o desemprego crônico, dentro do sistema do capital em sua fase de ascendência histórica e no período da atual crise estrutural. Na fase de ascendência, o “exército de reserva” do trabalho não representava uma ameaça fundamental para o sistema, ao contrário, era um “elemento bem-vindo e necessário para sua boa saúde” (Ibid., p. 332). A coisa muda de figura com a finalização dessa ascensão e a emergência da crise estrutural. Nesse momento, o “desemprego em massa começa a lançar uma sombra realmente ameaçadora, não somente sobre a vida socioeconômica de um ou outro país, mas sobre todo o sistema do capital” (Ibid., p. 333).

Mészáros relaciona a questão do fim da ascendência do capital e do desemprego crônico com a situação atual do sistema espalhado por todo o mundo e menciona a *equalização da taxa diferencial de exploração* como uma característica predominante no referido contexto. A equalização da taxa diferencial de exploração é um produto do impulso expansionista do capital e afeta “todos os ramos da indústria em todos os países, inclusive os que estão no topo da hierarquia internacional do capital” (Ibid., p. 340).

Isto, evidentemente, também está relacionado com a contradição entre o capital transnacional e os Estados nacionais, compondo um quadro em que “a afirmação de um antagonismo fundamental [...] ativa outro limite absoluto do sistema do capital” (Ibid., p. 341). O sistema, portanto, ascende por todo o globo, em meio

às contradições entre os Estados nacionais e o capital transnacional, levando o desemprego crônico a abranger o planeta inteiro, equalizando a taxa diferencial de exploração e ativando os limites absolutos inerentes ao complexo sociometabólico do capital. Assim, diz o filósofo húngaro,

em conjunto com os problemas insolúveis que surgem dos conflitos de interesse entre o capital transnacional e os Estados nacionais, a tendência ao desemprego crônico que se desenvolve sob os imperativos estruturais objetivos e o controle necessariamente impiedoso do capital sobre o mundo [...] só pode intensificar as tensões internas disruptivas do modo dominante de reprodução sociometabólica em *todos* os planos e em *todos* os países. Deve ser este o caso mesmo que se explore a dor amplamente sentida do desemprego crescente nos países de capitalismo avançado para colocar trabalhador contra trabalhador e inventar uma comunidade fictícia de interesses entre capital (que se diz “regionalmente ameaçado” pelos “países do Terceiro Mundo que estão se enriquecendo maciçamente”) e trabalho. Assim, a atual “explosão populacional” sob a forma do aumento do desemprego crônico nos países capitalistas mais avançados representa um perigo sério para a totalidade do sistema, pois acreditava-se no passado que o desemprego maciço fosse algo que só afetasse as áreas mais “atrasadas” e “subdesenvolvidas” do planeta. Na verdade, a ideologia associada a este estado de coisas poderia ser – e, com um toque de cinismo, ainda é – usada para acalmar o operariado dos países “avançados” com relação à sua suposta superioridade concedida por deus. Entretanto, como uma grande ironia da história, a dinâmica interna antagonista do sistema do capital agora se afirma – no seu impulso inexorável para reduzir globalmente *o tempo de trabalho necessário* a um valor mínimo que otimize o lucro – como uma tendência devastadora da humanidade que transforma por toda parte a população trabalhadora numa *força de trabalho crescentemente supérflua*. (Ibid., idem).

Tais contradições, segundo Mészáros, com a crise estrutural, começam a ser regra, não só nas partes “subdesenvolvidas” do sistema, mas sobretudo nas suas regiões “avançadas”. Em ambos os contextos, elas se expressam como “um desemprego que cresce cronicamente em todos os campos de atividade, mesmo quando é disfarçado como ‘práticas trabalhistas flexíveis’” e como “uma redução significativa do padrão de vida até mesmo daquela parte da população trabalhadora que é necessária aos requisitos operacionais do sistema produtivo em ocupações de tempo integral” (Ibid., p. 342).

Nesse contexto, o filósofo húngaro assinala o caráter de *dinamite social* inerente ao desemprego crônico, visto que ele “mina a estabilidade social”, de uma forma que vai desde a produção do aumento da criminalidade até a expressão na forma de “graves agitações sociais” (Ibid., p. 243) para o sistema como um todo<sup>158</sup>.

### **7.3 A persistência do capital nas sociedades pós-revolucionárias: primeiras aproximações**

A parte II de *Para além do capital* analisa o legado histórico da crítica socialista. É dividida em duas partes, a primeira delas dedicada exclusivamente ao escrutínio crítico da obra de Lukács. Tal segmento corresponde aos capítulos 6 a 10 da grande obra de Mészáros e versa sobre os *desafios das mediações institucionais e materiais na órbita da Revolução Russa*, tomando especialmente *História e consciência de classe* “como obra representativa em resposta à Revolução de Outubro: essa obra ofereceu, em seus termos intensos de referência, perspectivas bastante idealizadas de desenvolvimento para o conjunto do movimento socialista” (Ibid, p. 47), daí a necessidade de sua análise detida e de sua crítica.

Em nossa opinião, as reflexões desenvolvidas nessa parte do livro retomam as avaliações efetivadas por Mészáros sobre Lukács em escritos formulados nas décadas de 1950 a 1970<sup>159</sup>, criticando especialmente o seu conceito de *mediação* e a sua fundamentação política, mas, é claro, agora estabelecendo uma abordagem muito mais refinada, aprofundada e exaustiva do que a feita nos textos anteriores.

---

<sup>158</sup> Evidentemente, a teorização de Mészáros sobre os quatro conjuntos de problemas que listamos é muito mais complexa do que o que expusemos aqui. Remetemos o leitor interessado ao capítulo 5 de *Para além do capital* para mais informações a respeito.

<sup>159</sup> Em especial, Mészáros (2013a), Mészáros (2013b) e Mészáros (2013c).

Em razão da necessidade de termos que nos prender firmemente ao objetivo desta pesquisa, não poderemos fazer uma incursão demorada sobre a investigação precisa que Mészáros efetiva sobre a obra de seu grande mestre. Temos que nos centrar, neste momento, sobre a teorização que o autor de *Para além do capital* realiza a respeito da persistência do capital naquilo que chama de sociedades *pós-revolucionárias* ou *pós-capitalistas*, em especial a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) e de suas conseqüentes contradições.

Mészáros passa, nesse momento de sua investigação, a elaborar interpretações sobre o processo histórico que veio a constituir a URSS, as condições de seu surgimento e do truncamento de seu desenvolvimento enquanto sociedade de transição. As pistas que o filósofo dá entre os capítulos 6 e 10 de *Para além do capital* são deveras importantes a esse respeito, e serão elencadas, neste primeiro momento, sem maior sistematização teórica.

Nesse contexto, a primeira informação importante que deve ser sublinhada é que, na visão de Mészáros, a URSS, enquanto sociedade de transição, teve um *desenvolvimento bloqueado*, em razão das circunstâncias históricas<sup>160</sup>. Esse bloqueio, novamente em razão de múltiplas circunstâncias históricas, se expressou no fato de que na Rússia, eis o ponto, “os conselhos operários [...] haviam se transformado numa reminiscência trágica da contradição entre as aspirações originais da revolução e os constrangimentos sócio-históricos que então prevaleciam também na Rússia pós-revolucionária” (Ibid., p. 383).

Ou seja, os conselhos operários não conseguiram mais agir no sentido de se efetivarem como mediações realizadoras da transição socialista (isso já era visível desde 1923)<sup>161</sup>. As razões disso estão

---

<sup>160</sup> No entender de Mészáros, foi a *internalização* dos limites desse desenvolvimento bloqueado que marcou as contradições presentes na obra de Lukács, desde a eclosão da Revolução de Outubro, até sua morte em 1971.

<sup>161</sup> Assinale-se que, para Mészáros, os conselhos de trabalhadores são tomados sempre, em *Para além do capital*, como “um dos mais importantes órgãos de mediação material e política no período de transição do comando do capital sobre a sociedade para uma ordem socialista. [...] a ponte possível, na prática, entre as estruturas políticas e socioeconômicas herdadas e aquelas que devem ser articuladas de forma *positiva* para se tornarem capazes de ‘considerar seriamente a categoria do salto para o reino da liberdade’” (Ibid., p. 453). O filósofo húngaro complementa seu raciocínio a esse respeito dizendo que “o *ethos* positivo da nova sociedade apenas poderia ser encontrado na auto-atividade emancipada dos seus membros e nos complexos institucionais e

ligadas, segundo o filósofo húngaro, ao “cerco” externo e à “burocratização” – as aspas são de Mészáros (Ibid., p. 458) –, que exerciam a paralisia e, depois de um tempo, o *banimento prático* (ainda que não formal) dos conselhos operários constituídos espontaneamente na história do grande país eslavo. Como consequência da imobilização dos conselhos, as décadas seguintes assistiram à preservação da divisão hierárquica do trabalho (imane ao capital) e a consequente “divisão [...] entre líderes e governados” (Ibid., p 471).

Nesse contexto, Mészáros cita o próprio Lukács que, mesmo adepto da teoria do “socialismo num só país”, admitiu em um ensaio produzido no final de sua vida que, nos países pós-revolucionários, “as massas trabalhadoras perderam sua característica de *sujeitos* da tomada de decisão: elas se tornaram novamente *meros objetos* do cada vez mais poderoso e ubíquo sistema burocrático de dominação, que regula todos os aspectos de suas vidas” (Lukács, apud Mészáros, *ibid.*, p. 495).

O ano de 1989 veio para pôr um fim definitivo a *este tipo de experiência histórica particular*, que tornou “historicamente superadas todas as teorizações e estratégias políticas concebidas na órbita da Revolução Russa – seja positivamente dispostas em relação a ela, seja representando várias formas de negação” (Ibid., p. 512). Ou seja, o que Mészáros se propõe a fazer, em seu grande livro, é, além de realizar o balanço histórico e teórico da experiência pós-revolucionária soviética, delinear uma estratégia política para a transição socialista que não seja dependente dessa efetividade histórica, mas que esteja para além de seu

---

instrumentais correspondentes que respondem de forma flexível às necessidades dos indivíduos sociais, em vez de opô-los por meio de sua própria – predeterminada – inércia material. Apenas em tal moldura institucional e instrumental pode-se levar a sério a categoria da totalização coletiva *consciente* – isto é: a completa harmonização cooperativa – dos objetivos livremente escolhidos dos indivíduos sociais, em agudo contraste com o sistema regido pela ‘mão invisível’ do mercado, pois este último se caracteriza pela absoluta *totalização inconsciente* que faz com que os objetivos próprios do capital prevaleçam por trás dos indivíduos particulares, mesmo quando eles são idealizados pela filosofia burguesa como ‘indivíduos histórico-mundiais’. É nesse contexto que o potencial mediador e emancipador dos Conselhos de Trabalhadores se torna visível” (Ibid., 454). Salvo engano de nossa parte, os Conselhos de Trabalhadores são a grande referência teórica, política, histórica e material de Mészáros na sua formulação a respeito da teoria para a transição socialista em todas as suas principais obras – ainda que o filósofo não deixe de ressaltar que tais instituições não devem ser considerados “a panaceia para todos os problemas da revolução” (Ibid., p. 457).

desenvolvimento bloqueado, de seu contexto sociotemporal e de suas contradições internas e externas.

Claro está que, para o filósofo húngaro, as contradições existentes na URSS se deviam em grande parte à presença do capital como controlador do sociometabolismo aí existente, e a sua implosão, por sua vez, está atrelada à crise estrutural do sistema do capital que começou a se afirmar na década de 1970. É nesse sentido que o filósofo afirma que, de 1989 em diante, “qualquer que seja o futuro do socialismo, este terá que ser estabelecido em fundamentos radicalmente novos, para além das tragédias e dos malogros do tipo soviético de desenvolvimento que se paralisou desde muito cedo, logo após a conquista do poder da Rússia por Lenin e seus seguidores” (Ibid., p. 349).

#### **7.4 Transformações do capital e questões do método em *Para além do capital***

A segunda parte da Parte II de *Para além do capital*, que vai dos capítulos 11 a 13, desenvolve questões que são de fundamental importância para o objetivo que nesta pesquisa perseguimos, em razão dos temas de cunho teórico-metodológico que são aí apresentados. Do que trata a referida seção? O próprio filósofo húngaro esclarece na *Introdução* de seu grande livro: “trata dos problemas da *ruptura radical e transiçõna herança marxiana*” (Ibid., p. 48). Para tanto, levando-se em conta as grande dificuldades para se elaborar uma teoria da transição, Mézáros vai até as origens do movimento socialista, discutindo a visão do próprio Marx, *à luz dos fatos históricos subsequentes em relação à formulação original de sua teoria*.

Daí que, em resposta à emergência do movimento socialista internacional, da qual a obra de Marx é expressão e também orientadora política, a burguesia mudou também a sua forma de agir, a fim de conter os avanços revolucionários, fato que tomou corpo em novas orientações do capital que, por sua vez, incidem sobre a formulação teórica original, exigindo agora, também, por parte do movimento de trabalhadores, uma nova resposta, com uma expressão teórica adequada, capaz de dar conta de assimilar a teoria desenvolvida historicamente, negar dela aquilo que a própria história negou, e elevá-la a um plano superior, onde a novidade histórica seja evidenciada. Nesse sentido, devemos analisar mais detidamente o capítulo 11, intitulado significativamente *O projeto*

*inacabado de Marx*, onde o trato metodológico e teórico dado por Mészáros ao estudo do capital se evidencia de maneira privilegiada.

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

o empreendimento crítico parte da imediaticidade do *fenômeno* investigado e, por meio da compreensão e da explicação das condições e pressuposições relevantes da sua composição estrutural, age como parteira das conclusões que emergem objetivamente. Essas, por sua vez, constituem as pressuposições e pré-condições necessárias de outros conjuntos de relações neste sistema dialético e inerentemente objetivo de determinações recíprocas. (Ibid., p. 518)

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

Nesta primeira seção, onde examinamos valores de troca, dinheiro, preço, as mercadorias aparecem como *já presentes*. A determinação das formas é simples. ... Isto ainda se apresenta, até mesmo na superfície da sociedade desenvolvida, como o mundo de mercadorias diretamente disponível. Mas, por si próprio, ele aponta *para*

*além de si próprio* em direção às relações econômicas que são postas como relações de produção. A *estrutura interna da produção* forma, assim a segunda seção; a concentração do todo, a terceira; a relação *internacional*, a quarta; o *mercado mundial*, a *conclusão*, na qual a produção é postulada como uma totalidade juntamente com todos os seus momentos, mas dentro da qual, ao mesmo tempo, *todas as contradições entram em jogo*. O mercado mundial então, novamente, forma a pressuposição do todo assim como seu substrato [Träger, IM]. *Crises* são então o anúncio geral que *aponta para além da pressuposição* e o *impulso* [Drägen, IM] que dirige para a adoção de *uma nova forma histórica*<sup>162</sup>. (Marx, apud Mészáros, Ibid., 518-9)

Incorporando essa ideia, Mészáros acredita estar realizando uma “apropriação criativa da concepção original de Marx” (Ibid., 520), e, nesse percurso, faz questão de ressaltar três pontos que considera fundamentais: o primeiro deles “diz respeito à exigência de nos orientarmos pelo *espírito* da obra de Marx” (Ibid. idem), ou seja, o propósito de, partindo-se de uma perspectiva estruturalmente antagônica ao ponto de vista do capital, corporificada na ontologia e na política de Marx, desenvolver uma teorização que vise à superação desse sistema – em outras palavras: que busque a *transcendência positiva da auto-alienação do trabalho*.

Isto exige, inevitavelmente, que se “modifique significativamente” algumas das proposições de Marx, em virtude das alterações históricas no conjunto das relações *reais* em função das quais o instrumental conceitual fora originariamente definido. Como diz o autor de *Para além do capital*:

Apelar ao espírito da obra de Marx, portanto, significa antes de tudo empreender a *crítica interna* necessária, nas palavras do próprio Marx, isto é, a “modificação significativa” de algumas proposições específicas, à luz da teoria como um todo e, portanto, a remoção de todas as “abstrações” e unilateralidades removíveis. (Ibid., p. 521)

---

<sup>162</sup>O percurso de Mészáros em *Para além do capital* é análogo.



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

A questão vital diz respeito ao possível *deslocamento* das contradições do capital que não podem sequer ser tocadas, para não dizer examinadas sistematicamente, sem uma investigação adequada da estrutura mais abrangente em que tais contradições podem ser deslocadas: a saber, a confrontação global do capital na qualidade de totalidade complexa com a totalidade do trabalho<sup>163</sup>. (Ibid., idem)

O terceiro ponto – o mais importante, segundo Mészáros – diz respeito ao “impacto dos acontecimentos sociais pós-marxianos sobre a orientação da teoria” (ibid., 522). Isso não significa que, com uma conjuntura histórica diferente, devamos desconsiderar completamente as teorizações de Marx sobre o capital feitas no passado, e sim que estas devem ser *reavaliadas à luz do presente*. “Os horizontes de uma época histórica definem inevitavelmente os limites de qualquer teoria, mesmo das mais grandiosas” (Ibid., idem), afirma o filósofo húngaro. Da época de Marx até nossos dias, muitas transformações sociais ocorreram. Tudo

---

<sup>163</sup>Explicando em que consistiam as preocupações teóricas de Marx em seu tempo histórico, Mészáros comenta o seguinte: “Vimos que as ‘*pressuposições do todo*’, que têm um óbvio significado condicionante para tudo o mais, incluindo a discussão anterior das ‘formas simples’, não poderiam ser explicitadas antes da ‘*quinta seção*’. Esta última deveria analisar o mercado mundial como a estrutura na qual a ‘totalidade dos *momentos*’ se torna visível, junto com a ‘totalidade das *contradições*’, conforme entram em jogo na forma de uma *crise em escala global*” (Ibid., p. 521). Em virtude da novidade do cenário histórico, da necessidade de uma *teoria da transição* e do caráter *aberto* da teoria marxista, o filósofo húngaro colocará sob o foco de sua análise, como vimos, a “estrutura mais abrangente” que circunscreve as possibilidades de deslocamento das contradições do sistema do capital.

isto deve ser levado em conta no processo de refazimento da teoria marxista<sup>164</sup>. Como afirma Mészáros:

Tal teoria [isto é, a *teoria marxista da transição*, que se está buscando construir a partir da reavaliação da obra de Marx à luz das novas condições históricas] deve ser ao mesmo tempo flexível em suas partes, *conferindo todo peso às circunstâncias reais que se deslocam tortuosamente* [grifo nosso], e firmemente sem concessões em sua orientação estratégica para a nova forma histórica. Hoje, dado o colapso das sociedades do “socialismo real” no ambiente geral da crise estrutural do capital, o exame crítico

---

<sup>164</sup>Um dos acontecimentos históricos mais significativos para a atualização da crítica marxista levada a efeito por Mészáros é, como já deve estar claro, o conjunto de experiências sociais e políticas das sociedades denominadas por ele de *pós-capitalistas* (ou *pós-revolucionárias*), em especial a URSS. Como afirma categoricamente o filósofo: “à luz da nossa própria experiência histórica, a *autocrítica* da revolução socialista e seu desdobramento real – que encontramos em Marx apenas como um princípio geral, mencionado brevemente em *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* – devem ser parte integrante da compreensão da realidade contraditória do capital também em suas variedades pós-capitalistas. Compreensivelmente, a obra de Marx não poderia tratar dessa questão vital, já que ele não podia de maneira alguma levar em conta as especificidades históricas nas quais se deram os desconcertantes desenvolvimentos históricos que ao final conduziram à implosão do tipo soviético de sistema pós-capitalista do capital” (Ibid., 705-6). Cabe assinalar, aqui, a referida passagem d’*O 18 Brumário...*, sobre a *autocrítica*, onde Marx afirma que “as revoluções proletárias como as do século XIX encontram-se em constante autocrítica, interrompem continuamente a sua própria marcha, retornam ao que aparentemente conseguiram realizar para começar tudo de novo, zombam de modo cruel e minucioso de todas as meias medidas, das debilidades e dos aspectos deploráveis das suas primeiras tentativas, parecem jogar o seu adversário por terra somente para que ele sugue dela novas forças e se reerga diante delas em proporções ainda mais gigantescas, recuam repentinamente ante a enormidade ainda difusa dos seus próprios objetivos até que se produza a situação que inviabiliza qualquer retorno e em que as próprias condições gritam: *Hic Rhodus, hic salta!*” (2011, p. 30). Essa passagem é utilizada por Mészáros como *elemento fundamental* para a afirmação da teoria marxiana da *revolução permanente*. Acharmos por bem ressaltar esse ponto, pois em muitos estudos sobre a teoria da revolução em Marx, como o realizado por Michael Löwy (2002), por exemplo, tal questão parece passar batida.

desse assuntos não é mais uma especulação abstrata sobre algum futuro remoto, como costumava ser na época em que Marx viveu. E, embora Marx pudesse ainda condenar tais especulações como um *desvio* das tarefas reais, hoje a posição é completamente oposta. Evitar esses problemas é que passa a constituir um “desvio” intolerável da necessidade de produzir algumas estratégias viáveis para o futuro em construção. (2002, p. 523)

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

Colocadas as coisas dessa maneira, fica claro que o que importa, neste momento, é investigar, justamente, *as transformações históricas* que se efetivaram após a concretização da teoria marxiana e que agora retroagem sobre ela, incidindo em sua reconstrução necessária, de modo que, em virtude de todas essas determinações, uma nova *síntese dialética* no plano da teoria seja efetivada<sup>165</sup>. A respeito de tais transformações, o filósofo húngaro faz uma afirmação contundente:

---

<sup>165</sup> Nesse sentido, Mészáros afirma que o próprio Marx já estava ciente de que suas formulações necessitavam de um aprimoramento em razão das transformações históricas que se desdobravam nas últimas décadas do século XIX. Como afirma o filósofo húngaro, “o sonho de uma expansão sem impedimentos do capital por meio do ‘consumo produtivo’ é tão velho quanto a própria economia política burguesa. No último quartel do século XIX iniciou-se uma fase no desenvolvimento do mercado mundial de mercadorias que prometeu realizar aquele sonho, afetando profundamente por um longo período a orientação do próprio movimento socialista. Marx testemunhou o *início* dessa nova fase assim como os *primeiros sinais* do seu impacto negativo nas perspectivas de uma vitória socialista. Daí suas dificuldades internas: do *dixi et salvavi animam meam* até a incapacidade de atribuir toda a sua importância às potencialidades enormemente aperfeiçoadas do capital global em sua própria estrutura teórica. Foi precisamente em relação a esses acontecimentos que a sensação de Marx de que ‘seu tratamento da reprodução e da circulação social

O capital necessitava de novos caminhos para a continuidade de sua sobrevivência e seu poder, e encontrou duas principais válvulas de escape para enfrentar a ameaça de atingir seus próprios limites estruturais. A primeira foi a *intensificação* incansável do seu domínio *interno*; a segunda, a expansão e a multiplicação do seu domínio em escala *global*. No segundo aspecto, isso significou mover-se de sua forma um tanto subdesenvolvida no Segundo Império – e suas formações paralelas em todos os outros lugares - para *um sistema de imperialismos* (que de modo algum representava os limites últimos de sua articulação internacional). E, com relação ao seu desenvolvimento interno, a nova fase trouxe com ela o que pode ser chamada uma “*colonização interna*” de seu próprio mundo “metropolitano”, por meio da extensão e da intensificação da “dupla exploração” dos trabalhadores: como produtores e como consumidores. Em contraste com o seu modo de funcionamento nas colônias e nos territórios neocoloniais “independentes”, nas áreas “metropolitanas” o crescimento do consumo – a serviço da auto-reprodução ampliada do capital – adquiriu um significado cada vez maior. Desse modo, no plano interno, a nova fase foi marcada por uma transição radical de um *consumo limitado* para um “*consumo*” maciçamente ampliado e “*administrado*”, com implicações de longo alcance e consequências dolorosamente reais para o desenvolvimento do movimento da classe trabalhadora. (Ibid., p. 539)

Mészáros já está anunciando aqui temas que serão de importância central para a definição da especificidade da atual crise estrutural do sistema do capital. Mas para chegar até aí, é preciso analisar as transformações históricas que se desdobraram desde o fim do

---

em muito necessitava de uma revisão’ era plenamente justificada” (Ibid., p. 538). A citação feita por Mészáros nessa passagem é de Engels, quando, no *Prefácio* ao volume II de *O Capital*, escreveu que a “Parte III do Volume II, que trata da reprodução e da circulação do capital social, parecia a ele [Marx] *necessitar de uma profunda revisão*” (Engels, apud Mészáros, *ibid.*, p. 536).

século XIX até o século XX e a assim chamada “nova racionalidade do capital” efetivada nesse contexto. Esse é o tema precípua do capítulo 12 de *Para além do capital*, intitulado *A “astúcia da história” em marcha a ré*.

O capítulo, bastante curto em relação à totalidade da obra – apenas 21 páginas frente às quase 1.100 de *Para além do capital* –, possui uma densidade tremenda, na medida em que realiza uma síntese complexa de processos históricos cruciais que se desenvolveram entre o fim do século XIX e o começo do século XX. O que há de mais essencial, parece-nos, são as reflexões que Mézáros efetiva sobre aquilo que designa como sendo “a emergência da nova racionalidade do capital”. Cremos que tais raciocínios são fundamentais para a apreensão do que mais adiante será definido como a especificidade da crise estrutural do capital de nossos dias. Sigamos, pois, a argumentação do filósofo húngaro nesse sentido.

Mézáros comenta o fato de as revoluções socialistas do século XX terem tido o seu início na *periferia* do sistema, e não em seus países centrais. Marx, por certo, acreditava que a tendência (que se poderia tomar como *regra*), era de que tais revoluções se dessem primeiro no centro do capitalismo. No entanto, nunca perdeu de vista a possibilidade, como *exceção*, de que esses processos pudessem, de alguma forma, acontecer de início em locais periféricos, como atestam passagens desde *A ideologia alemã*, de 1845, até a sua correspondência com Vera Zassulich, na década de 1880. Foi o que aconteceu, de fato, na Rússia, em outubro de 1917, quando a revolução se efetivou nesse país periférico do sistema capitalista, numa situação em que Marx considerava como possível, embora tivesse a concepção de que a tendência era de que tais acontecimentos se dessem originalmente em países com desenvolvimento de ponta.

De toda forma, assinala Mézáros, “é importante reconhecer que, uma vez que a *exceção* foi capaz de se afirmar na escala em que se afirmou, deste ponto em diante ela se converteu na *regra* à qual todo o resto tem que se ajustar” (Ibid., p. 548). Ou seja, os acontecimentos verificados na Rússia em 1917, ao tomarem a proporção que tomaram frente à totalidade do sistema capitalista mundial, de exceção possível (numa elaboração teórica inicial), passaram a se efetivar, na prática, como regra, influenciando uma série de outras revoluções de caráter socialista também na periferia do sistema e desencadeando um conjunto de reações históricas que incidiram sobre o todo do complexo em questão. Noutras palavras, com a afirmação de tal evento excepcional, o

todo se reconfigurou de uma maneira *sui generis*, de modo a ter que se adaptar e dar as respostas correspondentes para a exceção que acabou por se tornar regra.

Tais fatos concretos, de uma exceção como essa que se fez regra, têm, evidentemente, como se pode concluir, consequências políticas, teóricas e práticas muito grandes, irreversíveis até, no sentido de que a nova prática e a nova teoria revolucionárias precisarão dar conta de um novo complexo histórico no qual, justamente, a exceção se tornou regra. Daí afirmar o filósofo húngaro que

não há como fazer voltar o impacto histórico mundial de eventos como a Revolução de Outubro, já que eles criam equações radicalmente novas para todas as forças sociais, assim como para os termos originais da teoria. Uma vez que essas “exceções” monumentais se consolidem, a continuidade de qualquer insistência num eventual retorno da “regra clássica” seria como ficar “esperando Godot”. (Ibid., p. 549)

Daí, justamente, a importância de se estudar a *emergência da nova racionalidade do capital* que se afirma como resposta a essa nova reconfiguração do todo, que cria “equações radicalmente novas para todas as forças sociais” e que precisa, por isso, ser apreendida teoricamente em sua maneira devida.

Mesmo com as mencionadas mudanças históricas, Mészáros acredita na premissa de que o comunismo só é possível com a ação sustentada dos trabalhadores nos países dominantes. No entanto, as condições da realização desse projeto se alteraram bastante. Isso não se deveu apenas, no entender do filósofo, à Revolução de Outubro, mas também às circunstâncias ocorridas muitos anos antes, quando o capital, em resposta ao crescimento do movimento socialista, desenvolveu uma “nova racionalidade”, a fim de efetivar uma forma de autodefesa e de contragolpear e neutralizar os avanços de seu adversário.

Assim, diz Mészáros, “apesar de esta nova racionalidade não ter significado, nem poder significar, a *eliminação* da ‘irracionalidade’ e do ‘caráter anárquico’ do capital, notados por Marx, ela *estendeu* significativamente os limites anteriores” (Ibid., *ibid.*). A questão dos limites, portanto, volta a ser tratada, aqui, pelo filósofo húngaro, no contexto da análise histórica do desenvolvimento da nova racionalidade do capital.

Essa nova racionalidade, diz Mészáros, envolve um conjunto de problemas, sendo que um dos mais importantes é o da *consciência de classe*. A teoria marxista, em relação a esse tema, também precisa de uma “modificação significativa”, diz o filósofo húngaro. Aqui, o ponto de referência são os tradicionais conceitos de “classe *da* sociedade civil”, “classe *na* sociedade civil” e “classe *para* si”. Para o filósofo, esses conceitos “não vão longe o suficiente e não podem dar conta de várias dificuldades sérias” (Ibid., p. 549). Assim,

o problema não é o fato de a discussão de Marx acerca das classes no Volume III de *O capital* ter sido interrompida bem no seu começo, mas que acontecimentos posteriores modificaram, na própria realidade, algumas características importantes da consciência de classe *tanto* do capital como do trabalho. (Ibid., p. 549-50)

Por exemplo, diz Mészáros, aquilo que Marx chamava de “proletariado latente” se tornou uma “realidade” em todos os países importantes. Nesse sentido, continua o filósofo, nesses países “o proletariado, por meio de seus interesses – por mais ‘parciais’ e de ‘curto prazo’ – na ordem capitalista predominante nos países de alguns ‘povos dominantes’, se tornou *também* uma ‘classe da sociedade civil’, contra todas as expectativas originais” (Ibid., p. 550). Parece, então, que, segundo o filósofo húngaro, nesses países dominantes, o proletariado, sem deixar de ser uma classe *na* sociedade civil, se tornou também uma classe *da* sociedade civil, o que parece significar uma vinculação orgânica qualitativamente superior e que, por certo, exerce efeito na sua consciência de classe.

Por outro lado, segue Mészáros, a consciência de classe burguesa também precisa de uma reavaliação, em razão das transformações históricas verificadas. Isso se relaciona com o fato do aumento da capacidade de a classe dominante unificar “seus elementos fragmentados em torno de seus interesses gerais de classe, tanto *internamente*, *vis-à-vis* sua classe trabalhadora autóctone, como *externamente*, em seu confronto com a dimensão *internacional* da auto-emancipação do trabalho” (Ibid., *idem*). Isso exige, afirma o filósofo, um reexame da relação (contraditória) entre as classes dominantes e o Estado, tanto no âmbito internacional como local, com fins de salvaguardar “uma precondição vital para a continuidade da

sobrevivência do capital na estrutura global do mercado mundial” (Ibid., idem).

Outro conjunto de problemas, para além das consciências de classe proletária e burguesa, diz respeito às novas respostas práticas que a classe dominante foi capaz de dar em razão das novas circunstâncias históricas. Como exemplo disso, Mészáros afirma que

politicamente, a classe dominante respondeu ao desafio de seu adversário “suspendendo”, mais ou menos conscientemente, alguns dos seus interesses e divisões setoriais. Esta tendência surgiu já na época da Comuna de Paris: brutalmente esmagada em um pequeno espaço de tempo graças à completa virada de Bismarck, que libertou os prisioneiros de guerra franceses contra os comunardos fornecendo, desse modo, a mais devastadora prova material, política e militar da solidariedade de classe burguesa. (Ibid., idem)

Essa habilidade de “suspender” seus interesses e divisões a fim de vencer o avanço do movimento socialista se estabeleceu por meio de uma estrutura internacional de ações, envolvendo uma série de medidas, muitas delas absolutamente repressivas, e outras com o fim de “acomodar” a classe trabalhadora, tornando o sistema de exploração mais “racional”, dinâmico e “eficaz em termos de custo”.

Ao mesmo tempo, a classe dominante também foi capaz de se adaptar com sucesso, internacionalmente, à perda de vastas áreas do planeta, agora formadas a partir de sociedades pós-revolucionárias, como a URSS, a China, a Europa Oriental, partes do Sudeste Asiático e Cuba. E, internamente, também fortaleceu sua posição “por meio da invenção e da administração com sucesso da ‘economia mista’, do ‘Estado de bem-estar social’ e da política do ‘consenso’” (Ibid., p. 551).

E, finalmente, mas não menos importante:

A instituição (novamente, pela classe dominante como um todo) de uma ‘nova ordem internacional’ que teve sucesso em eliminar – no que supostamente deveria ser a ‘era do imperialismo e de inevitáveis guerras mundiais’ – colisões violentas entre os principais poderes capitalistas, agora já por mais de cinquenta anos. Dados os limites existentes em relação às



possíveis consequências de uma autodestruição recíproca parece que tal eliminação continuará indefinidamente. (Ibid., idem)

Frise-se, então, que as mudanças históricas que, em conjunção, determinaram o surgimento de uma nova racionalidade do capital, estão atreladas com as alterações no comportamento das classes e de suas respectivas consciências, com a capacidade de a classe dominante “suspender” seus interesses imediatos, rivalidades e fragmentações a fim de se unificar e combater o movimento socialista, com o estabelecimento de medidas internacionais de repressão das lutas econômicas e políticas da classe trabalhadora, com o esforço por realizar a sua “acomodação” ao sistema, com o desenvolvimento de meios mais “racionais”, dinâmicos e eficazes de exploração, com a adaptação à nova ordem surgida após as revoluções socialistas e com a capacidade de criar uma situação que “evitasse a colisão violenta entre os principais poderes capitalistas” na forma de grandes confrontos bélicos. A articulação de todas essas determinações será fundamental para a posterior teorização de Mészáros acerca da especificidade da crise estrutural do capital atual.

Além disso, o filósofo húngaro ressalta uma série de acontecimentos econômicos importantes que, desde o fim do século XIX, tiveram um impacto tremendo sobre a ordem capitalista e que acabaram por estender “grandemente sua racionalidade e sua capacidade de enfrentar seus problemas” (Ibid., p. 553). Esses acontecimentos econômicos favoreceram a “adoção de políticas e medidas mais racionais do ponto de vista da classe [dominante] como um todo” (Ibid., idem). Mészáros lista algumas dessas medidas:

- o desenvolvimento bem-sucedido da economia de consumo de massa;
- a adoção de estratégias keynesianas, concebidas na sequência de uma crise econômica desastrosa;
- a aceitação em larga escala da nacionalização no pós-guerra;
- a adaptação flexível do capital às demandas e tensões da “economia mista”;
- o estabelecimento do Sistema Monetário internacional e a criação de um grande número de instituições multinacionais [...] em conformidade com os interesses globais do capital;

- a adaptação muito bem-sucedida do Estado nacional burguês às necessidades das “multinacionais” (na realidade, gigantescas empresas nacionais “transnacionais”);
- a operação bem-sucedida de um sistema global de dominação que mantém o “Terceiro Mundo” em paralisante dependência, fornecendo à burguesia não apenas vastos recursos e válvulas de escape para a expansão do capital, mas rendimentos suficientemente grandes para compensar em uma extensão significativa a queda tendencial da taxa de lucro, em adição à compensação fornecida pela concentração monopolista e pela centralização do capital.<sup>166</sup> (Ibid., idem)

Todas essas alterações trouxeram mudanças significativas (e profundamente negativas) para a organização das forças socialistas. Meszáros sublinha algumas, a primeira delas “a cisão do movimento socialista em um ramo radical e outro reformista, assim como sua fragmentação nos particularismos nacionais, contra a expectativa de uma coesão internacional crescente” (Ibid., p. 556). Ao mesmo tempo, a “oposição institucionalmente acentuada entre a teoria (largamente ineficaz) e a prática política auto-orientada (autoritária-burocrática)” (Ibid., idem).

Noutro plano, observa-se as pressões sobre o movimento da classe trabalhadora no Ocidente que, para manter o emprego e melhorar o padrão de vida, se tornou objetivamente interessada na continuidade do sucesso do capitalismo, tornando-se cúmplice deste, chegando mesmo a apoiar o complexo industrial militar, com a justificativa de que este ramo empresarial seria amplamente gerador de empregos. Outra mudança negativa, ainda, está no fato de que a classe trabalhadora “metropolitana” chegou a expressar cumplicidade, como beneficiária, na constante exploração do Terceiro Mundo, “uma parte integrante, mas estruturalmente dependente e explorada de um e único mundo real” (Ibid., idem).

---

<sup>166</sup> Note-se que algumas dessas medidas listadas por Mészáros são fundamentais para a compreensão do filósofo a respeito da relação entre centro e periferia do sistema do capital. Infelizmente, não poderemos desenvolver aqui considerações sobre esse tema.

Tão logo conclui as reflexões sobre o importante tema das mudanças históricas dos últimos cem anos e seu impacto sobre a consciência e a prática dos seres do capital e do trabalho, Mészáros introduz um tema de tremenda importância para seu estudo, o conceito de *era de transição*. Na visão do filósofo húngaro,

uma *era de transição* se inicia no momento em que forças dominantes da velha ordem são *forçadas* por uma *crise aguda* a adotar remédios que seriam totalmente inaceitáveis a elas sem aquela crise, introduzindo, desse modo, um corpo estranho na estrutura original, com consequências *em última instância* destrutivas, não importa o quanto sejam benéficos os resultados imediatos. (Ibid., p. 557)

Na visão do filósofo, é o que estaríamos a viver, com o advento da atual crise estrutural do sistema do capital. Mas, era de transição para onde e para o que? O futuro dessa questão só pode ser decidido pela luta de classes, visto que o processo histórico é uma realidade aberta, com um desenlace não pré-determinado de antemão por nenhuma suposta força metafísica a comandar o desenrolar da história.

O dilema que se apresenta atualmente é, certamente, na visão do filósofo, o seguinte: ou a era de transição na qual estamos passando fomentará as condições que possibilitarão a organização das forças revolucionárias na direção de um processo de *transição socialista*, ou o capital, ao perseguir a linha de menor resistência para o seu desenvolvimento, aprofundará cada vez mais a efetivação da barbárie social. Nesse sentido, afirma Mészáros,

a *era de transição* ao socialismo – nosso inevitável problema *histórico* – não significa, de modo algum, que vários países envolvidos em tal transformação exibam todos realmente um grau determinado de aproximação do objetivo socialista em uma escala linear. Nem sequer significa que estejamos seguramente destinados a lá chegar, já que os amedrontadores e sempre crescentes poderes de destruição que se acumulam [...] podem nos precipitar na “barbárie” de Rosa

Luxemburgo, em vez de garantir o final socialista<sup>167</sup>. (Ibid., p. 558)

Mészáros afirma ainda, nesse contexto, a existência de certas determinações presentes em nosso tempo histórico que permitiriam a conceituação deste como uma era de transição, no sentido de que tais determinações fariam com que o capital dispusesse de “uma margem cada vez mais perigosamente *estreita* de alternativas viáveis à plena ativação de sua crise estrutural” (Ibid., idem). O filósofo lista o seguinte conjunto de elementos a fim de embasar a sua teorização:

- o *encolhimento* do tamanho do mundo diretamente controlado pelo capital privado no século XX;
- a enorme magnitude dos *recursos* necessários para o deslocamento controlado pelo capital privado no século XX;
- a *saturação* lentamente emergente da estrutura global da produção de capital rentável<sup>168</sup>;

---

<sup>167</sup> Mészáros possivelmente está pensando, aqui, no célebre panfleto *O que quer a Liga Spartakus?*, no qual a célebre dirigente comunista afirma: “O socialismo é nesta hora a única tábua de salvação da humanidade. Sobre as muralhas da sociedade capitalista que desmoronam, brilha, em letras de fogo, a advertência do Manifesto Comunista: Socialismo ou queda na barbárie!” (2011, p. 288). Em um instigante ensaio sobre o conceito de *barbárie* no pensamento marxista, John Bellamy Foster e Brett Clark mostram que este remonta à obra do próprio Marx, aparecendo com diferentes significados ao longo do desenvolvimento teórico do filósofo alemão, mas destacando-se com o significado de um fenômeno produzido pelo próprio capitalismo, como “lepra da civilização capitalista”. Rosa Luxemburgo, como mostram os autores, retoma esse aspecto da dialética de Marx, afirmando que “o socialismo tornou-se necessário não simplesmente porque o proletariado não está mais disposto a viver sob condições impostas pela classe capitalista, mas, ao contrário, porque se o proletariado deixar de cumprir os seus deveres de classe, se falhar na realização do socialismo, seremos esmagados em conjunto numa maldição em comum” (Luxemburgo, apud Foster e Clark, 2004), maldição em comum esta identificada com a barbárie representada pela “ruína comum das classes em luta” de que falava o Manifesto Comunista.

<sup>168</sup> A assim chamada “saturação lentamente emergente da estrutura global da produção de capital rentável” é explicada por Mészáros por meio de uma longa nota de rodapé onde se diz que não é que não haja crescimento econômico nos países de centro do sistema, mas que este crescimento é atrelado a uma dívida

- as dificuldades crônicas encontradas na, e geradas pela, elevação da renda necessária para manter em existência as seções *parasitárias* do capital, às expensas de sua parte *produtiva*;
- o perceptível enfraquecimento do *poder ideológico* das instituições manipuladoras (que foram originalmente estabelecidas nas circunstâncias da expansão econômica do pós-guerra e seu irmão gêmeo: o “Estado de bem-estar-social”) em tempo de recessão e crescente “desemprego estrutural”. (Ibid., p. 558-60)

Estas são, finaliza o filósofo, *tendências* que indicam um movimento real de colocação em questão dos limites últimos do capital e, portanto, assinalariam a realidade histórica de um “doloroso e inescapável” processo de transição aberto às possibilidades da luta de classes entre os antagonistas fundamentais da ordem social vigente.

### 7.5 Linhas gerais sobre a questão do fenecimento do Estado

O capítulo 13, intitulado *Como poderia o Estado fenecer?*, fecha a segunda metade da parte II de *Para além do capital*. Recentemente, esse capítulo ganhou uma republicação por parte da editora brasileira de Mészáros, como apêndice de um novo livro, intitulado *A montanha que devemos conquistar: reflexões acerca do Estado*. Os raciocínios desenvolvidos nesses textos revelam uma complementariedade entre si e, por isso, acreditamos que merecem ser tratados articuladamente. É o que faremos, de forma sucinta, neste tópico. Como a reflexão de Mészáros ganha, aqui, um caráter

---

cada vez maior. Isto se evidencia precisamente na nota 25 do capítulo 12 de *Para além do capital*, na qual o filósofo húngaro, baseando-se nos estudos dos economistas Paul Sweezy e Harry Magdoff, explicita como essa relação entre o crescimento econômico e o problema da dívida, tanto interna quanto externa, se dá especialmente nos Estados Unidos. Daí, lemos que “a expansão econômica global tem sido mais obviamente que nunca dominada pela expansão cada vez mais acelerada da dívida. Houve períodos na história do capitalismo em que de fato ocorreu, ainda em larga escala, o crescimento para além da dívida, mas a referência a eles aqui e agora é um bom exemplo de como se colocar a carroça na frente do boi: hoje, neste país [EUA], a dívida é o crescimento, a dívida é o motor do crescimento, não um *produto secundário* do crescimento” (Sweezy e Magdoff, apud Mészáros, *ibid.*, *idem*).

eminentemente político, sentimos necessidade de desenvolver a explanação acerca de suas concepções sobre o Estado e do princípio da formulação de sua estratégia política diferenciando-a de algumas das concepções políticas atualmente em voga entre os movimentos organizados de esquerda.

\*

O que é o *Estado* dentro da ordem do capital? Na ideologia de vários dos agrupamentos políticos da esquerda contemporânea a opinião que parece predominar é a de que o Estado (materializado em múltiplas instituições) seria um aparelho “neutro”, submisso à opinião da maioria dos eleitores, capaz de ser democratizado e transformado, de modo a passar de instrumento de defesa *do capital* a órgão propiciador da emancipação social. Com base nessa premissa, esses grupos extraem a seguinte conclusão: o Estado deve ser *disputado* por meio da formação do consenso de uma larga maioria da população, conservando-se as regras e as instituições burguesas, esvaziando-as de seu conteúdo particular (capitalista, opressor, etc.) e preenchendo-as com outro, “progressista”, o que por sua vez só pode ser feito evitando-se o confronto direto entre trabalhadores e capitalistas e conquistando-se, mediante alianças com setores da burguesia, maiorias parlamentares significativas, que estariam habilitadas a fazer reformas que mudariam a natureza do sistema, trazendo à luz uma situação de democratização econômica e social e a ampla participação das massas na gestão do Estado. De acordo com tal concepção, a *democratização* seria, justamente, a palavra de ordem mais importante, e a divisa “*mais Estado!*” o princípio norteador das ações dos grupos e organizações desejosos de uma sociedade, dentro desses parâmetros ideológicos formais, “melhor”. Nesse contexto, as reflexões de Mészáros, delineadas em *A montanha que devemos conquistar: reflexões acerca do Estado*, batem de frente contra essa visão e fornecem elementos precisos para a sua consistente e conseqüente crítica radical.

Para o filósofo húngaro, o Estado não é de forma alguma neutro, e sim um elemento *determinado* pelo sistema social ao qual está visceralmente ligado, o *sistema do capital*. Nesse lócus, o Estado tem funções bem definidas: “não pode fazer outra coisa senão *proteger a ordem sociometabólica estabelecida, defendê-la a todo custo* [grifo nosso], independentemente dos perigos para o futuro da sobrevivência da humanidade” (2015, p. 28). O Estado, portanto, na concepção de

Mészáros, não é um elemento à parte, isolado da totalidade social. Ele é intimamente condicionado pelas relações sociais dominantes e atua a favor delas, o que significa dizer, em nosso contexto: o Estado em que vivemos é o Estado *do capital*. É para a reprodução *do capital*, mediante a afirmação da “*lei do mais forte*”, que as intervenções do Estado se dirigem<sup>169</sup>.

É nesse sentido que, segundo o filósofo húngaro,

as formações estatais historicamente dadas do sistema do capital devem se afirmar como *executoras* eficazes das *regras necessárias para a manutenção da ordem socio-reprodutiva estabelecida* [grifo nosso]. Naturalmente, a “Lei” deve ser definida e alterada em conformidade, a fim de atender às mudanças nas relações de poder e às alterações correspondentes dos antagonismos fundamentais inseparáveis do metabolismo de reprodução social do capital. Essa maneira de impor a legitimidade do Estado *é viável por vezes em sintonia com as “normas constitucionais”* [grifo nosso], e outras vezes *só através da suspensão e violação de todas as regras desse tipo* [grifo nosso]. O desenvolvimento histórico decide qual dos dois deve prevalecer sob as circunstâncias dadas e, via de regra, mutáveis. (2015, p. 56-7)

Nesse contexto, conforme Mészáros se empenha em explicar, o Estado, enquanto corporificação da “Lei”, é uma instância substantivamente *ilegal* em si mesma. Isto é, o Estado do capital, enquanto órgão que expressa e executa a “Lei”, pode burlá-la (ou modificá-la, ou suplantá-la, etc., de modo “constitucional” ou não)

---

<sup>169</sup> A teorização sobre a *lei do mais forte* efetuada por Mészáros é, aqui, ao que parece, retirada dos *Grundrisse*, onde Marx afirma que: “cada forma de produção gera as suas próprias relações jurídicas, a sua forma de governo, etc. Muita ignorância e muita incompreensão se revelam no fato de se relacionar apenas fortuitamente fenômenos que constituem um todo orgânico [...]. Aos economistas burgueses parece-lhes que a produção funciona melhor com a polícia moderna do que, por exemplo, com a aplicação da lei do mais forte. Esquecem-se apenas de que a ‘lei do mais forte’ também constitui um direito e que é esse direito que sobrevive, com outra forma, naquilo a que chamam ‘Estado de direito’” (1979, p. 34-5).

sempre que o sistema assim o exigir, estando, nesse sentido, *acima da lei*, fato que atesta, na concepção do filósofo húngaro, a sua incorrigível *ilegalidade*. Daí Mészáros afirmar que

o Estado, com seu poder de ilegalidade, está *acima da lei*, em primeiro lugar, graças à realidade autolegitimadora da lei do mais forte. Caso contrário, ele não poderia agir de forma ilegal até mesmo passando por cima de sua própria força policial, violando os estatutos constitucionais relevantes quando isso se adequa às circunstâncias em mudança. Estar *acima da lei* [...] é o significado fundamental da *ilegalidade incorrigível do Estado*. A ilegalidade incorrigível do Estado reside em sua constituição mais íntima como *árbitro* soberano sobre a lei e, portanto, *acima da lei*. (Ibid., p. 58)

Ou seja, para Mészáros, a própria “legalidade” do Estado não é fundada sobre outra coisa que não algo por si mesmo *ilegal*, ou seja, a *lei do mais forte*, que é expressão, nesse caso, da *classe social mais forte*, do conjunto de relações sociais, econômicas e políticas mais fortes, numa palavra, *do capital* enquanto controlador do sociometabolismo humano, que, mediante o Estado, faz e desfaz da “Lei” de acordo com as necessidades inerentes a cada etapa do seu desenvolvimento histórico. É essa determinação, finalmente, que atribui ao Estado a sua tarefa precípua, qual seja, realizar a “correção” de alguns “defeitos estruturais” do sistema do capital<sup>170</sup>, especialmente, a “*necessária centrifugalidade autoexpansionista* de seus microcosmos reprodutivos materiais” (2015, p. 104).

Nesse sentido, a *montanha que devemos conquistar* do título do referido livro (e “conquistar”, aqui, deve ser lido no sentido de *superar*, de *ir além de* e de afirmar a *comunidade humana emancipada*), diz

---

<sup>170</sup> Por tal razão, Mészáros considera o Estado como mediação constituinte da própria *base material* do sistema do capital, e não como sua mera *superestrutura*. Esse aspecto do pensamento do filósofo húngaro é bem salientado por Ricardo Antunes quando afirma que “o Estado moderno é entendido [por Mészáros] como uma estrutura compreensiva de comando do capital, um pré-requisito para a conversão do capital num sistema dotado de viabilidade para a sua reprodução, expressando *um momento constitutivo da própria materialidade* [grifo nosso] do capital” (2002, p. 18-9).



respeito não somente ao *Estado do capital*, mas ao *sistema do capital*, que determina o Estado para que este efetive, mediante complexas e multifacetadas ações (muitas delas aparentemente “benéficas” para o mistificado, e irreal, “bem comum”), a coesão do fluxo de suas unidades materiais, a fim de realizar os objetivos fetichistas de exploração, acumulação, expansão e autorreprodução inerentes ao sistema. Mas, além disso: *a montanha que devemos superar é algo ainda mais tortuoso: isto é, o próprio processo de auto-alienação do trabalho enquanto tal e o Estado enquanto tal*, realidades sociometabólicas mais gerais das quais o sistema do capital e seu Estado são uma expressão particular.

Vale sublinhar, nesse ponto, que, na visão de Mészáros, essa superação só pode ser feita por meio de uma *revolução social*, ou, para usar um termo caro ao filósofo húngaro, retirado das obras de Marx e Engels e afirmado em *Para além do capital*: uma “*revolução permanente*”<sup>171</sup>, capaz de “prover e constantemente melhorar o modo de controle *positivamente autodeterminado* da ordem socialista” (2002, p. 911).

---

<sup>171</sup> Sobre a *revolução permanente*, ver Marx e Engels (2010). A esse respeito, também é interessante ver a caracterização que Michael Löwy faz do tema no *Prefácio de Lutas de classes na Alemanha*. Segundo o autor brasileiro, Marx e Engels, ao estabelecerem a proposta da *revolução permanente*, em 1850, defendiam que os comunistas alemães trabalhassem para “construir uma aliança do proletariado alemão com as forças democráticas da pequena burguesia, contra a coalizão reacionária entre a monarquia, os proprietários fundiários e a grande burguesia. Entretanto, essa coalizão democrática é concebida como um momento transitório em um processo revolucionário ‘permanente’, até a supressão da propriedade burguesa e o estabelecimento de uma nova sociedade sem classes – não somente na Alemanha, mas em escala internacional. Para isso, seria necessário que os operários formassem seus próprios comitês, seus governos revolucionários locais, e sua guarda proletária armada. Nada disso era possível na Alemanha de 1850 – o erro de avaliação de Marx e Engels é evidente, e eles próprios vão se dar conta do equívoco alguns meses mais tarde. No entanto, existe uma semelhança impressionante com o que vai se passar, num outro contexto histórico, claro, na Rússia em 1917: *conselhos operários, guarda armada proletária, duplo poder, revolução em permanência até a supressão da propriedade capitalista* [grifo nosso]” (2010, p. 19). A concepção de Mészáros incorpora o essencial do espírito dessa proposta, mas com algumas modificações (determinadas pela conjuntura histórica concreta atual), como veremos a seguir.

Mas em que consiste tal revolução? E como pode o Estado *enquanto tal* fenecer? Para esclarecer esses pontos, é preciso considerar, em primeiro lugar, os sete tópicos que o filósofo húngaro acredita serem fundamentais da teoria política marxiana, a saber: 1) o Estado deve ser transcendido por meio de uma *transformação radical de toda a sociedade*, e não meramente *abolido* por medidas políticas ou técnico-administrativas; 2) a revolução socialista não pode ser simplesmente política, e sim *social*; 3) essa revolução social deve superar a contradição entre parcialidade e universalidade que as revoluções políticas do passado somente reproduziram; 4) o sujeito social capaz de realizar uma revolução/emancipação com esse caráter é o *proletariado* (ou, para mencionar outro termo que Mészáros frequentemente utiliza: o *trabalho enquanto antagonista estrutural do capital*); 5) as lutas políticas e as lutas socioeconômicas devem constituir uma *unidade dialética*; 6) a falta de condições objetivas para uma revolução desse tipo – isto é, *social* e que supere a contradição entre a parcialidade e a universalidade – “pode apenas levar adiante as políticas dos adversários na eventualidade de uma conquista prematura do poder” (2015, p. 121); e 7) a revolução social bem-sucedida é aquela que não se restringe ao âmbito local ou nacional, e sim global/universal.

Desse modo, partindo das reflexões estabelecidas por Marx, Mészáros passa a desenvolver o seu raciocínio de cunho teórico-revolucionário. Um dos pontos sobre o qual o filósofo se detém, nesse contexto, diz respeito aos *limites da ação meramente política* (embora ela seja necessária, como *prática negativa*). Pois a práxis revolucionária/emancipadora é aquela que, justamente, não se restringe às possibilidades de intervenção mediante o Estado revolucionário (de transição) mas *supera a política e o Estado*, afirmando a livre associação de produtores. Uma revolução simplesmente política – sem a sua contrapartida, a revolução social – transita apenas na órbita do Estado, da parcialidade, sem necessariamente superar a contradição que esta mantém com a universalidade do capital.

Assim, a ação no âmbito político, dentro da teoria marxiana (que Mészáros, aqui, endossa), tem um caráter sumamente *negativo*, ou seja, “é adequada para realizar as funções *destrutivas* da transformação social – tal como a ‘abolição da escravidão assalariada’, a expropriação dos capitalistas, a dissolução dos parlamentos burgueses, etc.” (Ibid., p. 127), mas o fundamental, diz o filósofo húngaro, são as tarefas de cunho *positivo*, isto é, que realizam, na prática, a reestruturação radical do sociometabolismo humano. A combinação de atividade revolucionária

política e social (sendo esta instância o *momento predominante* do processo), feita pelo *trabalho* enquanto *antagonista estrutural do capital*, numa escala de tempo relativamente ampla – “quinze, vinte, cinquenta anos” (Cf. Marx, apud Mészáros, *ibid.*, p. 130) - é essencial no pensamento de Mészáros<sup>172</sup>.

Se a revolução é política e social, com a *dimensão social como o momento predominante*, e se a práxis revolucionária social é *afirmativa* ao passo que a política é *negativa*, pode-se concluir que a atividade política é algo que tende a ser *descartado* ao longo da transição para a formação da livre associação dos produtores, isto é, o *comunismo*. A seguinte passagem de Marx, citada por Mészáros, é lapidar nesse sentido:

Já que o proletariado, durante o período da luta para derrubar a velha sociedade, ainda age com base na velha sociedade e, conseqüentemente, no interior de formas políticas que pertencem mais ou menos àquela sociedade, durante este período de luta, ele ainda não atinge sua *estrutura final*, e para realizar a sua *libertação* ele emprega meios que serão depois *descartados após a libertação* (Marx, apud Mészáros, 2015, p. 158).

Essa atividade revolucionária, utilizando “meios que serão depois *descartados após a libertação*”, necessita se relacionar dialeticamente com a formação das *mediações alternativas* por meio das quais os produtores associados serão capazes de assumir conscientemente a direção do processo de reprodução sociometabólica da humanidade. A efetivação dessas mediações, como dissemos, exige

---

<sup>172</sup> Essa perspectiva temporal de luta política a longo prazo, inerente ao pensamento de Marx, também é salientada por Herbet Marcuse em seu *Prólogo a O18 de Brumário de Luís Bonaparte*. Marcuse sublinha bem a polêmica política na qual Marx está inserido quando diz que “já em 1850, diante do Comitê Central de Londres, Marx havia se voltado contra uma minoria que, ‘no lugar da visão crítica’, colocava uma ‘visão dogmática’ e, no lugar da avaliação materialista, colocava uma avaliação idealista a situação [daí, Marx asseverar]: ‘Enquanto nós dizemos aos trabalhadores: ‘Vós deveis arrostar quinze, vinte, cinquenta anos de guerras civis e entre nações para transformar não só as condições imperantes, mas também a vós mesmos e capacitar-vos para a dominação política’, vós dizeis, ao contrário: ‘Devemos chegar imediatamente ao poder...’” (2011, p. 13).

uma escala de tempo relativamente longa, até que *a forma da divisão do trabalho historicamente herdada* seja completamente reestruturada, passando da sua organização hierárquica fetichista controlada pelo capital a uma dinâmica cada vez mais calcada na horizontalidade comandada pela livre associação dos produtores.

Mas, aqui um problema fundamental, como traduzir a necessidade de superação do sistema do capital (no qual o Estado se insere) numa “divisa revolucionária” capaz de ser inscrita na bandeira de um movimento social e político radical, de cunho socialista, determinado e inserido num contexto histórico específico e imediato? Existe, aqui, segundo o filósofo húngaro, um “conflito de temporalidades” (2015, p. 162), envolvendo as lutas “a curto prazo” e as lutas de “longo prazo”, que é preciso ser superado. Mészáros formula a questão precisamente a partir dos seguintes termos: “como reconhecer, por um lado, as demandas da *temporalidade imediata* sem ser por elas aprisionado; e, por outro, como permanecer firmemente orientado para as perspectivas *históricas* últimas do projeto marxiano sem se afastar das determinações candentes do presente imediato?” (Ibid., p. 163-4).

Esse conflito, diz o filósofo, se resolve pela afirmação das mediações materiais de *poder autônomo* dos trabalhadores, capazes de unir dialeticamente as lutas de cunho imediato e as lutas afirmativas, finais, de caráter emancipador radical<sup>173</sup>. Para o cumprimento de tal

---

<sup>173</sup> Mészáros, neste ponto de seu ensaio, polemiza com as concepções expressas por Marx (1978), em seu célebre opúsculo *Salário, preço e lucro*. Nesse texto, o filósofo alemão, ao discutir as possibilidades e limites da ação sindical, suas lutas de caráter imediato, explica que “os sindicatos trabalham bem como centro de resistência contra as usurpações do capital. Falham em alguns casos, por usar pouco inteligentemente a sua força. Mas são deficientes, de modo geral, por se limitarem a uma luta de guerrilhas contra os *efeitos* [grifo nosso] do sistema existente, em lugar de, ao mesmo tempo, se esforçarem para mudá-lo, em lugar de empregarem suas forças organizadas como alavanca para a emancipação final da classe operária, isto é, para a abolição definitiva do sistema de trabalho assalariado” (1978, p. 99). Daí a proposta marxiana de que “em vez do lema *conservador* de: ‘*Um salário justo para uma jornada de trabalho justa!*’, [a classe operária] deverá inscrever na sua bandeira esta divisa *revolucionária*: ‘*Abolição do sistema de trabalho assalariado!*’” (Ibid., idem). O que Mészáros desconfia, em relação a tal proposta, está no fato de como Marx aí busca resolver o conflito de temporalidades existente entre as lutas de curto prazo (imediatas, salariais, etc.) e as lutas de longo prazo (revolucionárias, de superação do capital). Esse conflito, no entender do filósofo húngaro, não pode ser resolvido (como, segundo ele, Marx o faz, em *Salário, preço e lucro*) com a

tarifa, diz Mészáros, será necessário à força revolucionária “simultaneamente ‘negar’ o Estado e atuar no seu interior” (2015, p. 164). Portanto, agir dentro e fora do âmbito institucional, com vistas a articular as lutas imediatas e finais dos trabalhadores, e desencadear o processo de transição socialista. Mas isso não significa, e que fique aqui bem sublinhado, *disputar* o Estado ou qualquer outra das mediações (supostamente “neutras”) do sistema do capital, à maneira da social-democracia ou de suas versões empobrecidas, e sim algo mais sutil e ricamente determinado<sup>174</sup>.

Creemos que o que deve ser explicado, fundamentalmente, nesse ponto, é o seguinte: o Estado precisa ser negado, mas o princípio da *negação do Estado* não pode ser feito a partir de seu interior, e sim por meio da *afirmação das mediações alternativas de luta dos trabalhadores com caráter de poder autônomo e paralelo em relação ao poder do capital*<sup>175</sup>. Não se trata, portanto, de “disputar” o Estado, como

*mera afirmação do objetivo final*, como divisa revolucionária, na bandeira dos sindicatos da classe operária, em detrimento dos objetivos das lutas de caráter imediato, e sim pela *afirmação das mediações* que podem, em sua forma constitutiva, sintetizar ambos os objetivos de luta. Daí a referência feita por Mészáros, por exemplo, aos *Conselhos Operários*, a que faremos menção mais à frente.

<sup>174</sup> Vale a pena ler, nesse sentido, as críticas de Mészáros a Kautsky, a Bernstein e ao eurocomunismo feitas em *O poder da ideologia* (2004).

<sup>175</sup> Como dissemos anteriormente, Mészáros cita, como um exemplo dessas mediações alternativas, os *Conselhos Operários*. Vale a pena, neste contexto, mais uma vez, rever a passagem de Lukács usada pelo autor de *Para além do capital* para se referir a tais mediações: “O Conselho Operário [...] na situação após a ditadura, deveria superar a separação burguesa entre o legislativo, executivo e judiciário; da mesma forma, na luta pelo poder, é chamado a pôr fim à fragmentação espaço-temporal do proletariado, e também a reunir a economia e a política na verdadeira unidade da atividade proletária, e dessa maneira ajudar a reconciliar a oposição dialética do interesse imediato e do objetivo final” (Lukács, apud Mészáros, 2006, p. 260). Note-se que, em relação à função estratégica do Conselho Operário, seu papel fundamental é considerado para os momentos *após a ditadura* (portanto, após a revolução socialista), como superação da separação burguesa entre o legislativo, executivo e judiciário, e para o período de tempo da *luta pelo poder* (portanto, antes da revolução socialista), como meio de se “pôr fim à fragmentação espaço-temporal do proletariado, e também a reunir a economia e a política na verdadeira unidade da atividade proletária”, ajudando a reconciliar, assim, os interesses imediatos e finais da luta dos trabalhadores. Cabe dizer, aqui, que o Conselho Operário não é preconizado pelo filósofo húngaro como um “ideal” a

se ele fosse um elemento neutro, que pudesse ser esvaziado de seu conteúdo de classe (a favor do capital!) e preenchido por outro, de teor socialista. Trata-se, em verdade, de, atuando dentro e fora da instituição estatal, com base nas mediações de poder autônomo dos trabalhadores, *ircontra o Estado do capital, quebrá-lo* e, simultaneamente, agir no sentido de *fazer fenecer o Estado enquanto tal* (neste caso específico, isso significa o Estado que se forma *após* a revolução socialista).

---

ser imposto à práxis hodierna das organizações de esquerda, mas como um exemplo historicamente válido e adequado com a proposta emancipadora radical que aqui se discute. Claro está que, em cada contexto histórico específico, será preciso que os revolucionários encontrem, inventem, forjem as mediações de luta necessárias para a transformação do sistema, de acordo com os princípios gerais que a tradição teórica marxista busca sintetizar com base na experiência histórica de luta dos trabalhadores. Considerando-se tais afirmações, constata-se que Mészáros retoma, a seu modo, a concepção de Marx e Engels da *revolução em permanência*, mantendo, salvo engano de nossa parte, seus elementos fundamentais, mas eliminando os traços “datados” (por exemplo, a questão da aliança com setores burgueses) e introduzindo aspectos que considera não plenamente desenvolvidos pela teoria original, como, por exemplo, a questão da divisão e da fragmentação interna à classe trabalhadora, que o filósofo enfatiza tanto em *O poder da ideologia*, quanto em *Para além do capital* – de nossa parte, a esse respeito, acreditamos que o tema da fragmentação da classe trabalhadora revela muito das inovações feitas por Mészáros na teoria da transição socialista, inovações essas realizadas num diálogo crítico com as formulações de Marx contidas em *A guerra civil na França* (2011), o que significa também, salvo engano de nossa parte mais uma vez, por tabela, uma interlocução com as limitações da teoria da transição lenineana delineada em *O Estado e a revolução* (1980a). Além disso, outro ponto deve ser, aqui, frisado: na elaboração conceitual mézárariana, não se trata mais de tentar combinar “tarefas burguesas em atraso” com a revolução socialista, como nas formulações das décadas de 1840 e 1850, mas de sintetizar dialeticamente os combates visando a fins *imediatos* dos trabalhadores com as batalhas de âmbito geral referentes à emancipação humana. Ressalte-se, ainda, que, de acordo com o filósofo húngaro, a afirmação dessas mediações alternativas de luta deve andar a par e a passo com uma imprescindível atividade de cunho *formativo/educacional*, por meio da qual os trabalhadores possam apreender teoricamente o *ser* do capital, o inimigo supremo a ser derrotado no processo revolucionário. É preciso, por fim, para não deixar nenhuma margem a dúvidas, concluir esta nota sublinhando a *abissal diferença* entre a estratégica político-revolucionária defendida por Mészáros em seus escritos e a famigerada “estratégia democrático e popular”, tão em voga no Brasil atual e bem caracterizada e criticada, como dissemos antes, por Mauro Iasi em suas pesquisas.

Dai a necessidade de, segundo Mészáros:

1) instituir órgãos não estatais de controle social e crescente auto-administração [este, repetimos, o *momento predominante* da práxis revolucionária socialista] que podem cada vez mais abarcar as áreas de maior importância da atividade social [...]; e, conforme permitam as condições, 2) produzir um deslocamento consciente nos próprios órgãos estatais – em conjunção com (1) e através das mediações globais e internamente necessárias – de modo a tornar viável a realização das perspectivas históricas últimas do projeto socialista (2015, p. 164)

Desse modo, o *momento predominante* da práxis revolucionária socialista, a *revolução social*, que “institui órgãos não estatais de controle social e crescente auto-administração” por parte dos produtores associados, anda, a par e a passo, com a *revolução política* e a *determina*. É ela, a revolução social, que suprime a *forma da atividade produtiva controlada pelo capital* (hierárquica, fetichista), *nega o Estado do capital* e *nega também o Estado pós-revolucionário*, no sentido de fazê-lo *fenecer*.

Assim, a práxis da revolução social, que *afirma* as novas mediações alternativas da transição socialista, não dispensa (e sim subordina) a práxis da revolução política (atividade a ser descartada ao longo da transição), que, atuando com vistas ao Estado, “produz um deslocamento consciente nos órgãos estatais” de modo a “tornar viável a realização das perspectivas históricas últimas do projeto socialista”. Quebra-se, dessa maneira, o Estado do capital e promove-se o fenecimento do Estado enquanto tal, mediante a reestruturação completa do processo de produção e reprodução sociometabólica da humanidade. Práxis revolucionária *negativa* se articula com práxis revolucionária *afirmativa*, sendo esta, repetimos mais uma vez, o *momento predominante* da atividade revolucionária como um todo.

Aqui, sobretudo, é preciso frisar um ponto importante: de acordo com o pensamento de Mészáros, como deve agora estar claro, o Estado não é superado *de uma vez*, isto é, de modo imediato, como um prédio que se coloca abaixo mediante implosão ou demolição súbita e instantânea. Ele é, isto sim, transcendido na mesma medida em que são construídas as mediações não estatais de controle social e auto-

administração dos produtores associados, num movimento (que não pode ser entendido de forma linear) que combina dialeticamente a retirada das velhas estruturas e a inserção das novas, de tal maneira que, no final do processo, nada reste do antigo “edifício”.

Vê-se, assim, como as ideias desenvolvidas em *A montanha que devemos conquistar* (e, obviamente, em *Para além do capital*) retomam e complementam as reflexões estabelecidas por Mészáros em outra grande obra sua, *O poder da ideologia*. Aí, o filósofo húngaro, enfrentando as questões que aqui mencionamos (a necessidade de superação do sistema do capital, o processo de transição socialista, as lutas negativas e afirmativas, o fenecimento do Estado, o problema da combinação dialética das lutas imediatas e de longo prazo), entre outras, apresenta uma proposta que, em termos de teoria revolucionária, consideramos extremamente fecunda: a *combinação dialética* entre os pensamentos políticos de Lenin e Rosa Luxemburgo.

Como já nos detivemos, em capítulo anterior, na referida síntese teórica, frisaremos, aqui, apenas um ponto que nos parece fundamental da elaboração original: de acordo com o filósofo húngaro, no enfrentamento dos problemas acima citados, a síntese entre as teorias de Lenin e Rosa Luxemburgo teria, como *momento predominante*, a proposta *luxemburgueana*, tomada como *verdade geral* da nova formulação, válida no que toca à *perspectiva histórica de longo prazo*, que estabelece que a consciência comunista de massa surge através de um longo processo de enfrentamento prático contra a ordem do capital, no qual as condições econômicas são revolucionadas pelas *massas* (que têm direito a *errar* – e, de fato, *erram* - nesse processo<sup>176</sup>), num movimento onde a revolução política serve como *meio*, mas não como objetivo supremo. Dentro dessa perspectiva, as massas aprendem a usar o poder *usando o poder*<sup>177</sup>, numa revolução posta, em seus momentos iniciais, pelas próprias contradições do capital (na forma da greve de massas) e depois organizada, orientada, dirigida pelos trabalhadores no rumo da transição socialista.

Por outro lado, a perspectiva *lenineana*, que envolve “a necessidade de uma ação *política* centralmente organizada, disciplinada e taticamente viável” (2004, p. 412), que o líder bolchevique denominou de “centralismo democrático”, também é acolhida por Mészáros, mas flexibilizada e situada, como formulação determinada para *contextos*

---

<sup>176</sup> Sobre isso, ver Luxemburgo (2011a).

<sup>177</sup> Ver, a esse respeito, Luxemburgo (2011b).



*específicos*, no interior da elaboração mais ampla, de base luxemburgueana, adequada à *realidade global* atual do sistema do capital<sup>178</sup>.

\*

Antes de encerrar a análise dos temas delineados em *A montanha que devemos conquistar*, é preciso fazer menção a uma referência básica de Mészáros que, a nosso ver, esclarece toda a sua concepção a respeito da questão do *fenecimento do Estado*. Trata-se da

---

<sup>178</sup> O momento *lenineano* da reflexão de Mészáros talvez seja bem visualizado a partir da consideração da proposta efetuada pelo líder bolchevique de que, no processo de revolução socialista, deve-se saber combinar “formas legais e ilegais, parlamentares e extraparlamentares de luta”, o que não significa, a nosso ver, a concepção vulgar de *disputar* o Estado, e sim ter em mente que “a experiência de uma série de revoluções, se não de todas, testemunha a particular utilidade em tempos de revolução de *combinar* a ação de massas fora do parlamento reacionário com uma oposição simpatizante da revolução (ou, melhor ainda, que apoia francamente a revolução) dentro do parlamento”. Ver, a esse respeito, o famoso opúsculo *A doença infantil do “esquerdismo” no comunismo*, no qual Lenin (1980b) critica demolidoramente os sectários que descartam, *por princípio* (eis aí a expressão de sua “doença infantil”), a atuação política no interior das instituições burguesas. Acreditamos que a *realpolitik revolucionária* de Lenin, calcada, como bem disse Lukács, na “visão fundamental da atualidade da revolução” (2012, p. 95) é um elemento constituinte da influência exercida pelo grande líder revolucionário russo sobre o pensamento do autor de *A montanha que devemos conquistar*. Além disso, no contexto das formulações mészáríanas sobre a teoria da transição e a estratégia revolucionária, é importante assinalar que a importante questão do *partido revolucionário* não passa despercebida pelo filósofo. Por exemplo, numa entrevista, quando perguntado “*qual o papel do partido revolucionário?*”, Mészáros asseverou: “Nesta dinâmica [de crise estrutural do sistema do capital], as forças parlamentares da política devem se articular, não de forma autônoma e auto-suficiente, mas com as forças extraparlamentares. Essa extraparlamentariedade não significa opor-se ao partido (...). A reestruturação da política, no sentido social, deve se manifestar dessa forma (...), as forças extraparlamentares devem agir em conjunto com as forças políticas, isto é, os partidos”(2009b, 158). Tentamos desenvolver algumas reflexões a respeito desse tema na obra de Mészáros, de modo bastante sumário e imperfeito, em Cherobini (2011) e Cherobini (2012). Acreditamos que essas (entre outras) concepções estão no cerne da proposta de síntese dialética entre os pensamentos de Lenin e Luxemburgo.

citação de Goethe tomada como epígrafe da segunda parte da Parte II de *Para além do capital*. Leiamos o que diz a referida passagem tirada da obra do célebre escritor alemão:

Em Frankfurt, como na maior parte das cidades velhas, existia a prática de ganhar espaço em prédios de madeira fazendo não apenas o primeiro, mas também os pisos mais altos, se projetarem sobre a rua, o que incidentalmente tornava as ruas, principalmente as estreitas, sombrias e depressivas. Finalmente foi feita uma lei permitindo que apenas o primeiro andar de uma casa nova de projetasse para fora do terreno, enquanto os andares superiores deveriam se manter nos limites do terreno do térreo. Para evitar perder o espaço que se projetava sobre a rua no segundo andar, meu pai *contornou esta lei*, como outros o tinham feito antes dele, escorando as partes mais elevadas da casa, tirando um andar depois do outro, da base para cima, enquanto ele *introduzia a nova estrutura*, de tal modo que, apesar de *ao fim nada da velha casa ter restado*, o prédio totalmente novo poderia ser considerado mera renovação.” (2002, p. 515)

A explicação direta e conclusiva de tal imagem se situa no fim do capítulo 13 de *Para além do capital*, quando Mészáros, levando em consideração toda a sua teorização anterior a respeito do fenecimento do Estado, faz o seguinte comentário, que, pela sua importância no contexto da argumentação, merece ser transcrito na íntegra:

O processo de transformação socialista – precisamente porque deve abarcar todos os aspectos da inter-relação entre *capital*, *trabalho* e *Estado* – é concebível apenas como uma forma de reestruturação transitória no poder das mediações materiais herdadas e progressivamente alteráveis. Como no caso do pai de Goethe (mesmo que por razões muito diferentes), não é possível colocar abaixo o prédio existente e erigir outro com fundações completamente diferentes em seu lugar. A vida deve continuar na casa escorada durante todo o curso da reconstrução, “retirando um andar

após o outro de baixo para cima, inserindo a nova estrutura, de tal modo que ao final nada deve ser deixado da velha casa”. Na verdade, a tarefa é ainda mais difícil do que esta. Pois a estrutura de madeira em deterioração do prédio também deve ser substituída no curso de retirada da humanidade da perigosa moldura estrutural do sistema do capital. (Ibid., p. 599)

Acreditamos que tais passagens concluem de forma lapidar a concepção de Mészáros acerca do processo de fenecimento do Estado a que corresponde o movimento de transição socialista em direção à emancipação humana<sup>179</sup>.

## 7.6 Adentrando a compreensão da crise estrutural do capital atual

---

<sup>179</sup> Frequentemente observamos grupos e organizações de esquerda a comemorar “conquistas”, de cunho democratizante, no plano do Estado do capital. Se considerarmos seriamente as proposições teóricas de Mészáros, concluiremos que não devemos nos empolgar, nem superestimar, essas aparentes “vitórias” (que não ultrapassam o âmbito das lutas de caráter defensivo). Para os trabalhadores, o Estado do capital não é amigo, nem pode ser disputado como se neutro fosse. O Estado é apenas mais uma mediação que, juntamente com as demais mediações que compõem o sistema do capital, se processa no sentido de manter a exploração do trabalho excedente e o controle hierárquico e fetichista do metabolismo social humano. Se é verdade que as lutas de cunho defensivo e negativo têm a sua manifesta importância, também é verdade que o que garante a sua real efetividade ou fecundidade no sentido socialista é a sua articulação concreta com as lutas de caráter ofensivo e afirmativo, que se dão fora do âmbito do Estado, contra o capital e contra seu Estado, e no objetivo de afirmar as organizações de poder autônomo dos trabalhadores. Nesse sentido, as “vitórias” podem rapidamente se converter em amargas derrotas se não forem amparadas por uma práxis transformadora adequada e balizada por uma estratégia revolucionária consequente. O que do Estado vem para os trabalhadores não pode ser motivo de nenhuma ilusão. A emancipação política, de fato, não é a emancipação humana – conforme Marx (2010). Aqui, vale o alerta do poeta paraibano Augusto dos Anjos, quando fala que “a mão que afaga é a mesma que apedreja”. A mão do Estado (que não é outra coisa que não uma extensão da mão do capital), que se dispõe a regular “beneficamente” as nossas demandas mais urgentes e essenciais, é a mesma que, sem titubear, vai nos apedrejar tão logo o sistema do capital assim o determine para o atendimento de seus fins socio-reprodutivos auto-expansivos.

A Parte III de *Para além do capital* é dedicada ao estudo e à compreensão da *crise estrutural do sistema do capital*. Formalmente, Mészáros não estabelece nenhuma distinção entre os sete capítulos que compõem a referida seção de seu livro. No entanto parece sugerir uma sutil diferenciação ao mencionar que os capítulos que vão de 17 a 20 “examinam os parâmetros estruturais do capital à luz das transformações históricas do século XX, comparando-os com as características definidoras da alternativa socialista” (2002, p. 50).

Nesses capítulos, também são analisadas o processo histórico e as causas da implosão do sistema soviético, a despeito das tentativas de se reformá-lo, bem como a persistência metamorfoseada do capital nas sociedades pós-capitalistas, onde continuou “a explorar e a oprimir os trabalhadores debaixo de uma grande *divisão hierárquica do trabalho* que operava uma extração politicamente reforçada do trabalho excedente à maior taxa possível” (Ibid., idem). Por fim, delinea-se as características gerais da teoria da transição socialista, bem como as características gerais do sistema comunal de produção.

Por essa indicação, compreende-se que os capítulos nos quais a especificidade da crise estrutural do capital será tratada são os capítulos que vão do 14 ao 16, sendo o 14 de importância central, devido à peculiar síntese que aí se realiza entre as concepções de Marx e Mészáros sobre o capital. Vejamos como o filósofo húngaro procede em sua argumentação.

No capítulo 14 de *Para além do capital*, Mészáros efetiva uma elaboração conceitual em um plano superior em relação à teorização a respeito do capital que havia realizado até então. Talvez se possa dizer que o eixo do capítulo se situa na conceituação de trabalho produtivo, ou, mais especificamente, na conceituação de trabalho produtivo numa sociedade organizada sob a regra do capital e na conceituação de trabalho produtivo numa sociedade onde o capital, como relação controladora do metabolismo social humano, está ausente. Ao realizar tal reflexão, Mészáros articula, junto à teorização desenvolvida nos capítulos anteriores, sua compreensão sobre como a questão do *valor* se interliga à sua original conceituação sobre o ser do capital.

O filósofo, então, explica que “a completa subordinação das necessidades humanas à reprodução do valor de troca – no interesse da auto-realização ampliada do capital – tem sido o traço marcante do sistema do capital desde o seu início” (Ibid., p. 606). Em seguida, afirma que esse traço contrasta radicalmente com as práticas produtivas da

antiguidade, onde “a riqueza não aparece como a finalidade da produção” (Marx, apud Mészáros, *ibid.*, *idem*), e sublinha que

para tornar a produção de riqueza [em sua forma capitalista] a finalidade da humanidade, foi necessário separar o valor de uso do valor de troca, sob a supremacia do último. Esta característica, na verdade, foi um dos grandes segredos do sucesso da dinâmica do capital, já que as limitações das necessidades dadas não tolhiam seu desenvolvimento. O capital estava orientado para a produção e a reprodução ampliada do valor de troca, e portanto poderia se adiantar à demanda existente por uma extensão significativa e agir como um estímulo poderoso a ela. (*Ibid.*, *idem*)

Para que a dinâmica sociometabólica se estabelecesse dessa forma, a organização e a divisão do trabalho tiveram que se alterar radicalmente. Lançando mão de exemplos de organizações sociais estudadas por Marx em *O Capital* – em especial, as comunidades indianas antigas e o sistema de guildas europeu<sup>180</sup> – Mészáros faz um comparativo entre essas sociedades e a sociedade comandada pelo capital, concluindo que esta constitui uma forma social de caráter excepcional no interior do desenvolvimento histórico humano.

Utilizando, agora, os *Grundrisse*, o filósofo húngaro afirma que essa excepcionalidade elimina a “*unidade* da humanidade viva e ativa com as condições naturais, inorgânicas de sua *troca metabólica com a natureza*” e se fundamenta na “*separação* entre essas condições inorgânicas da existência humana e sua existência ativa, uma separação que está posta completamente na relação entre *trabalho assalariado e capital*” (Marx, apud Mészáros, *ibid.*, p. 608).

O sistema do capital, portanto, para se estabelecer como modo de controle dominante sobre o metabolismo social humano, precisa, necessariamente, promover essas “separações artificiais”, especialmente entre o homem e as condições da sua sociorreprodução, pois elas “constituem os *pressupostos necessários* do seu próprio *modus operandi*” (*Ibid.*, *idem*), pressupostos estes que o sistema afirma, no plano ideológico, como “determinações que emanam da própria e

---

<sup>180</sup> Ver, a esse respeito, as referências a Marx feitas entre as páginas 606 e 608 de *Para além do capital*.

inalterável ‘*natureza humana*’” (Ibid., idem). A tarefa a se levar a cabo, para a realização da emancipação humana, consiste, justamente, em rearticular de novo essa unidade, não como uma retomada das condições de vida social existentes antes das “separações artificiais”, mas num plano superior do desenvolvimento histórico, onde as contradições inerentes ao ser do capital sejam devidamente superadas.

Após fazer tais considerações, Mészáros se põe a analisar algumas dessas “separações artificiais”, que serão decisivas, a seu ver, para a correta conceituação a respeito do ser do capital. Uma dessas separações diz respeito à *propriedade*. Assim, diz o filósofo, “paralelamente aos processos – e em conjunção com eles – que separaram (e alienaram) do sujeito ativo da reprodução social as ‘condições inorgânicas da existência humana’, o significado de ‘propriedade’ mudou a ponto de se tornar irreconhecível” (Ibid., p. 610). No contexto da forma social do capital, a propriedade ganhou um significado capaz de “exercer um papel vital na legitimação das [...] relações de produção estabelecidas e do modo dominante de apropriação (e expropriação) a elas correspondentes” (Ibid. idem).

Usando mais uma vez os *Grundrisse*, Mészáros explica que

originalmente, *propriedade* não significava mais que a relação de um ser humano com suas *condições naturais* de produção *pertencentes a ele*, como suas, e pressupostas junto com o *seu próprio ser*, relações com tais condições como pressupostos naturais de seu eu, que formam apenas, por assim dizer, *seu corpo ampliado*. Ele realmente não se relaciona com suas condições de produção, mas antes tem uma *dupla existência*, tanto *subjetivamente*, como ele próprio, como *objetivamente* nestas *condições naturais não-orgânicas de sua existência*. ... Propriedade originalmente significava – em sua forma asiática, eslava, clássica antiga, germânica – a relação do *sujeito* que trabalha (que produz ou que se auto-reproduz) com as *condições* de sua produção ou reprodução enquanto *pertencentes a ele*. Ela terá diferentes formas, portanto, dependendo das condições de sua reprodução. A própria produção visa à reprodução do produtor dentro de suas condições objetivas de existência e em conjunto com elas. (Marx, apud Mészáros, *ibid.*, p. 611)

No modo de reprodução social dominado pelo capital, a determinação da produção e da propriedade mudam radicalmente. Esclarece Mészáros, nesse sentido:

sob o comando do capital, o sujeito que trabalha não mais pode considerar as condições de sua produção e reprodução como *sua propriedade*. Elas não mais são os pressupostos auto-evidentes e socialmente salvaguardados do seu *ser*, nem os pressupostos naturais do seu *eu* como constitutivos da “extensão externa do seu corpo”. Ao contrário, elas agora pertencem a um “ser estranho” reificado que confronta os produtores com suas próprias demandas e os subjuga aos imperativos materiais de sua própria constituição. Assim, a relação original entre o sujeito e o objeto da atividade produtiva é completamente subvertida, reduzindo o ser humano ao *status* desumanizado de uma mera “condição material de produção”. O “ter” domina o “ser” em todas as esferas da vida. Ao mesmo tempo, o eu real dos *sujeitos produtivos* é destruído por meio da fragmentação e da degradação do trabalho à medida que eles são subjugados às exigências brutalizantes do processo de trabalho capitalista. [...] A relação social mercantilizada e reificada entre os sujeitos produtivos e seu controlador agora independente – que, como questão de direitos materialmente constituídos e legalmente impostos, age como proprietário das condições de produção e auto-reprodução dos trabalhadores – apresenta-se de maneira mistificada e impenetrável. (Ibid., idem)

Aí verificamos as determinações profundas de a *produção da riqueza*, em sua forma capitalista - isto é, que toma a produção e reprodução do capital como objetivo último da humanidade -, se tornar o princípio regulador da atividade produtiva, ao invés de o ser a *riqueza da produção*, nos termos definidos por Marx como “a universalidade das necessidades, capacidades, prazeres, forças produtivas etc. do indivíduo” (Marx, apud Mészáros, *ibid.*, p. 613).

Tão logo apresenta essas considerações, Mészáros se põe a analisar a questão da *produtividade* e sua relação com o *uso* dentro do sistema do capital. De acordo com o filósofo húngaro, a emancipação humana depende dos avanços da produtividade, não apenas no que se refere ao aumento quantitativo do volume da riqueza disponível para a sociedade, mas, sobretudo, da elevação qualitativa das realizações produtivas no curso do desenvolvimento histórico. O aumento da produtividade, por suposto, está intimamente articulado à expansão das necessidades e à reprodução ampliada das suas condições de satisfação<sup>181</sup>. Nesse sentido, por criar, em razão da sua altíssima exigência de produtividade, *necessidades* que reproduzem a dinâmica cada vez mais barbarizante da alienação, o avanço histórico representado pelo “estágio capitalista de desenvolvimento produtivo” é, segundo Mészáros,

um *retrocesso* real se considerado em relação ao seu impacto na dialética da necessidade e produtividade, porque rompe radicalmente a relação prévia que prevaleceu, como já mencionado, por milhares de anos. Remove – como deveria – não apenas as determinações *limitantes* da produção orientada-para-a-necessidade, mas simultaneamente também a possibilidade de *controlar* as tendências destrutivas que emergem da dominação total da *qualidade* pelos imperativos da expansão quantitativa ilimitada do capital. Isto explica por que a problemática da *necessidade*, *qualidade* e *uso* deve ocupar um lugar central na reorientação socialista da produção e distribuição. Na verdade, o critério orientador da necessidade, a qualidade e o uso se aplica a todos os aspectos da produção e distribuição socialistas, da satisfação das exigências materiais elementares do sociometabolismo aos vários esforços que visam ampliar as dimensões mais mediadas da reprodução cultural. (Ibid., idem)

---

<sup>181</sup> A referência aqui utilizada é *A ideologia alemã*, onde Marx e Engels afirmam que “o primeiro ato histórico é, portanto, a produção dos meios que permitem a satisfação dessas *necessidades*, a produção da própria vida material” (Marx e Engels, apud Mészáros, *ibid.*, p. 615).



O capital, no entanto, diz Mészáros, reduz a qualidade à condição de elemento subordinado à “quantificação redutiva e reificante” inerente às suas exigências socio-reprodutivas. Citando, mais uma vez, Marx, o filósofo húngaro afirma que

se a mera *quantidade* do trabalho funciona como medida de valor sem qualquer consideração para com a *qualidade*, isto pressupõe que o trabalho simples se tornou pivô da indústria. Pressupõe que o trabalho foi equalizado pela *subordinação do homem à máquina* ou pela extrema divisão do trabalho; que os *homens são obliterados pelo seu trabalho*, que o pêndulo do relógio se tornou uma medida tão acurada da atividade relativa de *dois trabalhadores* como o é da velocidade de *duas locomotivas*. Portanto, não devemos dizer que a hora de um homem vale a hora de outro homem, mas, sim que um homem durante uma hora vale tanto quanto outro homem durante uma hora. Tempo é tudo, *o homem é nada*; ele é, na melhor das hipóteses, *carça do tempo*. A *qualidade* não mais importa. A *quantidade* sozinha decide tudo; hora por hora, dia por dia. (Marx, apud Mészáros, *ibid.*, *idem*)

A necessidade de produção e reprodução do capital faz com que a vida humana, a sua atividade produtiva e reprodutiva, se torne subordinada à quantificação do tempo de trabalho para fins de valorização do valor. Daí que “os seres humanos apenas podem se encaixar na maquinaria produtiva do sistema do capital como engrenagens do mecanismo geral” e suas “*qualidades humanas* [grifo nosso] devem ser consideradas obstáculos à eficácia ótima de um sistema que tem suas próprias lógica e medida de legitimação” (*Ibid.*, p. 616). Por tais motivos, continua o filósofo húngaro, “os mesmos critérios, devem ser aplicados na avaliação tanto da performance humana como na da locomotiva, desse modo não apenas equalizando, mas *subordinando* a sensível inoportuna humanidade à eficácia pouco exigente dos lucrativos procedimentos mecânicos, muito mais facilmente administráveis” (*Ibid.*, *idem*).

Nesse contexto, diz Mészáros, o *valor* da força de trabalho do trabalhador *produtivo* pode ser medido dentro da estrutura capitalista de contabilidade com bastante exatidão – levando-se em conta o tempo de

trabalho socialmente necessário para a produção dos meios que garantem a sua subsistência e a de sua família -, ao passo que o “valor” (aqui, Mészáros usa o termo entre aspas) auferido aos “constituintes *improdutivos* e *parasitários* do processo capitalista de produção e distribuição (dos manipuladores fraudulentos do mercado de ações aos ‘*experts*’ das relações anti-sindicais e agentes publicitários comerciais ou políticos) está aberto às mais arbitrárias determinações” (Ibid., idem).

O filósofo húngaro afirma, nesse contexto, que, quanto mais desenvolvido esteja o sistema do capital, “mais pronunciada é a mudança na direção dos constituintes não-produtivos e parasitários” (Ibid., idem). Aqui, começamos a entrar no cerne da compreensão mézáríana do trabalho produtivo e do conceito de capital delineado no capítulo 14 de *Para além do capital*.

Para essa teorização, no que concerne à mudança referente à “direção dos constituintes não-produtivos e parasitários” do trabalho improdutivo no sistema do capital desenvolvido, Mészáros parte da compreensão exposta por Paul Baran, que formula a hipótese de uma padaria na qual oitenta trabalhadores são produtivos e vinte seriam empregados não-produtivos. Segundo o exemplo desenvolvido pelo economista marxista, os trabalhadores não-produtivos são empregados do seguinte modo:

Cinco são comissionados para mudar continuamente as fôrmas dos pães; a um homem é dada a tarefa de misturar à farinha uma substância química que acelera a perecibilidade do pão; quatro homens são contratados para fazer novas embalagens para o pão; cinco homens são empregados para compor propagandas para o pão e distribuí-las pela mídia disponível; um homem é designado para vigiar com cuidado as atividades de outras padarias; dois homens devem se manter em dia com os desenvolvimentos legais da área antitruste; e finalmente a dois homens é dada a responsabilidade das relações públicas da corporação à qual pertence a padaria. (Baran apud Mészáros, Ibid., p. 616).

Mészáros comenta essa passagem da seguinte forma:

Se tivermos em mente que o propósito inerente da produção supostamente deve ser a satisfação da

necessidade humana, se evidencia que nas condições prevaletentes, ao contrário, a *utilidade* pode ser perfeitamente igualada à *antinecessidade*, e neste sentido à afirmação prática negadora-de-necessidade do *antivalor*. Ao mesmo tempo, os constituintes improdutivos e parasitários do sistema podem atuar sem controle, na ausência de todo e qualquer padrão objetivo para avaliar a contribuição ou não-contribuição de tais constituintes à produção da riqueza social. Ao contrário, eles próprios podem arbitrariamente determinar o curso da distribuição da riqueza em virtude de sua posição privilegiada na *estrutura de comando do capital*, como “capitães de indústria” ou como guardiães políticos do Estado burguês. Desse modo, para piorar, eles podem absurdamente elevar a si próprios ao excelso *status* de “criadores de riqueza” de modo a se apropriar, de acordo com a grandiosidade desse *status*, de uma porção importante do produto social para o qual eles não contribuem com absolutamente nenhuma substância. (Ibid., p. 617)

Analisemos mais pormenorizadamente este ponto. Mészáros, aqui, está diferenciando *trabalho produtivo de inutilidade e trabalho não-produtivo de utilidade*. É isso que permite lançar luz sobre as passagens acima citadas. O propósito inerente à produção, diz o filósofo, deve ser a satisfação da necessidade humana. É útil, nesse sentido, o trabalho que satisfaz a essa necessidade. Mas, no caso mencionado por Baran, que é uma situação dada no interior das relações capitalistas de produção, vinte por cento dos trabalhadores empregados no processo desempenham funções que, do ponto de vista de uma sociedade emancipada, são absolutamente supérfluas (por exemplo: trocar as fôrmas de pães por formas mais adequadas à produtividade capitalista; inserir substâncias químicas que aceleram a perecibilidade do pão; fazer embalagens novas para o pão; compor propagandas para a vendabilidade do pão; observar o comportamento e as estratégias de padarias concorrentes; atuar no âmbito jurídico de modo a favorecer a lucratividade da padaria; etc). Note-se que, aqui, a definição de Mészáros do trabalho produtivo e improdutivo toma como base, não apenas a crítica das mediações reais do capital e suas expressões teóricas, mas também e fundamentalmente a comparação entre a

sociedade onde domina a relação-capital e a sociedade que já se emancipou dessa regra. Tal é a forma utilizada pelo filósofo húngaro para as conceituações que sua teorização persegue<sup>182</sup>.

Desse ponto de vista, as atividades não-produtivas (no sentido acima mencionado) não correspondem a necessidades genuinamente humanas, isto é, não se voltam a atender às exigências de utilidades enquanto valores de uso de uma sociedade emancipada, e sim às necessidades (ou utilidades) exigidas para a reprodução do capital, que Mészáros nomeia – sempre tomando como base a comparação com a sociedade emancipada – de *antinecessidades*. Ou seja, do ponto de vista da sociedade emancipada, as necessidades do capital são, de fato, *antinecessidades*, ou não-necessidades, ou ainda “práticas negadoras-de-necessidades”, mas, sublinhe-se, *negadoras-de-necessidadesgenuinamente humanas*. Daí o complexo conceito de *antivalor* utilizado, nesse contexto, por Mészáros. *Antivalor* é, aqui, também um conceito definido a partir da comparação entre as relações produtivas sob o domínio do capital e as relações produtivas da comunidade humana emancipada.

Lembremos, neste momento, o seguinte. Algumas páginas atrás, no capítulo 8 de *Para além do capital*, Mészáros já havia feito uma menção ao conceito de *antivalor*, menção esta que ajuda a lançar luzes sobre a passagem acima citada do capítulo 14. Lá, o filósofo húngaro afirmava o seguinte:

No interior da estrutura do sistema socioeconômico existente, uma multiplicidade de interconexões anteriormente dialéticas são reproduzidas sob a forma de perversos dualismos práticos, dicotomias e antinomias, reduzindo seres humanos a uma condição reificada (pelo que *eles* são reduzidos a um denominador comum, e se tornam substituíveis por “locomotivas” e outras

---

<sup>182</sup> Em seu clássico estudo sobre *a determinação social do método* (Mészáros, 2009), o filósofo húngaro deixa bastante claro que o processo de conceituação teórica exige não apenas criticar as mediações reais e intelectuais que realizam os imperativos do capital, mas também identificar as formas de mediação material que deverão estar presentes na “nova forma histórica”, a comunidade humana emancipada. Acreditamos que essa *orientação em direção ao futuro*, apreendida diretamente em Marx e que guia o método de Mészáros, acompanha a reflexão teórica delineada em *Para além do capital* desde o início até o final do livro, em especial o seu capítulo 14.

máquinas) e a um *status* ignominioso de “*carcaças do tempo*”. E já que a possibilidade de manifestar na prática e realizar o *valor inerente* e a especificidade humana de todos os indivíduos por meio de sua atividade produtiva essencial está bloqueada, como resultado desse processo de redução alienante (que faz “um homem durante uma hora valer tanto como um outro homem”), o *valor* em si torna-se um conceito *extremamente problemático*. Pois, no interesse da lucratividade capitalista, não apenas não há espaço para a atualização do *valor específico dos indivíduos* [grifo nosso], mas, pior ainda, o *antivalor* deve prevalecer sem cerimônia sobre o valor e afirmar sua dominação absoluta como a única relação de valor prático admissível, em direta subordinação aos imperativos materiais do sistema do capital. (Ibid., p. 415)

Note-se a sutileza do trato que Mézszáros dá aos conceitos de *valor específico dos indivíduos* e *antivalor*. Note-se ainda a forma como é desenvolvida a conceituação. O filósofo húngaro extrai seus conceitos a partir da confrontação entre a sociedade dominada pelo capital e a sociedade onde esta regra está ausente. Só neste caso faz sentido falar em “valor específico dos indivíduos”, mas aqui o valor é entendido não como categoria inerente ao ser do capital, e sim como categoria inerente ao ser do homem.

Esse “valor inerente”, relacionado com a “especificidade humana de todos os indivíduos por meio de sua atividade produtiva essencial”, fica bloqueado a partir da imposição do sistema de mediações específico que compõe o ser do capital sobre as mediações que compõem a atividade produtiva humana. É nesse caso que “não há espaço para a atualização do *valor específico dos indivíduos*”, pois nesse caso, o *antivalor* (isto é, a relação social negadora do valor específico do ser do homem, materializada em relações específicas constituintes do ser do capital, em especial os elementos *não-produtivos* imanentes ao processo de trabalho que este complexo comanda) deve prevalecer e “afirmar sua dominação absoluta como a única relação de valor prático admissível”, isto é, como valor referente ao ser do capital.

Com as luzes que se permite obter a partir da referida passagem retirada do capítulo 8, podemos entender que, e aqui retornamos às reflexões desenvolvidas no capítulo 14,

se tivermos em mente que o propósito humano inerente da produção supostamente deve ser a satisfação da necessidade humana, se evidencia que nas condições prevaletentes, ao contrário, a *utilidade* pode ser perfeitamente igualada à *antinecessidade* e neste sentido à afirmação prática negadora-de-necessidade do *antivalor*. (Ibid., p. 617)

Ou seja, comparando-se com uma sociedade emancipada, na qual a produção deve suprir a satisfação das necessidades humanas, verifica-se que o sistema do capital não só subordina essas necessidades aos seus objetivos reprodutivos, mas iguala a utilidade à *antinecessidade* (antinecessidades estas, repetimos, consideradas do ponto de vista da sociedade emancipada, de onde podem ser entendidas como não-necessidades, ou como necessidades supérfluas ou mesmo falsas), antinecessidades, por fim, ligadas à realização da “prática negadora-de-necessidade do *antivalor*”, isto é, do conjunto de relações sociais que negam o “valor específico dos indivíduos”, noutras palavras, a especificidade humana enquanto “ser auto-mediador da natureza”.

É desse ponto de vista que os vinte por cento de trabalhadores ligados às atividades listadas com pertencentes à padaria hipotética de Baran são, em sentido genuíno, *não produtivas*, ao passo que as demais, caso não fosse a existência e a preponderância da relação capitalista, poderiam ser supridoras de necessidades humanas genuínas, são *produtivas*.

Os componentes improditivos do sistema do capital são *parasitários* e, como tais, segundo o filósofo húngaro,

podem atuar sem controle, na ausência de todo e qualquer padrão objetivo para avaliar a contribuição ou não-contribuição de tais constituintes à produção da riqueza social. Ao contrário, eles próprios podem arbitrariamente determinar o curso da distribuição da riqueza em virtude de sua posição privilegiada na *estrutura de comando do capital*, como “capitães da indústria” ou como guardiães políticos do Estado burguês. Desse modo, para piorar, eles podem absurdamente elevar a si próprios ao excelso *status* de “criadores de riqueza” de modo a se

apropriar, de acordo com a grandiosidade desse *status*, de uma porção importante do produto social para o qual eles não contribuem com absolutamente nada. (Ibid., p. 617)

Mais adiante, Mészáros complementa essa explicação, dizendo que

extensões posteriores dos constituintes não produtivos, que geram antivalor no processo de trabalho capitalista, partilham as mesmas premissas e são construídas sobre os mesmíssimos fundamentos materiais. Elas pertencem àqueles “falsos custos e despesas inúteis de produção” que são, apesar de tudo, absolutamente vitais para a sobrevivência do sistema: uma determinação contraditória da qual ele não pode se livrar. (Ibid., p. 618)

Desenvolve-se, assim, a teorização de Mészáros acerca do trabalho improdutivo no sistema do capital: os “guardiães políticos do Estado burguês” e os “capitães da indústria”, que têm por tarefa precípua a *direção* do processo produtivo e reprodutivo do capital, se enquadram nessa categoria, de componentes parasitários do sistema. Mészáros usa uma passagem de *O Capital* a fim de tornar mais explícita a função desse tipo específico de parasita:

Em primeiro lugar, o *motivo que impulsiona* e o *objetivo* que determina o processo de produção capitalista é a maior autovalorização possível do capital, isto é, a maior produção possível de *mais-valia*, portanto a maior *exploração* possível da força de trabalho pelo capitalista. Com a massa dos trabalhadores ocupados cresce também sua resistência e, com isso, necessariamente a pressão do capital para superar essa resistência. A *direção* [grifo nosso] do capitalista não é só uma função específica surgida da natureza do processo social do trabalho e pertencente a ele, ela é ao mesmo tempo uma *função de exploração de um processo social de trabalho* [grifo nosso] e, portanto, condicionada pelo inevitável antagonismo entre o

explorador e a matéria-prima de sua exploração.  
(...)

Se portanto a direção capitalista é, pelo seu conteúdo, *dúplice*, ela é, quanto à sua forma *despótica*; isso ocorre em virtude da duplicidade do próprio processo de produção que dirige, o qual, por um lado, é processo social de trabalho para a elaboração de um *produto* e, por outro, processo de *valorização* de capital. Com o desenvolvimento da cooperação em maior escala, esse despotismo desenvolve formas peculiares. Como capitalista, de início, é libertado do trabalho manual, tão logo seu capital tenha atingido alguma grandeza mínima, com a qual a produção verdadeiramente capitalista apenas começa, assim ele transfere agora a função de *supervisão* direta contínua do trabalhador individual ou de grupos de trabalhadores a uma *espécie particular de assalariados*. Do mesmo modo que um exército precisa de oficiais superiores militares, uma massa de trabalhadores que coopera sob o comando do mesmo capital necessita de oficiais industriais superiores (dirigentes, *managers*), suboficiais (capatazes, *foremen*, *overlookers*, *contre-mâîtres*) os quais, durante o processo de trabalho *comandam* em nome do capitalista. O trabalho da superintendência se cristaliza em sua função exclusiva. Comparando o modo de produção de camponeses independentes ou de artífices autônomos com a economia das plantações, baseada na escravatura, o economista político considera este trabalho de superintendência um dos *faux frais* [custos falsos ou gastos inúteis] de produção. Ao considerar o modo de produção capitalista, ele identifica em contraposição à função de direção, na medida em que deriva da natureza do processo de trabalho coletivo, com a mesma função em que é condicionada pelo caráter capitalista e, por isso, *antagônico*, desse processo. O capitalista não é capitalista porque ele é dirigente industrial, ele torna-se comandante industrial porque é *capitalista*. O comando supremo na indústria torna-se *atributo do capital*, como no tempo feudal o comando supremo na



guerra e do tribunal era atributo da propriedade fundiária. (Marx, apud Mészáros, *ibid.*, p. 617-8)

Note-se, então, que os constituintes *não produtivos* do processo de trabalho capitalista, que Mészáros define na sua teorização sobre o capital, se compõem dos elementos que têm a tarefa diretora do processo, em funções estabelecidas pela própria *exploração do trabalho*, que requerem a presença do capitalista. Daí Mészáros afirmar, com base em Marx, que “o capitalista não é capitalista porque é dirigente industrial, mas se torna comandante industrial porque é capitalista”.

É nesse sentido que, segundo o filósofo húngaro, “o conflito entre trabalho produtivo e não-produtivo já aparece num estágio muito primitivo do desenvolvimento capitalista, mesmo que não possa assumir na época de seu surgimento as formas *extravagantes* hoje familiares” (*Ibid.*, p 617). Além disso, de acordo com a argumentação estabelecida em *Para além do capital*, em dado momento histórico do desenvolvimento do sistema, “as mudanças quantitativas na extensão da dimensão não-produtiva se convertem em um redimensionamento *qualitativo* de toda a estrutura” (*Ibid.*, p. 618). O resultado disso é que o funcionamento dos constituintes produtivos do trabalho se torna “cada vez mais dependente da manutenção e do crescimento posterior dos setores *parasitários* – dos quais um número crescente de pessoas depende para seu sustento, enquanto outros dependem destes na qualidade de consumidores de seus produtos” (*ibid.*, p. 618).

Após as considerações concernentes ao trabalho produtivo e improdutivo, Mészáros passa a dissertar sobre outro dos elementos determinantes da sua concepção de capital: a determinação vertical do processo de trabalho. É uma exigência da reprodução ampliada do capital que as jornadas de trabalho ganhem uma determinada estruturação tanto horizontal como vertical, mas onde a última dimensão seja o momento predominante. A flexibilidade *horizontal* da organização e da divisão do trabalho, segundo o filósofo húngaro, está relacionada com a jornada de trabalho do processo de trabalho capitalista organizada de forma homogeneizada e com a possibilidade de se organizar essas jornadas de trabalho de modo que possam ser “arranjadas e supervisionadas *lado a lado* – por assim dizer, ‘sob o mesmo teto’, ainda que esparramadas por muitos países – num padrão funcionalmente adequado e dinamicamente modificável” (*Ibid.*, p. 622).

Mas a estruturação *vertical* é mais importante – o “*übergreifendes Moment*”, dirá Mészáros (*Ibid.*, p. 623) - no que toca à

exigência de assegurar o domínio e a reprodução do sistema do capital em nível mundial. Aqui, diz Mészáros, “é precisamente a capacidade do capital de ordenar a multiplicidade das jornadas de trabalho também em um padrão *vertical/hierárquico* que constitui a *garantia* da aplicabilidade segura e da completa difusão do próprio princípio organizacional horizontal, junto com as [suas] potencialidades produtivas” (Ibid., p. 622).

Note-se, aqui, um ponto essencial da teorização do filósofo húngaro: a conceituação da necessária estruturação hierárquica da divisão do trabalho de acordo com as necessidades de reprodução do sistema do capital é uma determinação que, do ponto de vista da compreensão concreta desse complexo, é tão importante quanto as *teorias da exploração do trabalho e da mais-valia*. Acreditamos que este é um momento privilegiado da teorização do filósofo húngaro em que se permite compreender a síntese que este realiza entre a sua conceituação original do capital com as teorizações de Marx. Nas palavras do autor de *Para além do capital*:

É esta dimensão vertical que corresponde diretamente à *estrutura de comando do capital*, sem paralelo na história, cuja função é salvaguardar os interesses vitais do sistema dominante. O que quer dizer: os interesses em assegurar a expansão contínua da mais-valia com base na máxima exploração praticável da totalidade do trabalho (embora, claro, em conjunção com as *taxas diferenciais* de exploração em diferentes países e indústrias através dos tempos, conforme se tornem possíveis pelas relações de força prevaletentes na estrutura global do capital). Tais interesses devem ser assegurados graças ao funcionamento adequado da estrutura de comando do capital, qualquer que seja o escopo e a complexidade da organização horizontal (a fragmentação/divisão e a simultânea reunificação funcional) do total das jornadas de trabalho capitalisticamente *utilizáveis*. (Ibid., p. 623)

Dessa forma, o fator estruturante horizontal pode se expandir, em qualquer momento, mas somente até o ponto em que se possa controlá-lo a partir da determinação de controle vertical do capital. Para

Mészáros, a dimensão vertical constitui sempre “o momento *fundamental* na relação entre as duas dimensões, mesmo durante o longo período histórico da ascendência do capital, quando uma reciprocidade dialética entre os princípios estruturantes verticais e horizontais é bastante evidente” (Ibid., p. 623). É digno de nota, nesse contexto, que, com o fim da fase histórica de ascendência do capital, o *momento fundamental* se converte em “uma *determinação direta unilateral* que, em última análise, é desagregadora do intercâmbio entre as duas dimensões” (Ibid., p. 624), que acaba por marcar os *limites estruturais* do sistema do capital enquanto modo de controle sociometabólico.

A determinação do capital discutida a seguir por Mészáros é a referente à *homogeneização de todas as relações produtivas e distributivas* inerentes a esse sistema. Aqui, mais uma vez a teorização sobre o valor aparece fundida com as reflexões originais de Mészáros acerca do capital.

A homegeneização de todas as relações produtivas e distributivas, preconizada como “condição *absoluta* da ordem sociometabólica controlada pelo capital” (Ibid., idem) depende de uma *dupla ruptura*, na visão do filósofo. Primeiro, a que se verifica entre os produtores e o material e instrumentos de sua prática produtiva; e, segundo, a ruptura entre valor de uso e necessidade, vinculada à generalização da mercadoria, fruto da emergência da primeira ruptura.

Nesse momento, Mészáros introduz um ponto muito importante na sua teorização, já anunciado em capítulos anteriores, mas que agora se torna mais explícito: a determinação do capital como modo de controle hierarquicamente estruturado, constituído por um sistema específico de mediações, que tem na *exploração do trabalho excedente* a sua determinação mais profunda. A *mais-valia* é a forma que adquire esse trabalho excedente quando explorado dentro das condições específicas do *capitalismo*. Leiamos a formulação do filósofo húngaro a esse respeito:

Além disso [isto é, das duas rupturas acima mencionadas], é uma determinação estruturante vital do sistema que o capital não possa se renovar sem apropriação do *trabalho excedente* da sociedade (isto é, sob o capitalismo, a *mais-valia* produzida pelo *trabalho vivo* mercantilizado com o qual o capital deve trocar a massa de mercadorias disponível, de modo a realizá-lo como valor e começar de novo, em escala

ampliada, o ciclo capitalista de produção e reprodução). (ibid., idem)

O “trabalho vivo mercantilizado”, nas condições do capitalismo, é o trabalho vivo como força de trabalho. Essa força de trabalho, vendida pelo trabalhador ao capitalista em troca de um salário, é que se “realiza como *valor*”, no intuito de que o processo recomece infinitamente, em escala ampliada, de modo a perpetuar o ciclo capitalista de produção e reprodução<sup>183</sup>.

Mais à frente, Mészáros segue sua teorização sobre as condições do capital no capitalismo afirmando que

os fragmentos das mercadorias que os trabalhadores individuais produzem estão tanto além do controle deles (como resultado da alienação dos meios e materiais da produção) como, e ao mesmo tempo, são para eles inúteis, devido à sua forma fragmentária, mesmo se comparados às necessidades elementares dos trabalhadores isolados. Além disso, mesmo a singular e única posse real dos trabalhadores – sua força de trabalho – não pode se constituir em valor de uso para eles, mas apenas para o capital que a coloca em movimento. É assim que a dupla ruptura entre necessidade e produção se converte em uma unidade operacional escravizadora de trabalho imensamente poderosa, que afirma a si própria pelas injunções e determinações interconexas do processo de trabalho, por um lado, e pela relação de troca, por outro. Desse modo, o sistema do capital é capaz de operar – com grande dinamismo e eficácia ao longo da fase histórica de sua ascendência – graças à separação do trabalho vivo de suas condições objetivas de exercício, complementada pela subjugação de necessidade e valor de uso às determinações reificantes do valor de troca. (Ibid., p. 625)

---

<sup>183</sup> A teorização de Mészáros sobre o trabalho produtivo é mais complexa do que o que aqui expomos. Remetemos o leitor interessado em mais informações ao capítulo 14 de *Para além do capital*.

Note-se que Mészáros aqui usa a categoria de *força de trabalho*, mercadoria que não pode ter valor de uso para os trabalhadores, e que por isso deve ser vendida ao capitalista por um salário determinado, e fala dos “fragmentos das mercadorias que os trabalhadores individuais produzem”<sup>184</sup>, o que permite inferir que Mészáros não está descartando a teorização sobre o *trabalho abstrato* e o *valor* desenvolvida por Marx em *O Capital*, mas adaptando-a dentro de uma teorização mais ampla sobre o capital, original, de sua própria lavra, e que nos capítulos posteriores de seu grande livro se tornará ainda mais explícita, quando o filósofo falar das “formas mutantes do capital” vigentes nas sociedades de “socialismo realmente existente”, que ele designará como *pós-capitalistas*, ou *pós-revolucionárias*<sup>185</sup>.

---

<sup>184</sup> A referida *homogeneização* “orientada para a quantidade e o valor de troca” (ibid., p. 629), concernente aos constituintes do sistema do capital, mencionada anteriormente tem a ver, justamente, com o processo levado a cabo pelo qual é dividido “o trabalho em seus menores elementos capitalisticamente utilizáveis e universalmente comensuráveis – pelo qual o trabalho vivo pode ser alocado para tarefas produtivas e controlado com sucesso segundo necessidades ditadas pela produção e pela troca de mercadorias. Esta homogeneização de fato equivale tanto à *fragmentação* extrema como à completa *degradação* do trabalho e seu portador, o trabalhador. [...] Tal como a mercadoria, também a contribuição fragmentária do trabalhador assalariado é *comensurável* e *equalizável*, numa razão precisamente determinável, com as mercadorias oferecidas pelo capitalista no mercado. Como resultado, o trabalho mercantilizado e homogeneizado satisfaz a importantíssima condição de integrar (de um modo e em uma extensão que viabilize tal integração nos confins do sistema do capital) o momento *estranho* da *troca* com as exigências reprodutivas vitais do processo de *produção*. Assim, apresentando o mais extremo de todos os paradoxos, é o próprio trabalho mercantilizado que auxilia a suspensão da contradição entre produção e troca, que ajuda a assegurar a necessária *continuidade da produção* – ao participar da *unidade peculiar* dos dois momentos objetivamente contraditórios e se submeter a ela. Esse modo de reprodução societária pode prosseguir sem distúrbios até que a crise da *acumulação malograda* e a *superprodução* rompam periodicamente todo o conjunto de relações e determinem a sua reconstituição sintonizada com as novas circunstâncias” (Ibid., p. 627). Ressalte-se, aqui, a referência de Mészáros às crises cíclicas e periódicas de superprodução de capital, referência essa que, a nosso ver, respalda a ideia de que Mészáros está procedendo no sentido de integrar a teoria exposta em *O Capital* a uma teoria mais ampla sobre o sistema do capital. Voltaremos a esse tema mais à frente, quando tratarmos dos capítulos 15 e 16 de *Para além do capital*.

<sup>185</sup> Acreditamos que o comentário de Ricardo Antunes sobre este ponto

A passagem seguinte desenvolvida por Mészáros parece respaldar essa inferência, quando assinala que:

O propósito global e a força motivadora do sistema capitalista não pode conceber a produção de valores de uso orientada-para-a-necessidade, mas apenas a bem-sucedida *valorização/realização* e a conseqüente *expansão* da massa de riqueza material acumulada. Na estrutura de tais determinações motivacionais que a tudo absorvem, a situação estrutural do valor de uso é de fato extremamente precária. Não apenas todos os valores de uso correspondentes às necessidades humanas devem constituir um momento estritamente *subordinado* na estratégia capitalista de valorização; eles também podem sofrer intervenções grotescas e, de fato, ser relegados a uma posição de importância secundária no processo de reprodução global – desde que sejam substituídos por variedades de desperdício institucionalizado – quando o aprofundamento da crise estrutural do capital demandar tais soluções. (Ibid., idem)

O último ponto que deve ser destacado no capítulo que estamos analisando diz respeito à *interdependência e ocírculo vicioso entre o macrocosmo do capital e suas células constitutivas*. Essa

---

específico da teoria do filósofo húngaro é preciso quando diz que “para Mészáros [...] o sistema do capital [...] antecede ao *capitalismo* e tem vigência também nas sociedades pós-capitalistas. O capitalismo é *uma* das formas possíveis da realização do capital, uma de suas *variantes históricas* [...]. Assim como existia *capital* antes da generalização do capitalismo (de que são exemplos o capital mercantil, o capital usurário etc.), as formas recentes de metabolismo sócio-metabólico permitem constatar a continuidade do capital mesmo *após* o capitalismo, através daquilo que Mészáros denomina como ‘sistema de capital pós-capitalista’, de que foram exemplo a URSS e demais países do Leste Europeu. Estes países *pós-capitalistas* não conseguiram romper com o sistema de metabolismo social do capital e a identificação conceitual entre capital e capitalismo fez com que, segundo o autor, *todas* as experiências revolucionárias vivenciadas neste século se mostrassem incapacitadas para superar o *sistema de metabolismo social do capital*” (2009, p. 46). Voltaremos a tratar desse tema quando analisarmos o capítulo 17 de *Para além do capital*.

interdependência é o outro lado do processo de homogeneização da relação de valor capitalista que, segundo Mészáros, “se impõe praticamente como uma malha selvagem de determinações intimamente entrelaçadas” (Ibid., 630). Os elementos constituintes dessa “malha selvagem” – os “microcosmos” constituindo-se como “o modo pelo qual as jornadas de trabalho singulares são organizadas dentro das empresas produtivas particulares” e os “macrocosmos” como as determinações “auto-regulantes e [os] limites estruturais auto-renovantes do capital em sua inteireza” (Ibid., idem) - reforçam-se mutuamente e garantem a sustentação da totalidade que compõe o sistema de reprodução sociometabólica do capital.

Esse conjunto de elementos, diz Mészáros, só pode ser superado pela implementação prática das mediações socialistas orientadas pelo objetivo, não de reformas, e sim da “reconstituição radical da relação entre produtividade e uso em todos os seus aspectos, ativando a expansão criativa das necessidades e potencialidades humanas contra a sua atual subordinação aos imperativos reificantes do sistema reprodutivo estabelecido” (Ibid., p. 631).

### **7.7 Aprofundando a análise da crise estrutural e da nova fase do imperialismo**

Os capítulos 15 e 16 de *Para além do capital*, intitulados, respectivamente, *A taxa de utilização decrescente no capitalismo* e *A taxa de utilização decrescente e o Estado capitalista: administração da crise e auto-reprodução destrutiva do capital*, tratam, justamente, da *crise estrutural do sistema do capital*. Ambos os capítulos retomam, de uma forma expandida, a argumentação desenvolvida em *Produção destrutiva e Estado capitalista*, de 1989, que tratamos anteriormente. Por essa razão, não precisamos retomar aqui os detalhes da argumentação de Mészáros. Basta-nos, por agora, recuperar os elementos centrais de sua teorização.

Antes disso, é útil lembramos o que Mészáros afirma no capítulo 12, *O projeto inacabado de Marx*, ao comentar sobre a relação entre avanço produtivo do capital e destrutividade. Aí, o filósofo desenvolve a ideia de que

um conceito que requer uma reavaliação fundamental é o de “avanço produtivo” do capital, pois numa época em que a vertiginosa produtividade do capital o capacita a engolir a

totalidade dos recursos humanos e materiais do nosso planeta, e vomitá-los de volta na forma de maquinaria e “produtos de consumo de massa” cronicamente subutilizados – e muito pior: imensa acumulação de armamentos voltados à potencial destruição da civilização por centenas de vezes -, em uma situação como esta a própria *produtividade* se transforma num conceito enormemente *problemático*, já que parece ser inseparável de uma fatal *destrutividade*. (Ibid., p. 527)

Mészáros está estabelecendo aqui uma relação entre *produtividade* e *destrutividade* dentro do conjunto de relações sociais que conforma o ser do capital. De acordo com o filósofo húngaro, essa relação já era conhecida de Marx e Engels, quando em *A Ideologia Alemã* escreveram:

No desenvolvimento das forças produtivas surge uma etapa em que se criam estas forças e os meios de inter-relacionamento, sob os quais as relações existentes apenas prejudicam e já não são forças produtivas, mas *destrutivas*. ... No sistema da propriedade privada, essas forças produtivas se desenvolvem de forma apenas unilateral e, em sua maioria, tornam-se forças destrutivas. Deste modo, as coisas chegam a tal situação que as pessoas são obrigadas a apropriar-se da totalidade das forças produtivas existentes, não somente para realizar sua própria atividade mas também *para simplesmente salvar a própria existência*. (Marx e Engels apud Mészáros, *ibid.*, p. 58)

No entanto, afirma Mészáros, quando Marx e Engels escreveram tais palavras, as *forças destrutivas* da forma social vigente estavam longe de seu pleno desenvolvimento. No contexto da atual crise estrutural do sistema do capital, em contrapartida, elas se realizam por completo e seus efeitos se tornam amplamente visíveis, como o filósofo procura mostrar especialmente nos capítulos 15 e 16 de *Para além do capital*.

É no presente contexto histórico que “a *produtividade* se transforma num conceito *problemático*” na medida em que ela está subordinada à inerente *destrutividade* exigida pelo capital para seu



processo de produção e reprodução sociometabólica. Daí que, nas palavras do filósofo húngaro, “o assustador crescimento exponencial da destrutividade [...] representa a necessidade mais íntima da ‘produtividade’ do capital nos dias atuais”, pois, “do modo como as coisas estão hoje, o capital seria ameaçado de um colapso total se suas válvulas de escape produtivas-destrutivas fossem repentinamente bloqueadas” (Ibid., p. 527).

Mészáros tem em mente, aqui, como mostramos anteriormente, a relação dialética estabelecida por Marx nos *Grundrisse* entre produção e consumo. Ambos os elementos do circuito de produção e reprodução social da vida se condicionam mutuamente, embora a *produção* seja o *momento predominante* de todo o processo, isto é, onde a dinâmica toda se reinicia ininterruptamente.

A teorização a respeito da *taxa de uso decrescente* é calcada sobre esse pressuposto, isto é, o de que o desenvolvimento das forças produtivas, sob a ordem do capital, cria um tipo de uso adaptado às suas necessidades em cada contexto histórico determinado. Com o cumprimento do processo em que o capital se torna a relação social de produção dominante por sobre o globo, a nova forma de uso engendrada pelo sistema adquire contornos extremamente problemáticos, na medida em que precisa se combinar com a inerente tendência à superprodução que insufla o movimento do capital.

Essas determinações se expressam de várias maneiras. Uma delas reside no fato de que os bens anteriormente tomados como relativamente duráveis têm a sua durabilidade cada vez mais encurtada, a fim de retroalimentar o processo de produção de mercadorias e de capital. Esse quadro se agrava quando o *complexo militar-industrial* se torna um elemento cada vez mais requisitado pelo capital para a realização de seu movimento sociorreprodutivo, tornando-se o centro em redor do qual se organiza a atividade produtiva humana.

O complexo militar-industrial se afirma, em determinado momento histórico, com o objetivo de resolver uma necessidade íntima do capital, qual seja, a de erigir um novo tipo de “equilíbrio” entre produção e uso. É o complexo militar-industrial que, na visão de Mészáros, será o responsável maior pela execução da destrutividade requerida e engendrada pelo capital, na qual *superprodução* e *subutilização* (no sentido destrutivo, dissipador) se combinam dialeticamente. Ou seja, o impulso para a “superprodução crônica”, que acompanha o desenvolvimento do capital, precisa ser acompanhado pela sub-utilização no sentido da *destrutividade*. Isso vai resultar em

superprodução e superconsumo, mas na forma de *superprodução e superconsumo dissipadores*. Tal fenômeno é verificado nas três dimensões da produção e do consumo capitalistas: bens de consumo e serviços; instalações e maquinarias; e força de trabalho.

Em relação a essas três dimensões, a destrutividade age de forma diversificada: como obsolescência planejada, como sucateamento de instalações e maquinarias, como desemprego crônico da força de trabalho, etc. No entanto, a “estratégia de realização” mais radical empregada pelo sistema – justamente, o *complexo militar-industrial* - é algo que foge ao que Mészáros chama de “demandas flutuantes do mercado” e também às “restrições do valor-de-uso enquanto atado à necessidade humana e ao consumo real”. Ou seja, a demanda precisa ser algo muito mais determinado e o uso deve estar descolado de qualquer necessidade que se possa considerar como genuinamente humana.

São essas exigências que estão na raiz da passagem da *produção orientada para o consumo* para a mais problemática *produção orientada para a destruição*. Eis o significado da crise estrutural atual<sup>186</sup> e sua dinâmica fundada no que o filósofo húngaro chama de “crescimento cancerígeno”, “produção dissipadora”, etc., e que adota uma forma radical de desperdício destruindo diretamente uma exorbitante quantidade de riqueza e de recursos materiais e humanos. Assim, diz Mészáros, consumo e destruição se tornam equivalentes funcionais, articuladas como o “consumo normal” da época atual.

O complexo militar-industrial, diferentemente da *produção militarista* teorizada por Rosa Luxemburgo, tem uma relação mais ricamente determinada com o *Estado do capital*. Ambas as instituições se articulam organicamente em função do objetivo supremo de combinar a máxima expansão possível do capital com a taxa de uso decrescente mínima. Nesse contexto, os EUA são o lugar onde essa articulação atingiu seu desenvolvimento supremo e onde, portanto, o complexo militar-industrial exerce posição suprema. Em razão de sua economia ser aquela que domina todo o resto do sistema mundial, essa vinculação complexa entre Estado e as ações concernentes ao complexo militar-industrial repercutem, econômica e politicamente, sobre o mundo todo.

---

<sup>186</sup> Acreditamos que Mészáros está analisando as transformações do sistema do capital que vieram a desembocar na atual crise estrutural do mesmo modo como Lenin analisou as transformações históricas que resultaram na formação do capital financeiro e monopolista e no chamado *imperialismo como fase superior do capitalismo*.

Mészáros explica que o Estado, entre outras funções, *legítima* as práticas do complexo militar-industrial. Nesse contexto, a própria “nação” se torna produtora/compradora/consumidora, política e ideologicamente legitimada pelo Estado, das atividades constituintes da dinâmica do complexo militar-industrial. Em razão disso, esclarece o filósofo, o Estado do capital se torna interventor em todos os planos da vida social.

Como se pode verificar pelos estudos de Rosa Luxemburgo, os elementos que viriam a constituir o complexo militar-industrial já eram visíveis, em sua íntima relação com a reprodução do capital, nos primeiros anos do século XX, ou até mesmo antes. No entanto foi no contexto pós-Segunda Guerra Mundial, que esse complexo de elementos adquiriu uma determinação essencial. Antes, a destruição perpetrada por ele se dava segundo exigências excepcionais e emergenciais referentes às crises periódicas. Depois disso, a ação do complexo militar-industrial se generalizou e passou a ser tomado como “modelo de normalidade para a vida cotidiana” do sociometabolismo sob a direção do sistema do capital.

Desse modo, diz Mészáros, o capital desloca a sua contradição principal, a superprodução de capital articulada à queda tendencial da taxa de lucro, mediante a ação combinada do complexo militar-industrial e do Estado – esta se torna agora a sua *linha de menor resistência*, ao contrário do que era a do contexto histórico anterior, quando das ações excepcionais do militarismo. Chega-se, desse modo, a uma situação em que se consegue, de certo modo, “administrar” as crises cíclicas, mediante a auto-reprodução destrutiva do capital. Crises cíclicas – as crises de superprodução do capital – se combinam com a crise estrutural, a época histórica da vigência da *produção destrutiva* do capital, efetivada mediante a combinação das ações do complexo militar-industrial e do Estado do capital, que tem nos Estados Unidos da América o seu lócus central.

As crises cíclicas e periódicas, portanto, não são eliminadas, mas administradas, de modo a se estenderem no tempo e no espaço, de modo a ocorrer *precipitações frequentes e de intensidade crescente* em todo lugar.

\*

Antes de darmos sequência ao estudo de *Para além do capital* e sua análise das *formas mutantes de controle do capital*, devemos fazer

um pequeno parêntese a fim de contemplarmos um ponto importante da teorização de Mészáros que se estabelece como um desdobramento da sua teoria da crise estrutural do capital: trata-se do tema da nova fase do *imperialismo*, que já aparece antes mesmo do grande livro de 1995, mas que ganha uma exposição mais sistemática em *O século XXI: socialismo ou barbárie?*, de 2003<sup>187</sup>.

Aí o filósofo afirma precisamente o seguinte:

A terceira fase, potencialmente a mais mortal, do imperialismo hegemônico global, que corresponde à profunda crise estrutural do sistema do capital no plano militar e político, não nos deixa espaço para tranquilidade ou certeza. Pelo contrário, lança uma nuvem escura sobre o futuro, caso os desafios históricos postos diante do movimento socialista não sejam enfrentados com sucesso enquanto ainda há tempo. Por isso, o século à nossa frente deverá ser o século do [dilema] “socialismo ou barbárie”. (2007, p. 132)

Portanto, Mészáros indica claramente que à etapa histórica da crise estrutural do capital corresponde uma *nova fase* do imperialismo mundial, que o filósofo se propõe a decifrar no referido ensaio de 2003.

Mészáros retoma, aqui, um tema já mencionado em *Para além do capital*, o da *taxa diferencial de exploração* existente na relação de dominação do capital mundial em sua diferenciação entre centro e periferia. No livro de 1995, esse conceito é relacionado com os conceitos de *taxa diferencial de lucro* e de *superlucro*. Devido ao desenvolvimento do capital, diz o filósofo húngaro, a *taxa diferencial de exploração* tenderia à *equalização* no contexto global<sup>188</sup>. Essa taxa tem a

---

<sup>187</sup> Para a exposição do conceito de imperialismo em Mészáros, utilizaremos a versão do referido livro aparecida como capítulo constituinte do livro *O desafio e fardo do tempo histórico*, de 2007.

<sup>188</sup> Nas palavras do filósofo húngaro, “dadas as características fundamentais definidoras do atual modo de reprodução sociometabólica, com seu imprescindível impulso expansionista, a tendência à *equalização da taxa diferencial de exploração* deverá afetar todos os ramos da indústria em todos os países, inclusive os que estão no topo da hierarquia internacional do capital. A dominação neocolonial da maior parte do mundo por um punhado de países pode adiar o desenvolvimento completo dessa tendência objetiva do sistema nos países privilegiados (e mesmo assim de forma desigual), mas não pode

ver, certamente, com a dominação do capital monopolista e a exportação de capitais para as regiões ditas “periféricas” do sistema global. Em seu ensaio de 2003, Mészáros a explica com uma citação do historiador filipino Renato Constantino, segundo o qual

a Ford Filipinas Inc., fundada em 1967, é hoje (quatro anos depois) a 37ª entre as mil maiores empresas das Filipinas. Em 1971 ela anunciou um retorno sobre o patrimônio líquido de 121,32%, ao passo que a taxa de retorno global da empresa em 133 países foi apenas de 11,8%. Além de todos os incentivos extraídos do governo, os altos lucros da Ford se devem principalmente aos baixos salários. Enquanto nos Estados Unidos a remuneração da mão-de-obra qualificada era de 7,50 dólares por hora (em 1971), a remuneração por trabalho equivalente nas Filipinas era de apenas 0,30 dólar. (Constantino, apud Mészáros, 2007, p. 92)

Mészáros complementa essa citação afirmando que

os relativos privilégios desfrutados no passado pelas classes trabalhadoras nos países capitalistas avançados começaram a se erodir nas três últimas décadas, como resultado do estreitamento das margens do capital e da globalização transnacional em andamento. Essa *equalização por baixo da taxa diferencial de exploração* é uma tendência muito significativa de desenvolvimento no nosso tempo e deverá se afirmar com severidade nas décadas vindouras<sup>189</sup>. (Ibid., p. 92)

---

amortecer indefinidamente, e muito menos anular completamente, o seu impacto” (2002, p. 340).

<sup>189</sup> Mészáros, baseando-se claramente nos raciocínios de Constantino, não desenvolve exaustivamente o tema, nem em *Para além do capital*, nem em *Século XXI: socialismo ou barbárie?*. No entanto, levando-se em consideração o que mostramos anteriormente, isto é, sua afirmação de que as crises cíclicas ocorrem no interior da crise estrutural, parece ficar claro que um entendimento mais concreto da tendência à equalização por baixo da taxa diferencial de exploração deveria se dar concomitantemente ao entendimento desse conceito com o de *queda tendencial da taxa de lucro*, estudado por Marx. Um estudo abrangente dessa parte específica da obra de Mészáros é algo que ainda está

Devemos nos deter aqui no fato de que tal explicação denota a incorporação do conceito de *exportação de capitais*, tal como definido por Lenin em sua teorização do imperialismo tal como ocorrera no final do século XIX. Mészáros parece absorver essa teorização, incorporando-a à sua compreensão sobre o fim da fase ascendente do capital e da emergência da crise estrutural, período histórico no qual o imperialismo (mesmo com suas características de monopólio, capital financeiro, exportação de capital, etc.) adquire uma nova forma.

No contexto atual, segundo Mészáros, fica evidente o fato de “o capital ter-se mostrado incapaz de completar seu próprio sistema na forma de *capitalismo global* [grifo nosso], ou seja, como a regulamentação absolutamente econômica da extração do *sobretabalho* como *mais-valia*” (Ibid., idem). Para o filósofo húngaro, portanto, a crise estrutural seria uma decorrência dessa incapacidade de o sistema se estabelecer pelo mundo como complexo de exploração de sobretabalho por via econômica, o que exigira uma contrapartida na forma de exploração de sobretabalho por via *política*. Nesse contexto, o “mecanismo de mercado” seria acompanhado por uma cada vez mais forte atuação do Estado, resultando numa combinação de exploração econômica e política do trabalho excedente a fim de manter os processos de produção e reprodução do capital. Esta é a essência do processo de “hibridização” que caracterizaria o sistema do capital hoje, segundo Mészáros.

Em vez de se completar como sistema capitalista global propriamente, o capital, a não ser nos países onde predominou seu modo de controle econômico da apropriação do sobretabalho, também conseguiu criar *enclaves capitalistas*, com uma relativamente vasta *hinterlândia não-capitalista*. Sob esse aspecto, a Índia é um exemplo óbvio, e a China, pelo contrário, um exemplo muito mais complicado pois lá o Estado não pode ser qualificado como capitalista (entretanto, o país tem importantes enclaves capitalistas, ligados a uma *hinterlândia não-capitalista* com mais de um bilhão de pessoas). (Ibid., idem)

Essa hibridização<sup>190</sup>, segundo o filósofo húngaro, não se verificaria apenas na periferia do complexo global do capital, mas também nos seus países mais avançados. Aí, diz Mészáros,

sua principal dimensão é o sempre crescente envolvimento direto e indireto do Estado em salvaguardar a continuidade do modo de reprodução do metabolismo social do capital. Apesar de todos os protestos em contrário, combinados com fantasias neoliberais relativas ao “recoo das fronteiras do Estado”, o sistema do capital não sobreviveria uma única semana sem o forte apoio que recebe do Estado. [...] O capital, na fase atual de desenvolvimento histórico, tornou-se completamente dependente da oferta sempre crescente de “ajuda externa”. Contudo, também sob esse aspecto, estamos nos aproximando de um limite sistêmico, pois somos obrigados a enfrentar a *insuficiência crônica de ajuda externa* referente àquilo que o Estado tem condições de oferecer. Na verdade, a crise estrutural do capital é inseparável da insuficiência crônica dessa “ajuda externa”, sob condições em que os defeitos e as falhas desse sistema antagonístico de reprodução social exigem uma oferta ilimitada dela. (Ibid., p. 92-3)

Dessa forma, o capital, tendo necessidade ilimitada dessa “ajuda externa”, mas sem ter como satisfazê-la, vê suas contradições explodirem naquilo que Mészáros chama de “a fase potencialmente fatal do imperialismo”, na qual impera a dinâmica da *produção destrutiva* que define o contexto da crise estrutural atual<sup>191</sup>. Essa produção

---

<sup>190</sup> Tema bastante importante da reflexão de Mészáros, corretamente destacado por Valério Arcary (2009).

<sup>191</sup> Segundo Mészáros, “não é exagero afirmar – tendo em vista também o antes inimaginável poder destrutivo dos armamentos acumulados ao longo da segunda metade do século XX – que entramos na *fase mais perigosa do imperialismo em toda a história*; pois o que está em jogo hoje não é o controle de uma região particular do planeta, não importando o seu tamanho, nem a sua condição desfavorável, por continuar tolerando as ações independentes de alguns adversários, mas o controle de sua *totalidade* por uma superpotência econômica e militar hegemônica, com todos os meios – incluindo os

destrutiva tem no complexo militar-industrial e no Estado nacional dos Estados Unidos da América – e, é evidente, nos organismos internacionais que esse Estado controla, como a OTAN, por exemplo – sua alavanca essencial. A nova fase do imperialismo, segundo Mészáros, tem a ver diretamente com isso.

De acordo com o filósofo húngaro, esta seria, pois, a *terceira fase* do imperialismo, qualitativamente diferente das anteriores, sendo a primeira concernente aos impérios coloniais formados a partir do século XV – “criado pela expansão de alguns países europeus em algumas partes facilmente penetráveis do mundo” (Ibid., p. 114), e a segunda, referente ao capital monopolista e financeiro, tal como estudado por Lenin em seu clássico opúsculo, “que envolvia um pequeno número de contendores e alguns pequenos sobreviventes do passado, agarrados ao resto da antiga riqueza que chegou ao fim logo após o término da Segunda Guerra Mundial” (Ibid., idem). Mészáros sintetiza as diferenças entre a atual e a anterior fases do imperialismo da seguinte maneira:

Ao longo dos acontecimentos do século XX, chegamos ao ponto em que a existência lado a lado – bem como a coexistência competitiva – das potências imperialistas já não pôde mais ser tolerada, apesar de tudo o que se diz a respeito do “mundo policêntrico”. Como bem observou Baran, já em 1957, “os orgulhosos donos de impérios coloniais foram reduzidos à condição de ‘sócios minoritários’ do imperialismo norte-americano”. [...] Dada a inexorabilidade da lógica do capital, era apenas uma questão de tempo até que o dinamismo do sistema atingisse, também no nível das relações entre Estados, o estágio em que uma única potência hegemônica submetesse todas as menos poderosas, independente do tamanho, e afirmasse seu direito exclusivo – em última análise insustentável e extremamente perigoso para o conjunto da humanidade – de ser o Estado

---

extremamente autoritários e violentos meios militares – à sua disposição. É essa a racionalidade última exigida pelo capital globalmente desenvolvido, na tentativa vã de assumir o controle de seus antagonismos inconciliáveis” (Ibid., p. 104).



do sistema do capital por excelência. (Ibid., p. 100)

Além da já mencionada articulação entre complexo militar-industrial e o Estado norte-americano – enquanto única superpotência econômica, política e militar do mundo - como elemento característico da nova fase do imperialismo, Mészáros lista outros fatos determinantes que também integram esse conceito: “os regulamentos sobre transferência de tecnologia”, “as leis protecionistas norte-americanas, os controles extraterritoriais coordenados pelo Pentágono e protegidos pelo Congresso”, “a vantagem industrial do segredo militar”, a maneira como o Estado norte-americano administra a sua dívida, o “imperialismo do dólar” como “moeda mundial privilegiada”, o domínio dos EUA sobre os órgãos internacionais de intercâmbio econômico, a “intervenção prepotente de agências governamentais dos Estados Unidos no campo da alta tecnologia, tanto militar como civil”, a produção de alimentos geneticamente modificados por gigantes transnacionais norte-americanos, a imposição dos “direitos de propriedade intelectual” por parte dos EUA ao mundo, o imperialismo cultural – e também o “imperialismo do negócio cultural”, e, finalmente, os domínios dos recursos energéticos e de matérias primas do mundo.

Esta terceira fase do imperialismo é denominada por Mészáros de *imperialismo global hegemônico*, na qual

os Estados Unidos são a força dominante, prenunciado pela versão de Roosevelt da “Política de Porta Aberta”, com sua fingida igualdade democrática, que se tornou bem pronunciada com a eclosão da crise estrutural do sistema do capital – apesar de ter se consolidado pouco depois do fim da Segunda Guerra Mundial – que trouxe o imperativo de constituir uma estrutura de comando abrangente do capital sob um “governo global” presidido pelo país globalmente dominante. (Ibid., idem).

A alternativa para a superação do imperialismo hoje existente, como fica demonstrado pelo título do livro - as célebres palavras desafiadoras de Rosa Luxemburgo: *socialismo ou barbárie* – é dada pela remoção completa do sistema de mediações de segunda ordem composta pelo capital e a sua substituição por outro, sob a

responsabilidade gestora dos “produtores livremente associados”, efetivada mediante o processo de transição socialista rumo à comunidade humana emancipada. Aqui, as reflexões políticas desenvolvidas no ensaio *O século XXI: socialismo ou barbárie?* se integram às demais formulações contidas em *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*.

## 7.8 Compreendendo as *formas mutantes de controle do capital*

O capítulo 17 de *Para além do capital* tem uma importância decisiva para a teorização do filósofo húngaro, pois é aí que Mészáros analisa a experiência das ditas “sociedades de socialismo real”, em especial a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS)<sup>192</sup>. Mészáros não designa essa formação social de “socialista”, mas de *pós-revolucionária* ou *pós-capitalista*, o que evidencia uma tomada de posição política e uma consequente elaboração teórica sobre essa realidade histórica. Para o filósofo, trata-se de uma *forma mutante de*

---

<sup>192</sup> Os historiadores costumam dividir a Revolução Russa em dois períodos: 1905 e 1917. Sobre a situação histórica de 1905, Gilbert Achcar, em ensaio instigante, mostra o contexto que envolvia a sociedade russa após a derrota da guerra contra o Japão, que produziu desolação, miséria, descontentamento, mobilizações, greves gerais e a fermentação revolucionária que gerou os *soviets*, principal acontecimento histórico da Revolução de 1905 que, “apesar de abortada, deixou uma marca indelével na consciência de muitos: a legitimidade do combate contra o regime czarista execrado. É por isso que [essa Revolução] aparecerá retrospectivamente como um ‘ensaio geral’” (2009, p. 81). Essa marca indelével foi importante para que, no contexto da Primeira Guerra Mundial, em 1917, o czarismo fosse derrubado (fevereiro), os *soviets* ressurgissem e servissem de base para a Revolução socialista que ocorreria em outubro do mesmo ano, na qual, segundo os historiadores Rebecca Houzel e Enzo Traverso, “o exército se funde com a sociedade, que se arma por sua vez. As fotos das cidades revelam uma presença maciça de fuzis. Entre fevereiro e outubro, os soldados e os operários armados reformulam a paisagem urbana. Os guardas vermelhos, criados na Revolução de 1905 e recuperados em março de 1917, desfilam pelas ruas de Petrogrado e Moscou” (2009, p. 115), num processo que retoma as linhas gerais do processo da *revolução permanente*, teorizada por Marx e Engels décadas atrás. Segundo Mészáros, esse processo não logrou, infelizmente, superar definitivamente o *sistema do capital*, apenas desencadeou uma metamorfose em sua dinâmica sociometabólica, que veio a corporificar uma *forma mutante* que vigorou até sua implosão, em 1991.

*controle do capital*<sup>193</sup> que se instaura em vários países após a Revolução de Outubro – daí ser este, exatamente, o título do referido capítulo de seu livro.

---

<sup>193</sup> Acreditamos que, possivelmente, a fonte da reflexão sobre a *forma mutante de capital* esteja nas ideias do próprio Marx a respeito da transição socialista expostas em alguns de seus textos. Na *Crítica ao Programa de Gotha*, por exemplo, ao falar da “primeira fase da sociedade comunista”, isto é, “como ela acaba de *sair* da sociedade capitalista, [...] trazendo de nascença as marcas econômicas, morais e espirituais herdadas da velha sociedade de cujo ventre ela saiu” (2012, p. 29), o filósofo alemão estabelece que, nesse contexto, “o produtor individual [...] recebe de volta da sociedade exatamente aquilo que lhe deu. O que ele lhe deu foi sua quantidade individual de trabalho. Por exemplo, a jornada social de trabalho consiste na soma das horas individuais de trabalho. O tempo individual de trabalho do produtor individual é a parte da jornada social de trabalho que ele fornece, é sua participação nessa jornada. Ele recebe da sociedade um certificado de que forneceu um tanto de trabalho (depois da dedução de seu trabalho para os fundos coletivos) e, com esse certificado, pode retirar dos estoques sociais de meios de consumo uma quantidade equivalente a seu trabalho. A mesma quantidade de trabalho que ele deu à sociedade em uma forma, agora ele a obtém de volta em outra forma. *Aqui impera, é evidente, o mesmo princípio que regula a troca de mercadorias, na medida em que esta é troca de equivalentes. Conteúdo e forma são alterados, porque, sob novas condições, ninguém pode dar nada além de seu trabalho e, por outro lado, nada pode ser apropriado pelos indivíduos fora dos seus meios individuais de consumo. No entanto, no que diz respeito à distribuição desses meios entre os produtores individuais, vale o mesmo princípio que rege a troca de mercadorias equivalentes, segundo o qual uma quantidade igual de trabalho em uma forma é trocada por uma quantidade igual de trabalho em outra forma.* [grifo nosso]” (Ibid., p. 29-30). Além do mais, Marx afirma que, durante esse período, persiste o “direito burguês” a regular as trocas, ainda que, na troca de mercadorias capitalista, “a troca de equivalentes existe apenas *em média*, não para o caso individual” (Ibid., p. 30). São, complementa o filósofo, “*distorções [...] inevitáveis na primeira fase da sociedade comunista* [grifo nosso], tal como ela surge, depois de um longo trabalho de parto, da sociedade capitalista” (ibid., p. 31). Ideia semelhante é exposta num texto contemporâneo, o *Resumo crítico de Estatismo e anarquia, de Mikhail Bakunin*, onde Marx afirma que: “enquanto as outras classes, especialmente a capitalista, ainda existirem, enquanto o proletariado lutar contra elas (pois com seu poder de governo seus inimigos são dados, e a velha organização da sociedade ainda não desapareceu), ele tem de aplicar meios violentos, portanto, meios de governo; enquanto ele próprio ainda for classe e as condições econômicas sobre as quais repousa a luta de classes e a existência das classes ainda não tiverem desaparecido e tiverem de ser violentamente extirpadas do caminho ou transformadas, seu processo de

A complexidade do capítulo 17 está no fato de que, nele, Mészáros aprofunda a teorização sobre sua concepção de *capital*, analisa o papel do Estado dentro da dinâmica dessa forma de controle sociometabólica, efetiva uma formulação crítica da experiência histórica da URSS e de seu processo de implosão, ao mesmo tempo em que delinea traços de seu conceito de *transição socialista*, amplamente desenvolvido no capítulo seguinte, o de número 18, intitulado *A atualidade histórica da ofensiva socialista*. Detenhamo-nos, por ora, sobre as chamadas formas mutantes de controle do capital, tal como as entende Mészáros.

Talvez a primeira informação relevante a se destacar aqui seja a de que, para Mészáros, a forma mutante de controle do capital, tal como efetivada na sociedade pós-revolucionária, não é a forma mais desenvolvida do capital. A forma mais desenvolvida de controle do capital é a *capitalista* – em especial, na forma da *mais-valia relativa*, quando ocorre a “subsunção real do trabalho ao capital”. “Concentrar-se na forma plenamente desenvolvida é necessário para mostrar a tendência à dissolução do sistema e também como parte da crítica marxiana da economia política” (Ibid., p. 703). Nesse pressuposto ficam explícitos alguns raciocínios que o filósofo desenvolve desde longa data: 1) Capital e capitalismo não são sinônimos, nem necessariamente formas sociais sincrônicas na história<sup>194</sup>; 2) O capital existe antes do

---

transformação será acelerado por meios violentos” (2012b, p. 111). É interessante observar que Marx fala em “princípio que regula a troca de mercadorias”, “troca de equivalentes”, “conteúdo e forma alterados”, “quantidade igual de trabalho em uma forma trocada por uma quantidade igual de trabalho em outra forma” e “condições econômicas sobre as quais repousa a luta de classes e a existência das classes”. Marx não fala em persistência do capital, mas em algumas relações existentes na sociedade capitalista referentes ao capital com “conteúdo e formas alterados”. Por essa razão, pensamos que a fonte da reflexão de Mészáros sobre as *formas mutantes de controle do capital* podem já estar presentes nas próprias ideias de Marx sobre a transição socialista.

<sup>194</sup> A ênfase na distinção entre capital e capitalismo é recorrente na obra de Mészáros. O estudioso Alex Fiuza de Mello concorda com tal distinção e o devido destaque dado pelo filósofo húngaro ao tema dizendo que “para István Mészáros, essa distinção conceitual entre *capital* e *capitalismo* é fundamental na medida em que o capital (como relação de produção) não apenas se constitui em fenômeno que historicamente antecede o próprio capitalismo ainda que na condição de forma social subordinada e secundária), como também tende a sobreviver ao próprio capitalismo até que a divisão social do trabalho tenha sido

capitalismo (como, por exemplo, *capital usurário e capital mercantil*<sup>195</sup>) e pode sobreviver a ele, isto é, sobreviver à sua fase corporificada como

---

superada com sucesso” (2000 p. 58-9). Mello ainda sublinha a diferenciação feita pelo próprio Marx em carta a J. Becker, de 17 de abril de 1867, na qual o filósofo alemão “anuncia ao amigo a publicação do primeiro tomo de *O Capital*, cujo primeiro volume compreende o primeiro livro: ‘Processo de Produção do Capital’” (Ibid., p. 59). Esse destaque de que o primeiro livro de *O Capital* tenha como subtítulo “processo de produção *do capital*” e não processo de produção *capitalista*” também é feito por Mészáros com frequência.

<sup>195</sup> Mészáros, aqui, lança mão da teorização de Marx feita nos *Grundrisse* e nos *Economic Works: 1861-1864*, apresentados na coletânea de obras completas de Marx e Engels intitulada MECW, no volume 34. Acreditamos que vale a pena ler uma das citações que Mészáros faz de Marx (neste caso, dos *Grundrisse*) a esse respeito. Diz o filósofo alemão, nesse sentido: “inicialmente o capital vem da circulação e, além disso, seu ponto de partida é o dinheiro. Vimos que o dinheiro que entra em circulação e que ao mesmo tempo dela retorna para si mesmo é a última exigência, em que o dinheiro suspende a si mesmo. É ao mesmo tempo o primeiro conceito de capital, e a primeira forma na qual ele aparece. ... [D-M-M-D] *este movimento de comprar para vender, que compõe o aspecto formal do comércio, do capital enquanto capital mercantil, é encontrado nas condições mais primitivas do desenvolvimento econômico; é o primeiro movimento pelo qual o valor de troca enquanto tal forma seu conteúdo – não é apenas a forma, mas também seu próprio conteúdo. Esta noção pode ocorrer no interior de um povo, ou entre povos para cujas produções o valor de troca de modo algum tenha ainda se tornado um pressuposto. O movimento apenas se apodera do excedente de sua produção diretamente útil, e se desenvolve apenas na sua margem. Tal como os judeus na velha sociedade polonesa ou na sociedade medieval em geral, povos completamente mercantis, como na Antiguidade (e, mais tarde, os lombardos), podem ocupar esta posição entre povos cujo modo de produção não está ainda determinado pelo valor de troca como pressuposto fundamental. Capital comercial é apenas capital circulante, e capital circulante é a primeira forma de capital, na qual ele *ainda não se tornou de modo algum o fundamento da produção*. Uma forma mais desenvolvida é *capital dinheiro, e juro dinheiro*, usura, cuja aparência independente pertence do mesmo modo a um estágio anterior. Finalmente, a forma M-D-D-M, na qual dinheiro e circulação em geral aparecem como meros meios para a *circulação de mercadorias*” (Marx, apud Mészáros, 2002., p. 711. Os itálicos são de Marx). Mais uma passagem dos *Grundrisse*, nesse contexto, é digna de nota. Diz Marx: “As duas formas nas quais o capital aparece antes que ele tome controle da relação direta de produção – neste sentido se tornando capital produtivo – e portanto aparece como a relação que domina a produção – são o *capital comercial* e o *capital usurário (capital voltado para o juro)*. ... Por exemplo, na Índia o usurário ... Lá o trabalho não está ainda formalmente*

*capitalismo industrial*, como *forma mutante de controle sóciometabólico*; 3) O que se verificou nas sociedades pós-capitalistas de tipo soviético é, justamente, uma dessas formas mutantes de controle do capital<sup>196</sup>.

---

subsumido sob o capital. ELE NÃO EMPREGA O RYOT [camponês indiano] COMO TRABALHADOR; não é um trabalhador assalariado mais que o usurário que o emprega como um capitalista industrial. ... Nós encontramos a mesma relação entre, por exemplo, os patrícios e os plebeus em Roma, ou os camponeses possuidores de pequenas parcelas de terra e os usurários. ... *Escravidão por débito* em distinção com *escravidão assalariada*. ... O que dissemos do capital do usurário é verdadeiro para o *capital comercial*. Pode igualmente ser uma *forma transicional para a* subsunção do trabalho ao capital (inicialmente sua subsunção formal). Este é o caso também se o *mercador* enquanto tal exerce o papel de MANUFATUREIRO. Ele adianta a matéria-prima. Ele aparece originalmente como o *comprador* dos produtos das indústrias independentes” (Marx, apud Mészáros, *ibid.*, p. 712. Itálicos e maiúsculas de Marx). Portanto, frisamos, o capital comercial e usurário *não são* a forma mais desenvolvida de capital. A forma plenamente desenvolvida de capital é a capitalista, produtiva, na qual “o capital progressivamente supera as resistências que encontra e adquire um ‘poder soberano’ para dominar todas as facetas do processo de reprodução societária” (*ibid.*, p. 712). No entanto, o capital, ainda que em sua forma embrionária, existe antes de se apoderar da produção, no capitalismo.

<sup>196</sup> Os historiadores apresentam critérios algo diversos para a definição dos momentos históricos internos concernentes à Revolução Russa. Escrevendo na década de 1960 e observando elementos fundamentalmente de cunho econômico (depreendidos pelas categorias usadas), Henri Denis faz uma cisão na qual designa o período histórico entre os anos de 1917 a 1921 como “*o fracasso de uma economia não monetária*” (1978, p. 684), correspondente ao chamado “comunismo de guerra”, sucedido pelo segundo momento, com “a edificação de uma *economia monetária planificada*” (*ibid.*, p. 686), com uma subdivisão entre o período que abrange os anos de 1921 a 1927, referentes à “Nova Política Econômica”, com o “restabelecimento do comércio privado e, portanto, o regresso da troca monetária” (*ibid.*, *idem*), e o período dos *planos quinquenais*, sob a liderança de Stalin, que buscavam “a industrialização a todo custo e a luta ativa contra os camponeses ricos”, com os investimentos “decididos em função dos fins a atingir, e não em função dos critérios baseados na situação presente” e a posterior “*formação acelerada dos kolkhozes* [cooperativas], o que tomará a forma de uma coletivização forçada e levará à deportação de importante número de pessoas pertencentes ao campesinato rico ou médio” (*ibid.*, p. 689-90). Coerente com seus pressupostos de análise, Denis sublinha que “a planificação não exclui as trocas monetárias” (*ibid.*, p. 691), a contabilidade dos custos de produção e o papel essencial dos preços na

---

economia soviética, portanto a “manutenção do valor” (Ibid., p. 754), ainda que isso não signifique a existência aí de uma economia capitalista, visto que os “lucros, em caso algum [são] distribuídos a pessoas privadas” (ibid., p. 763). Já o historiador Tau Golin, em um ensaio calcado em pressupostos de análise ou pouco diferentes (mais de cunho social e político), baseado em larga bibliografia especializada, subdividiu a história da URSS em *comunismo de guerra* (1917-1921), onde se verificou a nacionalização quase total da economia voltada para os esforços de manter a vitória dos bolcheviques durante a guerra civil que se seguiu à Revolução de Outubro; *Nova ordem econômica* – ou NEP – (1921-1926), na qual setores importantes da economia (entre os quais a indústria e o transporte) ficaram com o Estado e a agricultura era deixada submetida às leis do mercado a fim de que se desenvolvesse; e um terceiro momento, a *coletivização forçada do campo e planificação* (1927-1985), fase na qual se verifica a coletivização do campo articulada com relações pré-capitalistas (trabalhos forçados em campos de concentração), a planificação, a industrialização taylorista-fordista, a ascensão do stalinismo e a tentativa de desestalinização “com métodos stalinistas” após 1956; e a *Perestroika* (1985-1991), que modificou substantivamente a planificação propiciando o retorno da URSS às relações capitalistas. É interessante observar que, em seu ensaio, o historiador brasileiro registra os mais variados tipos de tentativa de conceituação a respeito do fenômeno e da experiência soviéticas: “Ditadura pretoriana asiática” (Potresov), “Combinação bonapartista” (Martov), “Socialismo despótico” (Bauer), “Contra-revolução” (Axelrod), “Socialismo policial” (Bertram D. Wolfe), “Regime de extermínio contínuo das dissidências políticas” (Emma Goldman), “Democracia cesariana” (Franco Rodano), “Capitalismo burocrático total” (Castoriadis), “Capitalismo de Estado” (Bettelheim), “Capitalismo monopolista burocrático” (Otto Ohlweiller), “Estado operário burocraticamente deformado” (Trotsky), “Estado burocratizado de trabalhadores” (Mandel), entre outros. Acreditamos que, dentre os teóricos mencionados por Golin, o único que tem alguma proximidade com a reflexão desenvolvida por Mészáros é Paul Sweezy, para quem a experiência soviética gestou um *novo modo de produção*, nem capitalista e nem socialista. Nas sociedades assim denominadas *pós-revolucionárias*, afirma Sweezy, se verificaria “a politização do processo de utilização do excedente” (1981, p. 127. Grifo nosso) e uma visceral divisão entre os sujeitos que planejam e tomam as decisões acerca dos processos produtivos e os que os realizam na prática. Sobre o período stalinista, vale registrar a avaliação de um notório defensor da teoria do “socialismo num só país”, György Lukács, que foi, segundo suas palavras, “objetivamente, um inimigo dos métodos stalinistas, mesmo quando julgava seguir Stalin” (2008a, p. 212). De acordo com Lukács, “Stalin – depois de ter desbaratado a fração de Trotski, Zinoviev e Kamenev, com a ajuda do grupo de Bukharin – voltou-se contra seus antigos aliados, apropriando-se do conteúdo econômico da ‘acumulação primitiva socialista’ proposta pelo grupo trotskista

Nas ditas sociedades pós-capitalistas houve o “deslocamento jurídico dos capitalistas privados” (2002, p. 709), junto a uma série de mudanças, mas não a eliminação do capital como sistema de mediações que, numa forma mutante, exerceu controle hierárquico e fetichista sobre o trabalho. Ocorreu, ainda, a “mudança na forma de extração diretamente econômica da mais-valia [tal como ocorre nas condições do capitalismo], para a extração do trabalho excedente imposto e controlado politicamente sob o sistema do capital pós-capitalista” (Ibid., idem).

Na sociedade pós-capitalista, onde imperou a extração politicamente orientada do trabalho excedente, surgiram novas formas de *personificação do capital (pós-capitalistas)*, para substituir as personificações capitalistas do capital. Mészáros explica que esse

---

(mas sem jamais usar essa terminologia) com o objetivo de destruir também o grupo bukharinista, valendo-se para isso da nova linha tática. Chegou-se, assim, em 1929, à *autocracia de Stalin* [grifo nosso], à generalização das fazendas coletivas, com o consequente combate aos camponeses ricos, ao desenvolvimento forçado da indústria etc.” (2008b, p. 132-3). Comentando sobre a estrutura política desse período – *autocrática*, segundo suas palavras por nós acima sublinhadas -, Lukács afirma que a guerra civil introduziu na vida social aspectos burocráticos que abriram espaços para muitos problemas agudos, enfrentados por Stalin com o recurso ao “desmantelamento radical de qualquer tendência capaz de se transformar em condição preparatória para uma democracia socialista. O sistema dos soviets deixou na prática de existir. Os principais órgãos do Estado, ainda que permanecessem formalmente democráticos, ganharam uma forma que, com exceção do sistema de partido único, tornava-os bastante próximos dos parlamentos da democracia burguesa; os níveis inferiores do sistema dos soviets reduziram-se a órgãos de administração local, eleitos do mesmo modo que tais parlamentos [...] A participação na vida política, na vida social geral, podia agora, no melhor dos casos, atribuir aos indivíduos algo similar ao idealismo do *citoyen*. A tendência dominante na vida dos cidadãos tornou-se, universalmente, a burocratização da práxis política e administrativa” (Ibid., p. 153-4). Mais à frente, desenvolvendo esse raciocínio, o autor de *O processo de democratização* conclui, incisivamente: “Stalin, fixando definitivamente a regulamentação burocrática, demoliu na prática todo o sistema dos soviets. [...] Com tal demolição, perdeu-se o caráter de sujeito das massas trabalhadoras no desenvolvimento da sociedade; elas tornaram-se novamente objetos de uma regulamentação burocrática, cada vez mais sólida e integral, de todos os problemas da vida real. Foram assim bloqueados na prática todos os caminhos que podiam levar o desenvolvimento do socialismo na direção do ‘reino da liberdade’” (Ibid., p. 168-9).



processo se deu devido a uma dupla cisão no trabalho, que se converteu em dupla cisão do capital. A dupla cisão do trabalho é visível quando: 1) o *sujeito* do processo de produção se objetiva na forma de trabalho alienado/capital, fato que faz com que perca seu caráter de sujeito e a possibilidade de controlar globalmente o processo de reprodução social, “apesar de ser forçado a reter, de forma reveladoramente contraditória, a capacidade consciente de realizar incontáveis tarefas produtivas *particulares* diretamente designadas pela personificação do capital” (Ibid., p. 713); e 2) o trabalho social se cinde e confronta fragmentadamente, como trabalhador isolado, o capital no domínio da produção e da distribuição. Do lado do capital, a duplicação contraditória segue o mesmo padrão. Manifesta-se, por um lado, na questão da *subjetividade* peculiar do capital e, por outro, na relação entre os constituintes particulares do capital e sua totalidade agregadora. Essas cisões estão na origem da formação das *personificações do trabalho e do capital*, que internalizam as exigências internas do sistema e as tomam como razão de ser de suas próprias vidas.

Mészáros busca assinalar aqui um elemento importante de sua concepção de capital, a questão, justamente, das *personificações do capital*, indivíduos que, se forem substituídos sem que se altere a estrutura profunda de relações sociais que conformam o capital, serão substituídos por outros indivíduos que se tornarão, também, por sua vez, personificações do capital. No caso das sociedades onde se verificaram as *formas mutantes de controle do capital*, o que se viu foi o surgimento de *personificações do capital pós-capitalista* a tomarem o lugar dos antigos capitães de indústria e burocratas políticos de alto escalão<sup>197</sup>.

O filósofo húngaro assim explica a *necessidade* de personificações do capital durante a vigência da forma social do capital, ainda que em suas variações mutantes:

Ainda que os capitalistas sejam afastados em alguns países, enquanto suas posições se mantêm inalteradas em outros, o problema não está na possibilidade de os capitalistas que continuam no

---

<sup>197</sup> Esta é a razão de Mészáros, em uma entrevista, afirmar que “Marx argumenta que os capitalistas são simplesmente personificações do capital. Não são agentes livres; estão executando imperativos do sistema. Então, o problema da humanidade não é simplesmente vencer um bando de capitalistas. Pôr simplesmente um tipo de personificação do capital no lugar do outro levaria ao mesmo desastre e cedo ou tarde terminaríamos com a restauração do capitalismo” (2009).

controle do processo metabólico em outros lugares se unirem contra a revolução e sitiá-la. É muito pior que isso. A questão fundamental é, e permanece sendo, a *dinâmica interna* do processo de reprodução social do capital e o seu *comando sobre o trabalho*. Ao remover os capitalistas da estrutura de tomada de decisões de um país – isoladamente ou em muitos deles – o *comando sobre o trabalho não é, ipso facto*, restituído ao trabalho. O proprietário capitalista dos meios de produção funciona como a *personificação do capital*; sem o capital o capitalista não é nada: uma relação cuja recíproca obviamente não é verdadeira. [...] A alteração das formas jurídicas de propriedade é a substituição de um tipo de personificação do capital por outro e não muda absolutamente nada a sujeição do trabalho às determinações estruturais do sistema. [...] Enquanto o capital, sob qualquer forma, mantiver seu poder regulador substantivo sobre o sociometabolismo, a necessidade de encontrar uma forma de personificação do capital adequada às circunstâncias permanece inseparável dele. O capital como tal é inerente ao princípio de estruturação conflitante herdado que opera no processo de trabalho. Se, no curso de uma articulação prática viável do projeto socialista – que prevê o controle da reprodução sociometabólica por meio das autodeterminações autônomas dos produtores associados –, este princípio estruturador não for radicalmente superado, o capital há certamente de reafirmar seu poder e encontrar as novas formas de personificação necessárias para manter o trabalho sob o controle de uma “vontade alheia”. Em qualquer das suas variedades viáveis apropriadas às circunstâncias, essa “vontade alheia” se torna absolutamente insubstituível na operação de um *sistema conflitante*, quando o comando do trabalho é objetivamente alienado do trabalho. Sem as suas novas personificações, o capital não poderia continuar a cumprir suas funções reprodutivas por tanto tempo sustentadas e profundamente engastadas. (2002, p. 718-9)

Mais à frente, Mészáros dirá, baseando-se em mais uma passagem dos *Grundrisse* de Marx, que “o capital em seu ser-para-si é o capitalista” (Marx, apud Mészáros, *ibid.*, p. 720). Isto é, o capitalista, como “ser-para-si do capital”, é a *personificação necessária do capital*, que, dependendo das condições históricas específicas, pode ser proprietário privado dos meios de produção, ou assumir a forma mutante de uma personificação do capital relativa às sociedades pós-revolucionárias. O que decide a questão é a relação-capital, onde o capitalista – e não *um* capitalista qualquer – enfrenta e domina o trabalhador.

Essa relação-capital, em todas as suas formas concebíveis – incluindo-se as formas pós-capitalistas – tem como condições necessárias: 1) a *separação* e a *alienação* das *condições objetivas* do processo de trabalho em relação ao trabalhador; 2) a *imposição* de tais condições *objetivadas* e *alienadas* sobre os trabalhadores como “poder separado que exerce *comando sobre o trabalho*” (*Ibid.*, *idem*); 3) a “*personificação do capital* como ‘*valor egoísta*’ [...] que persegue sua própria *auto-expansão* com uma *vontade* própria [...] não no sentido do ‘capricho individual’, mas no de definir como sua finalidade internalizada a realização dos imperativos do capital em si” (*Ibid.*, *idem*); e 4) a consequente *personificação do trabalho*, “confinando a identidade do sujeito deste ‘trabalho’ às suas funções produtivas fragmentadas” (*ibid.*, p. 721). Mészáros afirma que essas quatro *condições básicas* são constituintes do sistema do capital, que pode mudar de forma de domínio sem que, mantidas essas condições, altere sua substância.

Nessa altura da teorização, já está claro que o que Mészáros procura, com tal argumento, é uma crítica da própria estrutura de relações sociais que compõe o ser do capital, e não meramente a troca das personificações ocupantes de certos pontos do sistema sem alterações substantivas do complexo sociometabólico. Essa crítica, fundamentalmente *prática*, segundo o filósofo húngaro, só pode se efetivar mediante uma *revolução permanente* “dos produtores associados que deve ‘subordinar todos os elementos da sociedade a ela’ [isto é, à revolução permanente]” (*Ibid.*, p. 726)<sup>198</sup>. E não por acaso a

---

<sup>198</sup> Mais à frente, ainda no capítulo 17, Mészáros dará mais explicações do que consiste a sua concepção de *revolução permanente*, a efetivação de um “Estado transicional capaz não apenas de enfrentar o poder do capital, mas também de progressivamente ‘fenecer’ no momento devido, paralelamente à transferência

teorização sobre as necessárias personificações do capital é seguida de uma análise do “socialismo num país só”, tal como se estabeleceu na URSS. Mészáros aí se dedica a uma crítica de tal forma social, detendo-se sobremaneira na relação *sui generis* desenvolvida entre capital e Estado, tanto na formação capitalista, quanto na “forma mutante”.

Nesse sentido, o filósofo húngaro afirma que o contexto da Primeira Guerra Mundial marcou um período que tornou patente o fato de que o “o modo mais favorável e mais dinâmico de extrair mais-valia por meios prioritariamente econômicos”, para o capital, era insuficiente. Isto é, de acordo com Mészáros, a partir daquela época, o capital precisou cada vez mais se utilizar da “ajuda estranha” do Estado para a consecução dos seus fins auto-expansivos. Nas palavras do autor de *Para além do capital*,

Marx caracterizou as condições mais favoráveis ao modo de controle sociometabólico do capital como aquelas nas quais “o capital pode prosseguir de si mesmo como seu próprio pressuposto”, isto é, quando ele “deixa de necessitar de toda ajuda estranha”. Sob este aspecto, o século XX assinala uma mudança importante, com o papel direto cada vez maior que o Estado precisou assumir para fornecer a “ajuda estranha”, tão necessária aos constituintes econômico-reprodutivos do sistema do capital, chegando ao ponto de travar guerras de magnitude até então inimagináveis. Os conflitos abrangentes dos Estados mais poderosos que tentaram

---

das funções estatais tradicionais para o corpo social” (Ibid., p. 741). Isso precisaria, segundo o filósofo húngaro – e aqui ele se baseia num escrito de Lenin intitulado *On Co-operation*, incluído no vol. 33 de seus *Collected Works* – de uma concomitante “revolução cultural”, que estaria “associada ao ‘crescimento da cooperação’” (Ibid., p. 742) no novo processo de reprodução sociometabólica. Mészáros explica, nesse sentido, que “a ‘revolução cultural’ sublinhada por Lenin tem por objetivo necessário não apenas a eliminação do analfabetismo e o desenvolvimento de habilidades práticas e produtivas na mais ampla base possível. Ao mesmo tempo, o objetivo estratégico fundamental da revolução cultural defendida é o estabelecimento de um novo ‘microcosmo’ reprodutivo material – não-conflituoso e positivamente cooperativo – que possa harmoniosamente aderir à estrutura global da forma política pós-revolucionária não-hierárquica e progressivamente se apossar das suas funções inevitavelmente separadas” (Ibid., idem).

resolver, por meio de confrontos violentos, os problemas socioeconômicos subjacentes pela redefinição das relações de poder entre Estados marcaram o fim da irrecuperável fase do capital na qual a dimensão política do sistema era muito menos pronunciada que o papel dos processos diretamente econômicos. (Ibid., p. 728)

Mészáros menciona, no século XX, a emergência de um processo de “hibridização” que, na sua essência, combina elementos de ordem econômica e política para a exploração do trabalho excedente com fins de atender as exigências de reprodução ampliada do sistema do capital. Nesse sentido, a “ruptura russa” com o capitalismo em 1917 resultou em um desenvolvimento histórico *sui generis* voltado ao objetivo de proporcionar uma “solução pós-capitalista para a crise do capitalismo ao mesmo tempo em que permanecia nos confins estruturais do sistema do capital” (Ibid., p. 730). Essa via se diferenciou, por certo, de outras tentativas de solucionar a crise do capitalismo, tais como o fascismo de Mussolini, o nazismo de Hitler e o “New Deal” de Roosevelt nas décadas de 1920 e 1930. Mas, sublinha o filósofo húngaro, a respeito dessas últimas experiências,

é interessante observar que a característica comum a *todas* estas tentativas de enfrentar a crise capitalista no século XX foi a de que, não importa por quais diferentes vias, todas forneceram, sem uma única exceção, a intervenção estatal maciça como “ajuda estranha” exigida pelo sistema para a continuação da sua sobrevivência. (Ibid., idem)

Mészáros se esforça por listar algumas das ações pelas quais se pode reconhecer claramente as intervenções do Estado no sentido de tentar “administrar a crise do capitalismo” no período histórico em questão: assegurar a continuidade da produção capitalista; facilitar a tendência ao desenvolvimento monopolista, reverter a tendência de separar as obras públicas do Estado e sua migração para o domínio das obras empreendidas pelo capital, fornecer fundos para o funcionamento normal do processo sociometabólico mediante subsídios à reprodução da força de trabalho (educação, saúde, etc.), envolvimento direto na reprodução do capital fixo, colocar à disposição das empresas os mais

variados tipos de subsídios, resgatar e “nacionalizar” empreendimentos capitalistas falidos, administrar o sistema de seguridade social, etc<sup>199</sup>. O sistema soviético também desenvolveu sua própria maneira de enfrentar os problemas de seu sociometabolismo, com intervenção maciça do Estado, numa forma diferente da dos sistemas capitalistas, mas também no intuito de preservar a reprodução de sua forma mutante de controle do capital.

A situação muda, diz Mészáros, com a emergência da “crise estrutural global do sistema do capital em si”, nos anos de 1970, na qual se expõe a “inadequação da ‘ajuda estranha’ que o Estado poderia oferecer sob as circunstâncias da *crise sistêmica* que se aprofunda” (Ibid., p. 734). Nesse ponto de sua argumentação, Mészáros começa a dar sua interpretação sobre as causas que fizeram a URSS entrar em colapso. Na visão do filósofo, o que ocorreu foi uma combinação de fatores, envolvendo a emergência da crise estrutural global do capital e a exaustão do modelo soviético de reprodução da forma mutante do capital que ali se efetivou. Nas palavras de *Para além do capital*,

a viabilidade do sistema de tipo soviético se tornou não apenas muito problemática mas, como parte da crise estrutural geral, absolutamente impossível. Na situação pós-revolucionária, o sistema soviético, em sua oposição ao capitalismo, pôde por um longo tempo redefinir negativamente a si próprio. Ofereceu um modo de superar a crise do capitalismo ao assegurar o desenvolvimento industrial pela instituição de sua própria forma – pós-capitalista – de extração de trabalho excedente. A exaustão deste apego à reprodução ampliada do capital no interior de uma estrutura pós-capitalista diretamente administrada pelo Estado coincidiu com o desdobramento da crise estrutural do *sistema do capital* como um todo, trazendo com ele uma dramática implosão da ordem sociometabólica de tipo soviético. [...] Ironicamente, portanto, em vez de representar um verdadeiro triunfo, a implosão da economia de tipo soviético apenas sublinhou a inviabilidade de se tentar resolver de forma duradoura, a crise do

---

<sup>199</sup> Mészáros detalha a explicação sobre essas intervenções entre as páginas 732 e 734 de seu livro.

sistema global do capital por meio de um maciço envolvimento direto do Estado no processo sociometabólico. (Ibid., p. 734-5)

Mais adiante, no capítulo 18 de *Para além do capital*, Mészáros fornece uma espécie de balanço sintético de sua concepção sobre o desenvolvimento histórico das sociedades pós-revolucionárias, das quais a URSS foi a expressão mais desenvolvida. Apesar de longa, vale a pena transpor a passagem na íntegra. Diz o filósofo húngaro, categórico:

O sistema do capital é composto de elementos incorrigivelmente *centrífugos*, complementados pela dimensão *coesiva* do poder de controle da “mão invisível”, e das funções legal e política do Estado moderno. O fracasso das sociedades pós-capitalistas está no fato de terem se oposto à determinação centrífuga do sistema herdado *sobrepondo* aos seus elementos particulares conflitantes a *estrutura de comando extremamente centralizada* de um Estado político autoritário. Elas, ao contrário, deveriam ter atacado o problema crucial de como *solucionar* – por meio da reestruturação interna e da instituição do *controle democrático substantivo* [isto é, a “livre associação de produtores”] – o caráter contraditório e o correspondente modo centrífugo de funcionamento das unidades reprodutivas e distributivas particulares. Portanto, a simples remoção das personificações privadas capitalistas do capital não poderia cumprir esse papel, nem mesmo como um *primeiro passo* a caminho da prometida transformação socialista, pois a natureza contraditória e centrífuga do sistema herdado foi de fato mantida pela imposição da política de controle centralizada em prejuízo do trabalho. O sistema sociometabólico tornou-se, assim, mais incontrolável do que antes, devido à incapacidade de substituir produtivamente a “mão invisível” da antiga ordem reprodutiva pelo autoritarismo voluntarista das novas personificações “visíveis” do capital pós-capitalista. Inevitavelmente, isso provocou a crescente hostilidade dos castigados sujeitos do trabalho excedente politicamente extraído contra a

ordem pós-revolucionária. O fato de a força de trabalho ter sido submetida a um cruel controle político e, às vezes, até à desumana disciplina dos campos de trabalho de massas não significou que as personificações do capital de tipo soviético estivessem no controle do sistema. A incontrolabilidade do sistema reprodutivo pós-capitalista se manifestou na incapacidade crônica de alcançar os objetivos econômicos, escarnecendo das decantadas vantagens da “economia planejada”. Isso selou seu destino ao lhe privar de sua alegada legitimidade e fazer de seu colapso uma simples questão de tempo. Nos estágios finais de existência do sistema de tipo soviético, as personificações pós-revolucionárias do capital tentaram desesperadamente contrabandear a “mão invisível” para dentro de suas sociedades, rebatizando-a – para tornar aceitável – de “socialismo de mercado”; isso apenas acentuou o fato de que, mesmo depois de sete décadas de “controle socialista”, o sistema pós-capitalista permanecia irremediavelmente incontrolável, e absolutamente incapaz de produzir um controle democrático substantivo [no sentido, repetimos, da “livre associação dos produtores”] de suas unidades produtivas e distributivas. (Ibid., p. 848)

É digno de nota que as explicações de Mészáros mesclam suas concepções sobre a relação entre Estado e capital no século XX com sua visão a respeito do colapso da URSS. Ao mesmo tempo em que ocorreu a hibridização do sistema, que foi forçado a recorrer à “ajuda estranha” do Estado para garantir a sua reprodução ampliada, a crise estrutural veio para mostrar que tal ajuda é cada vez mais problemática, no sentido de que nenhuma intervenção do Estado pode dirimir a situação na qual os “limites absolutos” do sistema, tal como tratamos antes, são ativados. No caso da URSS, onde a exploração de trabalho excedente por via política atravessou uma tremenda crise, as “soluções” buscadas pelos políticos da *perestroika* centraram-se na introdução gradual de mecanismos de exploração econômica de trabalho excedente<sup>200</sup>. Nesse sentido, explica Mészáros,

---

<sup>200</sup> Mészáros dá mais detalhes sobre as relações de produção vigentes nas



o fracasso da *perestroika* teve muito a ver com o modo arbitrário pelo qual as personificações soviéticas do capital, sob a liderança de Gorbachev, tentaram transplantar algumas das relações de controle sociometabólico das sociedades ocidentais avançadas para uma situação político-econômica que objetivamente resistia a elas. [...] a implosão do sistema soviético do capital foi devido, acima de tudo, à contradição, por quase sete décadas, entre o papel do Estado de aumentar a socialização da produção por meio da força e de meios políticos e a necessidade do regime pós-Brezhnev de colocar o trabalho recalcitrante – mas coletivamente organizado e administrado pelo próprio Partido – sob o controle mais firme possível de um “mecanismo de mercado” *quase*-automático dentro da estrutura da *perestroika*. (Ibid., p. 773)

Assim, em resumo, se pode dizer que, para Mészáros, a contradição entre as formas *política* e *econômica* de extração de trabalho excedente, articuladas à emergência da crise estrutural do sistema do capital, estão na base da implosão do sistema soviético do capital ocorrida em dezembro de 1991.

\*

Antes de passarmos à análise dos próximos capítulos de *Para além do capital*, devemos nos deter ainda mais um instante sobre um tema deveras importante para a compreensão de Mészáros acerca da *forma mutante do capital* vigente na URSS após a Revolução de Outubro. Esse tema diz respeito à divisão social do trabalho e à força de trabalho.

Lembremos que, em seus escritos anteriores, Mészáros já ressaltava que a divisão social hierárquica do trabalho entrava na medida do capital<sup>201</sup>. Ao acontecer a revolução política (mesmo que essa

---

formas capitalista e pós-capitalista de exploração de trabalho excedente entre as páginas 779 e 782 de *Para além do capital*.

<sup>201</sup> Sublinhamos, anteriormente, que, num ensaio da década de 1970, Mészáros já colocava “a divisão social do trabalho herdada” como um dos índices da

revolução tenha tido “intenção socialista”), as personificações do capital eram substituídas por outras personificações que, ao meramente abolirem juridicamente a propriedade privada, mas sem suprimir a divisão social hierárquica do trabalho, se transformavam em personificações do capital pós-capitalista, a servir agora uma forma metamorfoseada do capital, que se caracterizaria pela extração politicamente dirigida do trabalho excedente e tendo na manutenção do próprio Estado pós-capitalista – que se convertia numa *ditadura sobre o proletariado* – o critério maior para a regulação das atividades socio-reprodutivas. Vejamos, pois, nesse sentido, mais alguns elementos da análise realizada pelo filósofo húngaro.

O que é importante destacar, aqui, é que, para Mészáros, salvo engano de nossa parte, a permanência do capital nas sociedades pós-revolucionárias não implica a produção de *mais-valor*, tal como no capitalismo, visto que a força de trabalho não é tratada como mercadoria e, portanto, não há um “mercado de trabalho” onde tal mercadoria poderia ser vendida e comprada. Criticando a posição de Stalin, para quem a lei do valor continuava a existir na sociedade soviética<sup>202</sup>, Mészáros afirma que

sob a lei do valor, o sistema soviético não poderia operar com base na produção e na circulação de mercadorias, acima de tudo porque não tinha um mercado adequado, e muito menos um mercado de trabalho. Muitas coisas podem ser reguladas numa economia de confiabilidade tolerável com a ajuda de um pseudomercado, mas certamente não

---

sobrevivência do capital *metamorfoseado* nas sociedades pós-capitalistas – juntamente com “os imperativos materiais que circunscrevem as possibilidades da totalidade do processo vital”, “a estrutura objetiva do aparato produtivo disponível (incluindo instalações e maquinaria) e da forma historicamente limitada ou desenvolvida do conhecimento científico, ambas condições da divisão social do trabalho”; e os “vínculos e interconexões das sociedades pós-revolucionárias com o sistema global do capitalismo” (Ibid., p. 737).

<sup>202</sup> “Nossas empresas não podem, e não devem, funcionar sem levar em conta a lei do valor. E isto é bom? Não é mau. Nas presentes circunstâncias, de fato, não é mau, já que treina nossos *executivos* a conduzir a produção em linhas racionais e lhes dá disciplina. [...] É uma boa escola prática que acelera o desenvolvimento do nosso *pessoal executivo* e seu crescimento em genuínos *líderes da produção socialista* no estágio atual de desenvolvimento” (Stalin, apud Mészáros, *ibid.*, p. 752).

a alocação e o controle firme da força de trabalho<sup>203</sup>. (Ibid., idem)

---

<sup>203</sup> Mais adiante em seu estudo, Mészáros afirma que “o tipo pós-capitalista soviético do sistema do capital era destituído de um verdadeiro mercado, e portanto não poderia regular a distribuição da força de trabalho por tarefas produtivas com base em relações contratuais de mercado. [...] Fora as relações comerciais com o Ocidente capitalista ao longo das décadas pós-revolucionárias, algum tipo de ‘quase-mercado interno’ existiu na União Soviética, na forma de ‘circulação de mercadorias’, pela qual a força de trabalho era ‘compensada pelo esforço despendido no processo de produção’, de acordo com o último texto de Stalin sobre economia política. Contudo, isso estava muito distante de constituir realmente um mercado de trabalho. A característica definidora do mercado de trabalho é que as partes envolvidas na relação de troca não são simplesmente os ‘compradores e vendedores’ que poderiam, a princípio, alternar as suas posições e papeis, sendo às vezes compradores e outras vezes vendedores. Pelo contrário, elas são *personificações particulares* da relação-capital *estruturalmente enraizada* mas necessariamente particularizada – isto é, *personificações particulares* tanto do capital como do trabalho – que entram em uma relação contratual recíproca na transação comercial. Não havia nada comparável a isso no sistema do capital de tipo soviético. Além disso, devido às imensas exigências de trabalho do desenvolvimento industrial tanto anterior como sob Stalin e os seus sucessores, não existia o problema de desemprego na União Soviética, e o *direito ao trabalho* se tornou até mesmo constitucionalmente garantido nos anos 1930. A adoção de tal abordagem do trabalho seria inconcebível - e, claro, absolutamente intolerável – na ordem capitalista, pois o direito constitucional ao trabalho eliminaria a possibilidade de um ‘exército industrial de reserva’, com todas as suas vantagens para o capital, anulando ao mesmo tempo o modo econômico herdado de alocar a força de trabalho no interior da estrutura do mercado de trabalho capitalista. Em outras palavras, se pudessem ser concedidas, e implementadas, garantias constitucionais de direito ao trabalho no sistema capitalista, isto arruinaria e, no final das contas, destruiria o mercado de trabalho, tornando assim completamente insustentável o modo especificamente capitalista – primordialmente econômico – de controlar a extração da mais-valia” (Ibid., p. 779-80). Assim, continua o filósofo, “o modo *político* de extrair o trabalho excedente se tornou necessário no sistema do capital de sistema soviético porque era estruturalmente incompatível com as exigências objetivas de montar e manter em operação um mercado de trabalho pós-revolucionário. Foi isto que o tornou genuinamente pós-capitalista, já que nele o processo socioeconômico de reprodução não poderia ser regulado por uma *pluralidade de capitais privados* claramente identificáveis e efetivamente em funcionamento. O poder estatal foi conquistado em 1917 pelo Partido Bolchevique, que, após a revolução, não só permaneceu como controlador das funções estatais diretas

---

como também se encarregou de supervisionar – em sua totalidade e em cada um dos detalhes – o processo reprodutivo material e cultural” (Ibid., p. 780). Mais adiante, Mészáros ainda acrescenta: “mesmo na ausência de mercado, a ‘disciplina do trabalho’ do capital tinha que ser observada em todos os lugares, sob pena de castigo. E, finalmente, os campos de trabalho forçado, para os quais foram enviadas massas de trabalhadores, sob Stalin (e não apenas sob ele), impuseram o autoritarismo do local de trabalho da forma mais brutal, transformando em escárnio completo as afirmações de que a alienação havia sido superada na sociedade ‘socialista’ pós-revolucionária” (Ibid., p. 972). Portanto, se não havia “mercado de trabalho” na forma capitalista, o trabalho era alocado arbitrariamente pelo Estado a fim de garantir o desenvolvimento industrial – e também a coletivização e industrialização forçadas. Logo, a força de trabalho não era, como nas sociedades capitalistas, mercadoria. Por tal razão, a “mensuração” do seu “valor” se torna algo problemático. Assim, não sendo mercadoria, a força de trabalho não podia ser trocada pelo seu equivalente de valor. Não tendo um “valor” definido pelo mercado capitalista, não poderia produzir *a relação especificamente capitalista, o mais-valor* – portanto, constituir a forma capitalista de capital. Por isso Mészáros afirma que não existia um mercado, mas um “quase-mercado”, em que havia circulação de mercadorias, onde talvez se pudesse considerar a existência de alguma troca de equivalentes de valor, mas *não a produção de mais-valia*. A forma mutante de controle de capital, que Mészáros busca teorizar, tem a ver com todas essas contradições. E é em razão disso que, como já mencionamos anteriormente, para o filósofo húngaro, “as características essenciais que definem todas as possíveis formas do sistema do capital são: *a mais elevada extração praticável do trabalho excedente por um poder de controle separado, em um processo de trabalho conduzido com base na subordinação estrutural hierárquica do trabalho aos imperativos materiais da produção orientada para a acumulação – ‘valor sustentando-se a si mesmo’ (Marx) – e para a contínua reprodução ampliada de riqueza acumulada*” (Ibid., p. 781). Ou seja, as formas possíveis do capital – portanto, as formas de capital capitalista e de capital pós-capitalista – podem se expressar, *por um lado*, como “valor sustentando-se a si mesmo” (como no caso da forma do capital capitalista), *e, por outro*, podem se expressar como “contínua reprodução ampliada de riqueza acumulada” (como no caso da forma do capital pós-capitalista). Daí que “as formas particulares de personificação do capital podem variar consideravelmente, contanto que as formas assumidas se moldem às exigências que emanam das características definidoras essenciais do sistema” (Ibid., idem). Por fim, parece-nos que é justamente para poder teorizar sobre as *formas pós-capitalistas de capital* que Mészáros dá tanta ênfase, em vários de seus livros, à existência do *capitalantes do capitalismo* (como forma embrionária de capital verificada nas trocas mercantis, na usura, etc.).

Portanto, a produção do *mais-valor*, segundo Mészáros, é incompatível como a forma social efetivada nas sociedades por ele designadas de pós-revolucionárias. A compreensão desse ponto é fundamental para a devida apreensão do conceito de *forma mutante de controle do capital* que, segundo o filósofo, vigorou nas sociedades ditas de “socialismo realmente existente”<sup>204</sup>. Aprofundando a análise, o filósofo húngaro afirma que, em tais sociedades, a força de trabalho – e o processo produtivo de extração de trabalho excedente – era regulada de cima, hierarquicamente, pelo Estado pós-capitalista – e não, portanto, pelo “mercado de trabalho” capitalista. Assim,

a ideia socialista original, segundo a qual os próprios trabalhadores deveriam por si próprios decidir tanto seus objetivos produtivos como o modo de operar a produção e a distribuição, não poderia se encaixar nessa concepção [de Stalin]. Os trabalhadores existiam nela apenas como uma “força de trabalho” a ser compensada pelas mercadorias lucrativamente produzidas. Decisões sobre as tarefas produtivas imediatas deveriam ser deixadas para “*nossos executivos*” e para o “*pessoal executivo*” em geral, além de para os líderes partidários, claro, que permaneciam encarregados do processo de decisão geral num sistema que operava a extração politicamente imposta do trabalho excedente, em que pese a aversão de Stalin para com a categoria marxiana de trabalho excedente, entre muitas outras. (Ibid., p. 752-3)

Nesse contexto, a era pós-Stalin se caracterizou por uma cada vez maior injeção, por parte dos líderes políticos da União Soviética, de “métodos *capitalistas* de contabilidade de custos e ‘lucratividade’ em um sistema *pós-capitalista* incompatível com tais práticas” (Ibid., p. 754), combinados com o modo *político* de “imposição da extração autoritária centralizada do trabalho excedente instituído por Stalin” (Ibid., idem). Assim, diz Mészáros, “no final, quando perceberam que a

---

<sup>204</sup> Frise-se que Mészáros, à altura da teorização realizada em *Para além do capital*, já não usa mais o conceito de *capitalismo de Estado*, encontrado em ensaios seus produzidos no início da década de 1970.

solução por eles era impraticável, optaram, caracteristicamente, pela restauração do capitalismo” (Ibid., idem).

Mais à frente, o filósofo húngaro complementa sua argumentação relacionando, justamente, a restauração do capitalismo nas sociedades pós-revolucionárias com a reinserção, entre outras coisas, do mercado de trabalho – uma transformação que vem na esteira de um processo histórico que, desde Stalin, já procurava combinar elementos da sociedade pós-capitalista com métodos capitalistas de exploração do trabalho excedente. Diz Mészáros:

Uma vez que a imposição política extrema da disciplina do trabalho provou ser contraprodutiva, a legitimação do “socialismo de mercado” pareceu às personificações stalinistas do capital ser a saída das dificuldades. Contudo, a lógica objetiva das suas tentativas apontou para a restauração completa do capitalismo, ainda que tivessem de passar três décadas até que se pudesse defender abertamente que o caminho para o futuro teria que ser “a busca coerente do socialismo de mercado”, isto é, a restauração jurídica do sistema capitalista privado. [...] O estabelecimento do mercado de trabalho provou ser particularmente difícil, o que não seria surpreendente, já que o mercado de trabalho é um tipo bastante peculiar de mercado também sob o capitalismo. Uma transação no mercado de trabalho não é uma relação direta de compra e venda – diferente da aquisição e venda de produtos de consumo -, mas uma *relação hierárquica de poder estruturalmente predeterminada*. [...] As condições objetivas demonstraram o caráter absurdo do sonhado projeto de combinar a extração política de trabalho excedente com o mercado, e de prever o estabelecimento de um verdadeiro mercado de trabalho sem a restauração do capitalismo. (Ibid., p. 972-3, 975)

O resultado, como sabemos, de se tentar combinar o tipo de extração politicamente orientada de trabalho excedente tal como praticado na União Soviética, com a forma economicamente orientada, foi a restauração do sistema capitalista naquelas sociedades ao leste da chamada “cortina de ferro”.

## 7.9 Elementos gerais da teoria da transição socialista

O capítulo 18 de *Para além do capital*, intitulado de *A atualidade histórica da ofensiva socialista*, sem deixar de desenvolver importante argumentação enriquecedora sobre os conceitos de capital e de crise estrutural, centra-se na teoria de Mészáros acerca da *transição socialista*.

O filósofo chama a atenção, de início, para a questão das instituições de luta proletária organizadas *defensivamente* contra o capital. Por se estabelecerem, majoritariamente, de tal maneira, as organizações de luta dos trabalhadores padeceram de limites acerbos em sua luta pela implementação da transição socialista, que deveria sepultar, de uma vez por todas, o sistema de controle sociometabólico do capital.

Nesse sentido, o filósofo húngaro afirma que, via de regra, os instrumentos e organizações da classe trabalhadora, que surgiram na história com o objetivo de superar os obstáculos referentes à emancipação humana, “foram o resultado de explosões espontâneas e, como tal, representaram um *momento* de ataque. Mais tarde, como resultado de esforços conscientes, estruturas coordenadas emergiram tanto em países particulares como em escala internacional” (Ibid., p. 789). Nesta articulação de espontaneidade e consciência, sintetizavam-se, por vezes, as lutas por objetivos específicos e limitados com as lutas pela transformação radical da sociedade, no sentido de efetivação da transição socialista.

Nesse contexto, no entanto, até mesmo o “Partido de Vanguarda” liderado por Lenin

foi constituído de forma a poder se *defender* dos ataques cruéis de um Estado policial, sob as piores condições possíveis de clandestinidade, das quais inevitavelmente decorreu a imposição do segredo absoluto, de uma estrutura rígida de comando, de centralização etc. Se compararmos a estrutura autodefensivamente fechada deste partido de vanguarda com a ideia original de Marx de produzir “consciência comunista em escala de massa” – com a consequência necessária de uma estrutura organizacional inerentemente aberta –, teremos uma medida da diferença fundamental

entre uma postura defensiva e uma ofensiva. Somente quando as condições objetivas implícitas em tal objetivo estão em processo de se desdobrar em escala global é possível imaginar realisticamente a articulação prática dos órgãos necessários da ofensiva socialista. (Ibid., idem)

Aqui, começamos a ter uma boa imagem – que complementa as ideias desenvolvidas por Mészáros anteriormente, em especial no capítulo 13 de *Para além do capital* – sobre a nova concepção da transição socialista. A ofensiva socialista requer uma “estrutura organizacional inerentemente aberta” voltada ao objetivo de produzir “consciência comunista em escala de massa”<sup>205</sup>. Para tanto, é preciso

---

<sup>205</sup> Já sublinhamos, anteriormente, a importância que o conceito de “consciência comunista em escala de massa” tem na obra de Mészáros. Neste momento de sua teorização, evidencia-se como esse tipo específico de consciência social se articula com a sua teoria da transição. Claro está que a referência de Mészáros se situa numa importante passagem de *A ideologia alemã*, onde Marx e Engels apresentam elementos fundamentais, não só da sua concepção materialista de história, como da conseqüente teoria da revolução que daí necessariamente emerge. A passagem na qual os filósofos alemães sintetizam a sua nova maneira da conceber o mundo e o lugar que a consciência comunista de massa tem no seu interior é a seguinte: “Da concepção de história exposta acima obtemos os seguintes resultados: 1) No desenvolvimento das forças produtivas advém uma fase em que surgem forças produtivas e meios de intercâmbio que, no marco das relações existentes, causam somente malefícios e não são mais forças de produção, mas forças de destruição (maquinaria e dinheiro) – e, ligada a isso, surge uma classe que tem de suportar todos os fardos da sociedade sem desfrutar de suas vantagens e que, expulsa da sociedade, é forçada à mais decidida oposição a todas as outras classes; uma classe que configura a maioria dos membros da sociedade e da qual emana a *consciência da necessidade de uma revolução radical, a consciência comunista* [grifo nosso] [...]; 2) que as condições sob as quais determinadas forças de produção podem ser utilizadas são as condições da dominação de uma determinada classe da sociedade, cujo poder social, derivado de sua riqueza, tem sua expressão prático-idealista na forma de Estado existente em cada caso; é essa a razão pela qual toda luta revolucionária dirige-se contra uma classe que até então dominou; 3) que em todas as revoluções anteriores a forma da atividade permaneceu intocada, e tratava-se apenas de instaurar uma outra forma de distribuição dessa atividade, uma nova distribuição do trabalho entre outras pessoas, enquanto a revolução comunista volta-se contra a *forma* da atividade existente até então, suprime o *trabalho* e supera [*aufhebt*] a dominação de todas as classes ao superar as próprias classes, pois essa revolução é realizada pela classe que, na sociedade,



que as instituições e organizações de luta da classe trabalhadora superem a sua forma organizacional elaborada de modo *defensivo*, tal como as do passado.

Mas, é importante assinalar, isso depende de certas condições históricas propícias para tal, na medida em que somente “quando as condições objetivas implícitas em tal objetivo [isto é, a efetivação da consciência comunista em escala de massa] estão em processo de se desdobrar em escala global é possível imaginar realisticamente a articulação prática dos órgãos necessários à ofensiva socialista”. Essas condições objetivas, no nosso entender, dizem respeito à atual crise estrutural do sistema do capital, situação na qual a *ofensiva socialista* passa a ter *atualidade histórica*<sup>206</sup>.

Mészáros afirma que Lenin não tinha “nenhuma ilusão quanto a essa possibilidade” (Ibid., p. 790). Sua estratégia era baseada em quebrar o “elo mais fraco da corrente” no entendimento que

revoluções *políticas* não podem em caso algum,  
nunca e em nenhuma condição, encobrir ou

---

não é mais considerada como uma classe, não é mais reconhecida como tal, sendo já a expressão da dissolução de todas as classes, nacionalidades, etc., no interior da sociedade atual e 4) que tanto a *criação em massa dessa consciência comunista* [grifo nosso] 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 uma 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” (2007, p. 41-2). Frise, aqui, os seguintes pontos: a *consciência comunista* é a consciência, por parte da *classe que suporta todos os fardos da sociedade sem desfrutar de suas vantagens*, da *necessidade de uma revolução radical*, o que pressupõe, por certo, a consciência do modo de controle sociometabólico vigente, responsável pela sua atual condição; essa consciência tem que ser desenvolvida *em escala de massa*, e isso não é um ponto “tático” de uma formulação política que se pode dispensar a depender da conjuntura. Ao contrário: é elemento *estratégico fundamental* que o movimento revolucionário ganhe *as massas*, pois só assim poderá ter êxito em seu empreendimento crítico-prático radical; finalmente: essa consciência só pode emergir de uma práxis onde participem, de fato, as massas, contra a forma social que as oprime e em busca de sua superação.

<sup>206</sup> Tal como em crises estruturais do passado, abriam-se as condições objetivas para o surgimento das mediações de luta revolucionária dos trabalhadores, com uma correspondente consciência social revolucionária.

enfraquecer a palavra de ordem da revolução *socialista*... que não pode ser encarada como um *só* ato, mas deve ser encarada como uma *época* de tempestuosas convulsões políticas e econômicas, de guerra civil, de revoluções e contra-revoluções. (Lenin, apud Mészáros, *ibid.*, *idem*).

Isto é, Lenin sabia da necessidade de a ação socialista basear-se numa revolução *social*, de caráter *ofensivo*, e não algo limitado a uma revolução *política*, com instituições organizadas meramente em função desse objetivo. Sua esperança, calcada nessa concepção, era de que a Revolução de Outubro abrisse, justamente, essa “época de tempestuosas convulsões políticas e econômicas”, que se manifestaria em países do mundo inteiro mediante uma série de revoluções, até que as condições da vitória socialista fossem atingidas.

No entanto, como observa Mészáros,

quando a onda de motins revolucionários se esgotou sem resultados positivos importantes em outras partes, Lenin observou racionalmente que não se poderia devolver o poder aos czares, e continuou o trabalho de *defender* [grifo nosso] o que fosse possível naquelas circunstâncias. Ele originalmente esperava combinar o potencial político do “elo mais fraco” com as condições economicamente maduras dos países capitalistas “avançados”. Foi o fracasso da revolução mundial que violentamente truncou a sua estratégia, impondo-lhe os constrangimentos deformadores de uma *defesa desesperada* [grifo nosso]. (*Ibid.*, *idem*)

À diferença de Lenin, que distinguia claramente a revolução política da social, compreendendo a última como fundamental e entendendo que, no caso da Rússia, a primeira consistia apenas no primeiro passo na direção da segunda, e que por isso a Revolução de Outubro tinha que ser defendida até que, no devido tempo, pelos desenvolvimentos favoráveis das transformações históricas mundiais, pudesse se aprofundar em seu sentido radical socialista, Stálin ignorou tal distinção, “fazendo da miséria virtude” e “fingindo que o *primeiro passo* na direção de uma vitória socialista já representava o próprio

socialismo, que deveria simplesmente ser seguido pela entrada ‘na etapa superior do comunismo’ em um país sitiado<sup>207</sup> (Ibid., idem).

A revolução se afastou, assim, das intenções originais, tanto em termos de objetivos fundamentais, como das formas institucionais e organizacionais correspondentes. Nas palavras de Mészáros, era preciso que tivesse ocorrido o contrário: “as formas e instrumentos da luta teriam que corresponder ao caráter essencialmente *positivo* do empreendimento [revolucionário socialista] como um todo, em vez de serem bloqueados na fase *negativa* de uma ação *defensiva*” (Ibid., p. 791) - há que se somar, aos elementos históricos que concorreram para os desdobramentos da Revolução de Outubro, as condições objetivas que se estabeleceram após o arrefecimento dos movimentos revolucionários na Europa entre os anos 1917 e 1923, que responderam por “uma fase histórica essencialmente defensiva” (Ibid., p. 793) segundo o filósofo húngaro.

Em seguida, avançando a teorização sobre os instrumentos necessários para a luta revolucionária da classe trabalhadora, Mészáros passa a se centrar na questão dos partidos e dos sindicatos que, “inseparavelmente unidos a um terceiro membro do conjunto institucional global: o Parlamento” (Ibid., idem), formam os pilares de ação da classe trabalhadora no Ocidente e, devido a sua estruturação altamente interdependente, configuram o “círculo mágico paralisante” da relação sociedade civil/Estado político, para o qual “não parece haver saída”.

Isso quer dizer que, de acordo com o filósofo húngaro, esses instrumentos de luta, por se organizarem em função da estrutura do próprio Parlamento, adquirem, em sua própria forma de constituição, determinações presentes no objeto que pretendem negar. Por tal razão, materializam em seu ser a forma daquilo que pretendem negar.

Portanto, não devem ser considerados meramente como pertencentes à “sociedade civil”, isto é, como mediações que poderiam ser usados contra o Estado político no objetivo de uma transformação socialista. Nesse contexto, *a atualidade histórica da ofensiva socialista* exige, por suposto, não o descarte desses instrumentos de luta, mas a sua reorientação radical no sentido de que não se limitem à negatividade da

---

<sup>207</sup> Não somente as organizações de luta vinculadas à Revolução de Outubro tinham um caráter defensivo na visão de Mészáros. Também a Comuna de Paris, bem como a Primeira, Segunda e Terceira Associação Internacional dos Trabalhadores o tinham. Para mais detalhes da argumentação de Mészáros a esse respeito, ver as páginas 791 a 793 de *Para além do capital*.

ordem, e que assumam, em sua substância, elementos referentes ao movimento de efetivação *positiva* da forma social alternativa.

A efetivação das novas armas de luta *ofensivas* dos trabalhadores exige aquilo que o filósofo designa como *pluralismo socialista*, em contraposição à chamada “mania burguesa de unificação”<sup>208</sup>. A crítica de Mészáros à “mania de unificação” é retirada dos escritos de Marx e de Engels. De Engels, especificamente, a carta a A. Bebel de 1º-2 de maio de 1891, quando, ao falar sobre Wilhelm Liebknecht – que foi o autor principal do Programa de Gotha –, afirmou: “Da democracia burguesa ele trouxe e manteve uma verdadeira *mania de unificação*” (Engels, apud Mészáros, *idem*, p. 811). De Marx, Mészáros menciona a carta a Wilhelm Bracke, de 5 de maio de 1875, quando o autor de *O Capital* comenta que “o mero fato da unificação traz satisfação aos trabalhadores”, mas assinala que “é um engano acreditar que este sucesso momentâneo não será comprado a um preço muito alto” (Marx, apud Mészáros, *ibid.*, *idem*).

Creemos que o que Mészáros tem em mente, aqui, é a crítica da forma burguesa de unidade, na qual, dentro de uma instituição, organização ou complexo sociometabólico, a especificidade e o interesse de uma das partes constituintes da totalidade é imposta sobre todas as demais, preservando (ao invés de superar) as diferenças e desigualdades destas. Daí a proposta do *pluralismo socialista*, uma forma de articulação política onde a organização mediadora da luta reconheça as especificidades das partes que constituem o todo complexo. Certamente, o filósofo húngaro está levando em consideração, neste ponto de sua argumentação, a teorização anterior sobre a diversificada divisão social da classe trabalhadora que, enquanto antagonista estrutural do capital, mantém um interesse comum, mas que, em razão das peculiaridades inerentes a cada um de seus setores, apresenta certas características e nuances que precisam ser levadas em conta quando da composição de um instrumento de luta efetivo.

Daí a colocação de Mészáros de que

há algumas razões muito fortes para que Marx e Engels considerassem “unidade” e “unificação” conceitos bastante problemáticos: as divisões e

---

<sup>208</sup> Além de nossa dissertação de mestrado – ver Cherobini (2010) –, tentamos explicitar (ainda que de uma forma muito imperfeita) algumas nuances do conceito de pluralismo socialista em Mészáros em um breve artigo. Ver, a esse respeito, Cherobini (2011b).

contradições objetivas existentes nos vários componentes do movimento socialista. Devido às suas complexas ramificações internas e internacionais, tais divisões e contradições simplesmente não poderiam ser removidas por desejo nem por decreto. (Ibid., idem)

Muito mais importante do que uma unificação que “remova por decreto” as “divisões e contradições objetivas” do movimento socialista é constituir a *consciência de massa socialista*, “com base nas fundações disponíveis, engajando-se simultaneamente nos confrontos inevitáveis para a realização das finalidades e objetivos *limitados*”, ao mesmo tempo em que se preserva “a integridade das perspectivas *últimas*” e, também, “sem perder contato com as demandas, determinações e potencialidades *imediatas* das condições historicamente determinadas”<sup>209</sup> (Idem, p. 812). Daí que, criticando Bakunin e outros anarquistas, para quem tais problemas envolvendo a articulação dos objetivos imediatos e finais não existia, Mészáros assinala que:

---

<sup>209</sup> Ou, como Mészáros diz mais à frente, “a condição elementar para se realizar os princípios de uma transformação socialista [...] é a produção de uma *consciência de massa socialista* na única forma possível de *ação comum* que se autodesenvolve. E a última, claro, só pode resultar dos componentes verdadeiramente *autônomos e coordenados* (não hierarquicamente comandados e manipulados) de um movimento *inerentemente pluralista*” (Ibid., idem). E, logo em seguida, complementa: “a condição elementar para o sucesso do projeto socialista é o pluralismo inerente a ele [...] que parte do reconhecimento das diferenças e desigualdades existentes; não para preservá-las (que é uma necessidade de toda ‘unidade’ fictícia e arbitrariamente imposta), mas para superá-las da única forma viável: assegurando o envolvimento ativo de todos os interessados. [...] Este envolvimento é impossível sem a elaboração de estratégias e ‘mediações’ específicas, que emergem das determinações particulares das necessidades e circunstâncias mutáveis, o que representa o maior desafio à teoria marxista contemporânea. [...] O empreendimento socialista é *estruturalmente irrealizável* sem uma articulação plena com os múltiplos projetos autônomos (‘auto-administrados’), e, por isso, irrepreensivelmente pluralistas da *revolução social* em andamento” (Ibid., p. 816). Ressalte-se, aqui, o acento de Mészáros sobre o ponto de que o movimento revolucionário, em sua forma e conteúdo, não pode espelhar a forma e o conteúdo da forma social do capital, hierárquica e heterônoma/fetichista. Daí a necessidade da maior *horizontalidade e autonomia* possível entre os complexos de lutas dos trabalhadores articulados de forma pluralista.

Marx, em contraste [com os anarquistas] concebeu a questão organizacional como:

- 1) Permanecer fiel aos *princípios* socialistas, e
- 2) Desenhar *programas de ação* viáveis e flexíveis para as várias forças que compartilham os amplos objetivos comuns de luta. (Ibid., p. 812)

Essa *ação comum* só pode ser exercida, na visão do filósofo húngaro, se estiver calcada em um autêntico *pluralismo socialista* que, além de reconhecer as diferenças existentes entre os diversos setores da classe trabalhadora, estabelece “uma adequada ‘divisão do trabalho’ na estrutura geral de uma ofensiva socialista” (Ibid., idem).

Vale assinalar, mais uma vez, que, nesse ponto de sua argumentação, Mészáros acredita estar de acordo com o ideal marxiano da *revolução permanente* como única via possível para a superação do capital e a conseqüente efetivação do processo de transição socialista. Daí o filósofo húngaro afirmar a necessidade de “uma revolução *social* multidimensional, e portanto necessariamente ‘permanente’, como Marx a definiu” (Ibid., 813), que tem na conquista do poder político – mediante, evidentemente, uma revolução - apenas o *ponto de partida* para a transformação social que modifica “toda a maneira de ser” (Marx, apud Mészáros, ibid., idem) dos produtores associados.

Vê-se, então, que o conceito de *revolução permanente*, que Mészáros retira de Marx e Engels (assim como a crítica da “mania de unificação burguesa”), é enriquecido com o conceito de *pluralismo socialista*, cujo significado é definido pelo filósofo húngaro como “engajamento ativo em ação comum que não compromete, mas, ao contrário, constantemente renova os princípios socialistas que inspiram as questões globais” e que só pode emergir

da capacidade das forças participantes de *combinar*, num todo coerente com implicações socialistas *em última análise* inevitáveis, uma grande variedade de demandas e estratégias parciais que, em si e por si, não precisam ter absolutamente nada de *especificamente socialistas*. Nesse sentido, as demandas mais urgentes de nossa época, que correspondem diretamente às necessidades vitais de uma grande variedade de grupos sociais – empregos, educação, assistência médica, serviços sociais decentes, assim como as demandas inerentes à

luta pela liberação das mulheres e contra a discriminação racial -, podem sem uma única exceção, ser abraçadas sem restrições por qualquer liberal genuíno. Entretanto, é absolutamente diferente quando não são consideradas como questões singulares, isoladamente, mas em conjunto, como partes do complexo global que constantemente as reproduz como demandas não realizáveis e sistematicamente irrealizáveis. Desse modo, o que decide a questão é a sua *condição* de realização (quando definidas em sua pluralidade como demandas socialistas *conjuntas*), e não o seu caráter considerado separadamente. Por conseguinte, o que está em jogo não é a enganosa “politização” destas questões isoladas, pela qual poderiam cumprir uma função política direta numa estratégia socialista, mas a *efetividade* de afirmar e sustentar tais demandas “não-socialistas”, tão largamente automotivadoras no *front* mais amplo possível. (Ibid., idem)

Ou seja, é preciso que os instrumentos de luta da classe trabalhadora consigam articular lutas *imediatas* (por exemplo: educação, saúde etc.) - que, por si mesmas e isoladas, nada têm de especificamente socialistas, e podem, por isso, ser abraçadas, nesta condição, por qualquer projeto social e político liberal, ainda que, nas condições atuais, esses problemas não podem ser resolvidos, em absoluto, no interior da forma social vigente – em um todo orgânico coerente “como demandas socialistas conjuntas”, isto é, *politizadas* em torno de um projeto estabelecido com vistas ao questionamento do complexo sociametabólico total do sistema do capital.

Por exemplo, a questão da emancipação *real*, efetiva, das *mulheres*, não pode ser resolvida dentro dos marcos da forma social do capital. No entanto, como questão isolada, ela pode ser absorvida como bandeira da luta pelos partidos e movimentos da ordem estabelecida. Contudo, se os instrumentos de luta da classe trabalhadora articulam essa demanda com outras demandas particulares (educação, moradia, saúde etc.), tomando-as em conjunto e politizando-as num sentido socialista, isso pode ser fonte de efetivação da consciência socialista em escala de massa de que fala Mészáros. A demanda imediata isolada pode ser absorvida pela ordem na forma de determinação legal, de seguridade

*formal* da exigência particular. Mas as demandas em conjunto, politizadas num sentido genuinamente socialista (isto é, articuladas com demandas genuinamente socialistas), direcionadas contra as determinações reais que as impedem de ser satisfeitas *substantivamente* (e não formalmente), que buscam, portanto, a realização substantiva, não podem ser incorporadas pela ordem, justamente, porque exigiriam, para isso, que a própria ordem vigente fosse abolida.

E quais as demandas que manifestam diretamente a necessidade de uma alternativa socialista? Mézáros diz que estas são as que estão relacionadas com a *perdularidade* – no sentido de *destrutividade* inerente ao processo produtivo e reprodutivo- inerente ao modo de funcionamento do capital. Nesse sentido, o filósofo afirma que

há quatro direções principais nas quais se manifesta, com consequências crescentemente danosas, a perdularidade necessária do capital à medida que se alcançam os limites últimos de seu potencial produtivo:

- 1) A demanda incontrolável por *recursos* – isto é, a irreprimível tendência crescente do capital ao uso “intensivo de recursos”, da qual o uso “intensivo de energia” é só um exemplo – sem consideração pelas consequências futuras sobre o ambiente, nem pelas necessidades das pessoas afetadas por suas assim denominadas “estratégias desenvolvimentistas”;
- 2) O uso cada vez mais *intensivo de capital* em seu processo de produção, inerente à concentração e à centralização necessárias de capital, que contribui grandemente para a produção do “subdesenvolvimento” não só na “periferia” mas também no centro de seu domínio “metropolitano”, gerando desemprego maciço e devastando uma base industrial antes florescente e perfeitamente viável;
- 3) O impulso crescente em direção à *multiplicação do valor de troca*, no princípio simplesmente *divorciado*, mas agora abertamente *oposto* ao “valor de uso” a serviço da *necessidade humana*, para manter intata a dominação do capital sobre a sociedade; e
- 4) O pior tipo de desperdício: o desperdício de gente, pela produção em massa de “pessoas supérfluas”



que, como resultado de tantos dos avanços “produtivos” do capital como de suas dificuldades crescentes no “processo de realização” não podem mais se ajustar aos esquemas estreitos da produção de lucro e da multiplicação perdulária do calor de troca. (Ibid., p. 819)

Por todas essas razões, afirma Mészáros, “as demandas de mudança só podem ser formuladas em termos de uma alternativa socialista global” (Ibid., idem). Daí, diz ele, a necessidade vital de *renovação do marxismo*, a única perspectiva teórica e política capaz de “tratar desses problemas em toda sua complexidade e abrangência” (Ibid., p. 820). Daí que o grande desafio posto para a teoria marxista seja definir o período de transição “em termos de objetivos identificáveis, junto com as mediações teóricas, materiais e instrumentais necessárias para a sua realização”. Para tanto, é preciso investigar como seria possível:

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

unificação das funções de trabalho e tomada de decisão;

(6) abolir o segredo de governo, predominante por toda parte, instituindo uma nova forma de *autogoverno aberto* pelas pessoas interessadas. (Idem, p. 820-1).

Ao concluir sua argumentação a respeito da necessária articulação do movimento de *pluralismo socialista*, Mészáros encaminha a sua reflexão para o tema da urgência das *lutas extraparlamentares* capazes de se contrapor à força extraparlamentar de que é constituído, fundamentalmente, o capital – uma “força extraparlamentar *par excellence*” (Ibid., p. 851), no dizer do filósofo húngaro.

Mészáros volta a problematizar, aqui, o tema do Estado e sua relação com as outras mediações que compõem o sistema do capital, mas agora focando na ação dessa instituição após 1970, isto é, no contexto da emergência da atual crise estrutural do capital.

De acordo com o filósofo húngaro, o século XX testemunhou o avanço de fatores “extra-econômicos” (o termo é colocado entre aspas por Mészáros) no processo de reprodução sociometabólica do capital. Esses fatores, diz o autor de *Para além do capital*, “costumavam ser avaliados com grande ceticismo e rejeitados como estranhos à natureza do sistema do capital no momento de sua triunfal ascensão histórica” (Ibid., p. 822). Com o advento da crise estrutural atual, o sistema rompe com uma modalidade específica de intervenção estatal (a “forma keynesiana de intervenção”), mas não deixa de, por outros meios, utilizar a ação do Estado do capital numa medida “tão grande quanto na variação keynesiana” (Ibid., idem). A única diferença, nesse contexto, diz Mészáros é que, a partir de então,

adicionada à generosa ajuda dada ao *big business* – desde enormes incentivos fiscais até práticas corruptas de “privatização”, desde abundantes fundos de pesquisa (especialmente em proveito do complexo militar-industrial) à facilitação mais ou menos aberta da tendência ao monopólio -, a “direita radical” [Mészáros está se referindo, na verdade, ao capital] precisou impor também uma série de leis repressivas sobre o movimento dos trabalhadores. (Ibid., idem)

Por tal razão, é uma ilusão da esquerda cultivar a premissa de que o que importaria, em nossos dias, é a “recuperação” do papel do Estado como interventor na economia. Na verdade, nunca como em nossos tempos se viu uma intervenção tão maciça e sistemática do Estado no âmbito da regulação socioeconômica. Daí Mészáros afirmar que “para as perspectivas da emancipação do trabalho, a importância da luta política e da *crítica radical do Estado* [grifo nosso] – inclusive suas ‘instituições democráticas’, principalmente o Parlamento – nunca foi tão grande quanto na atual fase histórica de aparente ‘encolhimento dos limites do Estado’”<sup>210</sup> (Ibid., idem).

Essa crítica radical precisaria, na visão do filósofo, enfrentar a assim designada “crise da política”<sup>211</sup> atual, conceituada como “a forma de uma compreensível amargura e de um resignado afastamento da atividade política das massas populares [no cenário] da crise estrutural do sistema do capital” (2002, p. 823). A via de resistência a esse cenário de crise, amargura e resignação é a ação extraparlamentar das massas, que recusa a “aceitação das regras internas do jogo parlamentar”, visto que este “só pode produzir o *auto-encarceramento parlamentar* da esquerda”<sup>212</sup> (Ibid., p. 823-4).

---

<sup>210</sup> Justino de Sousa Júnior, em uma *errônea* interpretação de *Para além do capital*, na qual afirma que “em face da dinâmica mundializada do capital, segundo a estrutura que apresenta, os Estados se mostram relativamente fracos. Essa é a compreensão de Mészáros, para quem o alcance do controle político dos Estados-nacionais necessariamente se mostra limitado diante da mundialização do capital” (2010, 189), tentou se amparar nas elaborações do filósofo húngaro para defender uma proposta política na qual os problemas dos trabalhadores seria dirimida com “mais Estado” na economia. Fizemos a devida crítica de tal concepção em nossa dissertação de mestrado. Ver, a esse respeito, Cherobini (2010).

<sup>211</sup> Em estudos posteriores, o filósofo viria a desenvolver esse tema, chegando ao conceito de *crise estrutural da política*, uma situação histórica que levaria os Estados do centro do sistema a cada vez mais *intensificarem* suas *tendências autoritárias* “não apenas no âmbito internacional, mas também *no interior dos países imperialistas dominantes* [grifo nosso], a fim de subjugar toda resistência provável [à dominação do capital]” (2007, 361). Essas reflexões também estão presentes em Mészáros (2006b).

<sup>212</sup> Mais à frente, Mészáros é enfático ao dizer que “toda atividade política parlamentar está condenada – tanto no governo como na oposição – à estabilização ou reestabilização do sistema do capital” (Ibid., p. 826). Em outro momento, Mészáros esclarece algumas das funções do Parlamento dentro do sistema do capital: “o papel regulador essencial do Parlamento consiste em

A ação extraparlamentar das massas deve buscar superar, além disso, as mediações e estratégias organizadas de forma negativa e defensiva em relação à ordem estabelecida. A *arma da greve* é, nesse contexto da argumentação do filósofo, uma arma *parcial* e *negativa*, quando realizada de forma localizada, setorializada e sem orientação política estratégica deliberada conscientemente. É, portanto, em última instância, uma arma *insustentável* a longo prazo. No entanto, diz o filósofo,

a ideia de uma *greve política geral* [grifo nosso] é uma proposta radicalmente diferente. Para ser bem sucedida, deve ter por objetivo uma mudança na própria ordem socio-reprodutiva [portanto, não pode se limitar a perseguir objetivos parciais], de outro modo seu impacto, como nas greves gerais do passado, fatalmente será em seguida anulado. (Ibid., p. 838)

A ação extraparlamentar, portanto, que, “mesmo quando estiver lutando por objetivos mais limitados, encarar como seu objetivo a negação radical e a transformação positiva do modo de reprodução sociometabólica” (Ibid., p. 843), está no cerne da proposta da *ofensiva socialista*<sup>213</sup>. A efetivação prática dos instrumentos de luta da classe

---

legitimar (e, desse modo, também ‘internalizar’) a imposição das severas regras da ‘legalidade institucional’ sobre o trabalho potencialmente recalcitrante. Mas o papel do Parlamento não está, de modo algum, limitado a isso. No seu desenvolvimento histórico, sujeitar o trabalho à autolegitimação da ‘legalidade constitucional’ ficou em segundo plano em relação à sua função crucial, original e primeira, que consistiu e consiste em permitir à *pluralidade de capitais* encontrar, em todos os momentos do desdobramento da dinâmica do sistema, o necessário (mesmo que sempre temporário) *modus vivendi* e o *equilíbrio de poder entre seus componentes*. É assim que o capital social total pode afirmar suas regras na esfera política sob as condições da ‘democracia parlamentar’” (Ibid., p. 838-9). As outras instituições que compõem o Estado em sentido estrito também são duramente criticadas por Mészáros. O Judiciário, por exemplo, “continua a demonstrar, em toda ocasião possível, capacidade ‘independente’ de impor as leis repressivas do ‘Parlamento democrático’ contra o trabalho, em completa harmonia com os interesses e imperativos da ordem estabelecida” (Ibid., p. 826). Mais ainda: “a própria *constitucionalidade* é um brinquedo nas mãos dos representantes do capital, para ser rude e cinicamente utilizada como um artifício autolegitimador contra o trabalho” (Ibid., p. 851-2).

<sup>213</sup> Mais adiante, Mészáros insere uma passagem luminosa que permite

trabalhadora, isto é, das mediações materiais – amparadas por uma teoria adequada - viabilizadoras da transição socialista, consiste no “maior desafio da teoria marxista contemporânea” (Ibid., p. 816). Organizar a ofensiva socialista, mediante a realização das organizações de luta adequada, com forma e conteúdo qualitativamente diversos das do sistema do capital, coadunando de maneira correta os objetivos imediatos e finais da luta, de modo que dessa práxis emergja a “consciência comunista de massa”, tal é a envergadura do desafio histórico que as forças postas ao lado da emancipação humana devem enfrentar.

---

compreender melhor a essência da ação extraparlamentar *pré-revolucionária*, que tem na greve de massas politicamente orientada um de seus elementos preponderantes: “O papel do movimento extraparlamentar do trabalho é duplo. Em vez de auxiliar a reestabilizar o capital nas crises, como ocorreu em situações importantes do passado reformista, ele deve, por um lado, afirmar seus interesses estratégicos como alternativa sociometabólica pelo confronto e pela *necessária negação, em termos práticos, das determinações estruturais da ordem estabelecida que se manifestam na relação-capital e na concomitante subordinação do trabalho no processo socioeconômico de reprodução material* [ou seja, pela atuação crítico-prática na esfera de reprodução econômica do sistema]. Por outro lado, *o poder político do capital dominante no Parlamento precisa e deve ser contestado por meio da pressão que as formas de ação extraparlamentar podem exercer sobre o Legislativo e o Executivo* [ou seja, coadunada à ação na esfera da reprodução econômica, a ação política das massas]. Sem a contestação extraparlamentar estrategicamente orientada e sustentada, os partidos que se alternam no governo podem continuar a se oferecer *álisis* recíprocos para o fracasso estrutural do sistema em relação ao trabalho, confinando efetivamente o movimento do trabalho ao papel de um *apêndice* inconveniente, mas *marginalizado*, no sistema parlamentar do capital. Portanto, *em relação tanto ao domínio reprodutivo material como ao político* [grifo nosso], a constituição de um movimento socialista extraparlamentar de *massas* estrategicamente viável – em conjunção com as formas tradicionais de organização política do trabalho, hoje desesperançadamente sem rumo e fortemente necessitadas do *apoio* e da *pressão radicalizantes* de tais forças extraparlamentares – é uma precondição vital para a contraposição ao maciço poder extraparlamentar do capital” (Ibid., p. 859-60). Isso, certamente, ilumina as reflexões sobre a transição delineadas no capítulo 13 de *Para além do capital*. Além disso, também ilumina muitas das críticas feitas por Mészáros ao longo de todo o seu livro às concepções de *mediação* de Lukács, um autor que, por vincular-se à perspectiva da possibilidade do “socialismo num só país”, foi incapaz de identificar no real os instrumentos de luta da classe trabalhadora com potencial de transformação e superação da ordem social do capital.

Conquistar o *poder político* por meio de uma revolução é, nesse movimento, fundamental, mas essa conquista não é senão apenas um passo – um passo essencialmente importante, sem dúvida – do empreendimento revolucionário. Ele deve andar lado a lado com o processo da *revolução social*, adequadamente orientada para o objetivo da superação da organização sociometabólica do capital, negando as suas determinações estruturais e afirmando a alternativa histórica alicerçada na livre associação dos produtores. Isso significa que a tomada do Estado por meio das forças revolucionárias não deve ter como meta o *controle do capital* (o que seria, na visão de Mészáros, uma contradição em termos), mas a transferência do poder de decisão, sobre todas as esferas das práticas produtivas e reprodutivas materiais, aos sujeitos conscientes da atividade produtiva.

Essa “reconstituição e substantiva democratização da esfera política” – no sentido que dissemos acima, isto é, da transferência total do poder de decisão sobre todas as esferas produtivas e reprodutivas da sociedade aos produtores livremente associados – é “a condição necessária para uma intervenção sobre o controle sociometabólico do capital” (Ibid., p. 848). Em outras palavras: a revolução política deve ser sustentada por uma revolução social, compondo assim a *revolução permanente*, conforme Engels e Marx a denominaram. Daí que, segundo Mészáros, “uma alternativa ao controle sociometabólico do capital deve abranger todos os aspectos complementares do processo de reprodução social, desde as funções estritamente produtivas e distributivas até as dimensões mais amplas da direção política” (Ibid., idem).

O sentido de tudo isso é que

um modo de controle reprodutivo alternativo – socialista – é inimaginável sem que ocorra a superação da disjunção e da alienação existentes [entre as funções materiais reprodutivas e as funções decisórias]. A condição necessária para realizar as funções da reprodução diretamente material de um sistema socialista é a restituição de poder de tomar decisões aos produtores associados – em todas as suas esferas de atividades e em todos os níveis de coordenação, desde os empreendimentos locais até o mais amplo intercâmbio internacional. [...] A reconstrução da unidade das esferas de reprodução material e política é a característica definidora

essencial do modo socialista de controle sociometabólico. (Ibid., p. 849)

A construção das mediações de luta dos trabalhadores necessárias para a efetivação da transição socialista, nesse contexto, não é uma tarefa para o “futuro distante”. Seus passos iniciais devem ser dados “imediatamente [...] como parte orgânica da estratégia transformadora” (Ibid., p. 849). Essas mediações, verdadeiros instrumentos de luta da classe trabalhadora, devem ser ativos no sentido estratégico proposto, renovando, *no processo de transição*, as formas de legislação política, o que pode ser feito se tais organizações atuarem como “força vital condicionante” das estruturas legisladoras herdadas pela revolução. É esse o sentido da passagem de Mészáros que assevera que

é importante ter em mente que se o trabalho quer conseguir alguma coisa nas atuais circunstâncias, uma renovação da forma parlamentar de legislação política é inevitável. Tal renovação só se tornará viável pela criação de um movimento *extraparlamentar* como *força vital condicionante* do próprio Parlamento e da estruturação legislativa de uma sociedade globalmente em transição. (Ibid., p. 850)

Ou seja, *natransição* – portanto, depois de iniciado o processo da revolução -, as forças extraparlamentares devem se comportar ativamente na elaboração de novas formas de legislação política, legislação esta que só pode emergir do processo de transferência de poder de decisão sobre os processos de reprodução sociometabólica aos produtores associados. A “renovação da forma parlamentar”, durante a transição, só pode ter esse sentido, de ir além de tudo aquilo que for herdado da ordem social do capital. É por isso que, conforme afirma Mészáros, “o sucesso da ofensiva socialista é inconcebível sem a recusa radical de tais determinações estruturais da ordem estabelecida e sem a reconstrução do movimento do trabalho na sua integridade” (Ibid., p. 853-4), mediante a reunião de seus braços político e sindical, “com a plena consciência de seus objetivos transformadores como alternativa estratégica necessária e viável ao sistema do capital” (Ibid., p. 854).

Diante disso, o significado da *atualidade histórica da ofensiva socialista* é resumido nestes termos pelo autor de *Para além do capital*:

A atualidade histórica da ofensiva socialista [...] não significa que o sucesso esteja assegurado nem que sua realização esteja próxima. “*Histórica*”, aqui, significa, por um lado, que a necessidade de instituir algumas mudanças fundamentais na organização e a orientação do movimento socialista se apresentou na agenda histórica; e, de outro lado, que o processo em questão se desdobra sob a pressão de determinações históricas poderosas, empurrando a função social do trabalho na direção de uma ofensiva estratégica prolongada caso se queira realizar não apenas os seus objetivos potencialmente globais, mas também seus objetivos mais limitados. O percurso à frente é muito árduo e, certamente, não tem atalhos nem pode ser evitado. (Ibid., p. 858)

São essas considerações estratégicas que estão na base da proposta recentemente elaborada de Mészáros para a formação de uma nova organização de trabalhadores a atuar politicamente no plano internacional, uma *Nova Internacional* definida pelo filósofo nas seguintes palavras:

Não a “Quinta” ou a “Sexta Internacional” – que, ao definir a si próprias dessa forma, inevitavelmente reabririam velhas feridas e desnecessárias controvérsias recriminatórias -, mas *A Nova Internacional*, engajada na negação revolucionária da presente ordem destrutiva do capital e na constituição de um modo radicalmente diferente de intercâmbio social metabólico entre seus membros. Em outras palavras, *A Nova Internacional*, por meio de seu nome, indicaria que não somente a defensiva, mas também as infelizes recriminações divisionistas do passado têm de ser relegadas ao passado. (2014, p. 87-8)

### **7.10 Uma análise de conjuntura abstrata no seio de uma teoria concreta: o caso da Venezuela de Chávez**



Antes de passarmos ao estudo dos capítulos finais de *Para além do capital*, é importante tecer breves comentários sobre um tema presente no seu capítulo 18 passível de gerar alguma polêmica. Trata-se das referências de Mészáros ao presidente Hugo Chávez Frías, da Venezuela. A menção do filósofo húngaro ao líder bolivariano se faz no capítulo que ora analisamos, num contexto bastante específico que é preciso apreender com atenção.

Esse contexto é o da *crítica do sistema parlamentar*, tomado em algumas elaborações estratégicas como mediação útil e necessária para os esforços revolucionários dos trabalhadores. Após demonstrar as limitações desse sistema, cuja crítica, anterior a Marx, já havia sido estabelecida por Rousseau, Mészáros cita, em primeiro lugar, a crítica de Chávez aos limites do sufrágio tal como tradicionalmente se estabelece, e, em seguida, sua proposta de “democracia participativa”, na qual “o povo soberano deve se transformar no *objeto* e no *sujeito* do poder” (Chávez, apud Mészáros, *ibid.*, p. 830), como alternativa ao atual sistema representativo.

Mészáros afirma que essas concepções têm um potencial interessante e “pressagiarium” a perspectiva do “fencimento do Estado”, tal como proposta por Marx e Engels em seus escritos do século XIX. *No entanto*, frisa o filósofo húngaro, tais ideias só poderiam ter êxito em seu objetivo perseguido *se, e somente se*,

o empreendimento estratégico [possa] não só exercitar a “soberania do trabalho” em assembleias políticas - não importa o quão *diretas* elas possam ser em relação à sua organização e seu modo de tomada de decisão política -, mas na atividade de vida produtiva e distributiva autodeterminada dos indivíduos sociais em todo domínio singular e em todos os níveis do processo sociometabólico. Isto é o que traça a linha de demarcação entre a revolução socialista, que é socialista em sua *intenção* – como a Revolução de Outubro de 1917 -, e a “*revolução permanente*” de transformação socialista efetiva. Sem a transferência progressiva e total da tomada de decisões reprodutivas e distributivas materiais aos produtores associados não pode haver esperança para os membros da comunidade pós-revolucionária de se transformarem em *sujeitos* do poder. (*Ibid.*, p. 830-1)

Ou seja, para que as ideias de Chávez pudessem estar à altura das necessidades radicais de emancipação dos trabalhadores frente ao jugo do capital, elas deveriam se concretizar na forma de uma *revolução permanente*, que não se limitaria à realização de assembleias políticas de participação direta, mas de distribuição do poder de decisão aos produtores associados sobre todos os níveis da atividade socio-reprodutiva da humanidade.

Essas reflexões de Mészáros, delineadas, como o próprio filósofo húngaro indica, em 1993 e incorporadas ao texto final de *Para além do capital* em 1995, foram reafirmadas no *Prefácio à edição brasileira* de seu grande livro, escrito, segundo suas próprias informações, em janeiro de 2000. Nesse prefácio, Chávez é apresentado, juntamente com o Movimento dos Sem-Terra do Brasil, os Zapatistas do México e “os militantes que desafiam todas as dificuldades que favorecem a ordem estabelecida na Colômbia e em outros países da América Latina”, como integrante de um conjunto de “movimentos sociais radicais”, que expressariam “manifestações encorajadoras” no sentido de “se livrar das limitações organizacionais da esquerda histórica a fim de conseguirem articular na ação não apenas a necessária negação do que aí está, mas também a dimensão positiva de uma *alternativa hegemônica*” (Ibid., p. 33).

O filósofo ressalta que “é claro que ainda estamos num estágio muito inicial desses processos”. Contudo, sublinha dois exemplos do que seriam, na sua visão, um “sucesso significativo” no que se refere aos objetivos políticos acima mencionados. Os exemplos seriam, justamente, Chávez e o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST).

Nos anos que compreendem 1993 a 2000, quando essas reflexões foram escritas, talvez fosse difícil ao filósofo húngaro perceber a tendência de desenvolvimento de tais movimentos sociais e políticos em sua interação com as tendências do sistema do capital. No entanto, será que, hoje, passados 15 anos, poderíamos avaliar tais movimentos com a mesma perspectiva otimista?

Gilberto Maringoni, um estudioso bastante simpático a Hugo Chávez, assinalou, em 2009 – portanto, num estágio já bastante avançado de desenvolvimento do “bolivarianismo” -, as “indefinições do modelo de socialismo pretendido por Hugo Chávez”, que “não são um problema apenas dele, mas de praticamente toda a esquerda mundial e de todos aqueles que pretendem mudar a sociedade” (2009, p. 175).

Essas “indefinições” estariam expressas na articulação das ideias de “nutrir-se das correntes mais autênticas do cristianismo”, “democracia participativa e protagônica, o poder popular”, “igualdade conjugada com liberdade”, corporativismo e associativismo” e, em especial, a ideia – extremamente problemática – de que

o socialismo é eminentemente social, não é econômico... Aqui deve haver uma relação de trabalho... harmoniosa, não se trata de explorar os trabalhadores por nada, a não ser para que vivam dignamente, que não sejam escravos do trabalho. [Precisam] de um trabalho digno, consciente de que estão produzindo bens para construir a felicidade de um povo... Isto é parte do modelo socialista que está nascendo... Ser socialista é ser honesto. O socialismo não nega a propriedade privada. Apenas a estabelece muito bem e a impulsiona. (Chávez, apud Maringoni, *ibid.*, p. 174-5)

Tais “indefinições” – na verdade, *contradições* – que combinam uma problemática ideia de socialismo vinculada à não negação da propriedade privada, mas ao seu “bom estabelecimento” e ao seu “impulso”, a fim de que se possa “explorar os trabalhadores” tão somente “para que vivam dignamente” (!) é que faz com que, a nosso ver, a “revolução bolivariana” tenha permanecido como “socialista apenas no plano da *intenção*” – uma intenção, diga-se, por demais contraditória – e nunca tenha atingido o plano da *revolução permanente*, tal como preconizada por Mészáros, nas pegadas de Marx e Engels.

Será que algo semelhante não poderia ser dito a respeito das demais organizações políticas mencionadas por Mészáros? O MST<sup>214</sup>, por exemplo, se converteu num dos principais elementos da base social de sustentação do governo encabeçado no Brasil pelo Partido dos Trabalhadores, com sua estratégia política democrática e popular efetivada em torno na mais radical e infame conciliação de classes que já dura mais, de uma década. O próprio líder do movimento, João Pedro Stédile, admitiu essa colaboração de classe em uma entrevista muito recente, quando afirmou que “as classes dominantes (...) são muito espertas. (...) Eles perceberam a gravidade da crise, e por isso

---

<sup>214</sup> Para informações sobre a origem histórica do MST, consultar Vendramini (2002) e Vendramini (2004).

*abandonaram o pacto de alianças de classe com os trabalhadores, representado pela eleição de Lula e Dilma, que resultou no programa neodesenvolvimentista”* (2015, grifo nosso).

A questão que se impõe, neste momento, é: se Stédile sabia que Lula e Dilma Rousseff representavam um governo de “pacto de aliança de classe” entre o capital e o trabalho, por que ele e o movimento social que lidera participaram, e ainda participam, desse pacto por tanto tempo? É interessante, no entanto, analisar a sua proposta para a superação da “crise” pela qual passamos atualmente: formar uma “frente com um projeto alternativo ao da burguesia”. Quais os princípios que orientariam essa “frente”? O próprio Stédile responde:

Temos ideias gerais, em teoria, como, por exemplo, o entendimento de que apenas sairemos da crise econômica se o governo abandonasse o superávit primário e, em vez de pagar 280 bilhões de reais de juros por ano, investisse esses recursos públicos na indústria para gerar emprego, em obras públicas de transporte, moradia e na educação. Já na crise política, só iremos superá-la se tivermos uma reforma política profunda. São ideias gerais, em torno de reformas estruturais necessárias. Porém, é preciso construir um programa que unifique todos os setores sociais e dê unidade às ações de mobilizações de massa. (Ibid., idem)

Em suma, investir recursos públicos na indústria para gerar emprego e reforma política. Será que podemos considerar esta uma proposta radical do ponto de vista da ideia marxiana da *revolução permanente*? Vale dizer que, na mesma entrevista em que afirma a necessidade de investimento a fim de gerar emprego e de reforma política como medidas essenciais para um “novo projeto de país”, Stédile menciona a interlocução com ninguém menos que *o papa* (!) a fim de solucionar problemas fundamentais de camponeses e trabalhadores. Ao que tudo indica, a interlocução tem sido muito frutífera, visto que “em Roma, ele [o papa] defendeu três teses fundamentais, como um programa mínimo para salvar a humanidade (!): ‘Nenhum camponês mais sem terra. Nenhuma família sem uma casa digna, e nenhum trabalhador sem trabalho e sem direitos’. Acredito que agora vamos avançar para novos temas” (Ibid., idem). Desnecessário dizer que tais concepções estão muito aquém de uma proposta que

queira, de fato, “salvar a humanidade” do jugo fetichista e sistematicamente destrutivo do capital.

Sobre o desenvolvimento dos Zapatistas, seus ideais de “democracia, liberdade e justiça”, expressos em documentos já dos primeiros anos do movimento<sup>215</sup>, se aproximam mais dos ideias da Revolução Francesa - ou, se nos situarmos mais próximos do nosso contexto, da estratégia democrática e popular - do que da proposta socialista da *revolução permanente*.

Sobre os “militantes da Colômbia”, que Mészáros não explicita quem são, mas que possivelmente se refere ao Exército de Libertação Nacional (ELN) e/ou às Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia (Farc), não acreditamos que estejam à altura do ideal da transição socialista, em razão das contradições que adquiriram essas organizações com o passar dos anos. Em um estudo bastante ponderado sobre tais organizações, Forrest Hylton afirma, sobre as Farc, que já nos anos 1980, elas “havia iniciado sua metamorfose para um pequeno Estado tributário, enquanto sequestros, extorsões, assassinatos coletivos e deslocamento pela força se integravam ao seu repertório naquelas zonas em que chegavam a se assentar” (2010, p. 115). Sobre o ELN, o mesmo autor assinala que “em 1996 [...] suas principais fontes de renda provinham dos impostos de proteção, extorsão, roubos de banco e sequestros”<sup>216</sup> (Ibid., p. 130).

Ainda sobre Hugo Chávez, é preciso dizer que Mészáros retorna ao tema do pensamento e da prática do líder bolivariano em um artigo de 2006, intitulado *Bolívar e Chávez: O espírito da determinação radical*, no qual, apesar da coerência da sua reflexão no que tange às questões da teoria da revolução socialista, revela uma avaliação bastante abstrata da conjuntura social e política da América Latina, em especial quando inclui as figuras de Chávez, Lula e Fidel Castro sob a insígnia de “líderes radicais”, sem definir em que consiste a “radicalidade” dessa liderança. Pelo contexto da argumentação de Mészáros, é possível concluir que essa “radicalidade” se relaciona com a grande influência frente às massas que tais líderes desempenham. O fato a se criticar nessa conceituação é que ela não mostra as profundas e significativas diferenças da “radicalidade” exercida historicamente por tais

---

<sup>215</sup>Ver, a esse respeito, Marcos (2003) e Exército Zapatista de Libertação Nacional (2003).

<sup>216</sup> Para mais detalhes sobre os caminhos que tomaram o ELN e as Farc, ver Hylton (2010).

lideranças<sup>217</sup>.

Há que se ressaltar que Mészáros tem consciência de que, no Brasil, a emergência de uma “liderança radical” em nada transformou a estrutura da forma social do capital. Nas suas próprias palavras:

Apesar de algumas inegáveis realizações tangíveis em áreas limitadas, a ordem do capital, há muito estabelecida no Brasil, conseguiu se manter firmemente no controle do processo de reprodução social geral, marginalizando seus opositores na política, para grande desapontamento das forças populares de todo o país. Compreensivelmente, portanto, os militantes socialistas no Brasil se veem forçados a argumentar hoje que, ainda, há um longo caminho a percorrer antes que se possa afirmar que as

---

<sup>217</sup> Isso é especialmente condenável no caso de Lula, líder político em relação ao qual, em 2006, não restava dúvida alguma de que a sua “radicalidade” não significava nenhuma orientação no sentido de uma transformação socialista da sociedade. Para algumas avaliações das acomodações políticas do Partido dos Trabalhadores, bem como das gestões de Lula, ver, além dos já mencionados estudos de Mauro Iasi, Oliveira (2003), Oliveira (2004), Oliveira (2006), Oliveira (2010), Sauer (2010) e Netto (2010). A abstração da análise de Mészáros se revela ainda quando afirma que o Fórum Social Mundial estaria, naquela época, tentando evidenciar “a *possibilidade* de instituir um macrocosmo potencialmente harmonioso em escala *global*, para além dos conflitos devastadores dos confrontos passados interessados que iriam culminar nas pilhagens do imperialismo”, mediante “seu repetido apelo: Um outro mundo é possível” (2006). É bem verdade que o referido Fórum apresentou, como bem assinalam Löwy e Besancenot, possibilidades políticas interessantes, como “grandes manifestações de protesto contra a OMC, o G-8 ou a guerra imperialista no Iraque” (2009, p. 118). No entanto, quando lembramos que o idealizador do referido Fórum fez parte da equipe de governo de Lula a partir de 2003, isso deveria nos alertar a respeito das *limitações* que tal movimento apresentava em seu projeto político constituinte. Ver a esse respeito, a entrevista em que Oded Grajew defende a ideia de que “empresas também devem atuar na promoção do bem-estar da sociedade, assumindo a responsabilidade social como eixo norteador de suas atividades”. As empresas devem “cuidar das pessoas” e se “importar com as pessoas”. Em outras palavras, ter “responsabilidade social”. Dentro dessa sua utopia estapafúrdia, na qual as empresas assumem a responsabilidade pelo bem-estar da sociedade, Grajew também crê que as ONGs possuem um papel fundamental: “promover a democracia participativa” (2015).

restrições herdadas da esquerda histórica organizada – que tendiam a ser confinadas em *todos* os países capitalistas a um espaço e a um papel políticos dificilmente compatíveis com o modo de operação da velha ordem – se alteraram de maneira significativa, para não dizer que foram ultrapassadas em uma base duradoura. (2006)

Essa afirmação, comparada com as demais ideias que Mészáros desenvolve no referido artigo e no restante de seus textos, nos leva a crer que o filósofo: 1) não deixa de ser coerente em relação à necessidade de uma transformação socialista que assuma a forma de uma *revolução permanente*, que nega a ordem do capital e afirma a comunidade humana emancipada; 2) não perde de vista que, tanto no Brasil quanto na América Latina em geral, o capital consegue se manter até hoje como o controlador radical da dinâmica de produção e reprodução sociometabólica<sup>218</sup>; 3) se equivoca (pelo menos no que toca à América Latina) na identificação das mediações políticas com potencial verdadeiramente crítico em relação ao sistema do capital<sup>219</sup>.

---

<sup>218</sup> Em uma entrevista realizada em 2002, quando perguntado se em Cuba existia realmente socialismo, Mészáros foi taxativo: “Não poderia haver socialismo em Cuba. É um país dominado por forças muito hostis, que precisa simplesmente sobreviver - e sobreviveu por 43 anos. Esse é o seu grande feito. Por um lado, é um feito negativo. Se isso vai continuar com os sucessores de Fidel Castro é uma grande interrogação. São muitos pontos negativos atuando contra isso. E não apenas pelas dificuldades internas de produção. O socialismo, num país como Cuba, uma pequena ilha, como pode existir socialismo num único país, se ficou inconcebível na União Soviética ou num país do tamanho da China, com mais de um bilhão e 300 milhões de habitantes? Como seria com dez milhões? Como estabelecer o socialismo nessas circunstâncias?” (2002b).

<sup>219</sup> É possível que as abstrações da análise de Mészáros em relação à conjuntura latino-americana se devam à pouca atenção que o filósofo dá à apreensão concreta da dinâmica do ciclo do capital em escala global. Como mostramos anteriormente, Mészáros não descarta a teoria de que as crises cíclicas continuam a ocorrer, só que agora no interior do contexto da era de transição definida nos termos da crise estrutural do capital. No entanto, a atenção que o filósofo dedica à compreensão desta última é muito maior do que em relação às crises cíclicas. Ora, é sabido que a cada momento do ciclo do capital as ações táticas das organizações socialistas devem se dar de uma maneira ou de outra, a fim de se articular com o objetivo estratégico mais amplo. cremos que, se Mészáros levasse em conta de forma mais concreta essa realidade do ciclo econômico, articulando esse saber com sua teoria da crise estrutural do capital,

Em suma, acreditamos que acontece aqui algo semelhante ao que acontece na teorização do filósofo húngaro na década de 1960, quando, ao criticar o caminho *soviético* para o socialismo, aponta, em relação a essa via de transição, a *Revolução Chinesa* como uma possibilidade alternativa. Mais tarde, Mészáros mudará a sua opinião a respeito da China, caracterizando-a não como uma via alternativa em relação ao caminho tomado pelo socialismo soviético, mas como uma formação social *híbrida*, que mescla métodos políticos e econômicos de extração do trabalho excedente.

Há, no entanto, no referido artigo de 2006, posições interessantes que é preciso ressaltar. A primeira delas é, como dissemos, a reafirmação da teoria da revolução permanente como processo efetivador da transição socialista. A segunda diz respeito à necessidade de que a estratégia a ser efetivada na América Latina seja construída a partir das condições históricas desse locus específico, baseada na recriação crítica das tradições de luta consolidadas, e não algo implementado mecanicamente, a partir de uma formulação elaborada

---

possivelmente viria a identificar no real mediações de luta com um potencial maior e mais efetivo no que tange ao enfrentamento e à superação da forma social atualmente vigente. No Brasil, por exemplo, as considerações sobre as crises cíclicas levariam o formulador de uma estratégia de revolução socialista a considerar, entre outras coisas, a estrutura produtiva econômica, a sua distribuição espacial, os pontos dessa estrutura que têm mais peso sobre o todo, etc., o que levaria à conclusão de que as mediações de luta da classe trabalhadora deveriam se voltar para esses pontos específicos, a fim de, entre outras coisas, *parar a produção*. Essa estratégia, por certo, não dispensaria aquilo que Mészáros chama de “formas tradicionais de luta política da classe trabalhadora”, mas estaria bem longe de considerar um movimento como o MST, por exemplo, como força primordial para a efetivação da revolução brasileira. Em síntese, acreditamos que se pode dizer de Mészáros algo semelhante ao que ele mesmo afirmou sobre Lenin em *O poder da ideologia*: “Do ponto de vista metodológico, a maior habilidade de Lenin era a sua incomparável percepção das especificidades históricas e sociais e das possibilidades práticas imediatas que poderiam ser delas derivadas. Rosa Luxemburgo, ao contrário, orientou-se para os marcos das tendências históricas mais amplas, frequentemente desafiando a realidade histórica corrente” (2004, p. 402). Ou seja, Mészáros, tal como Rosa Luxemburgo, orienta-se melhor em relação “às tendências históricas mais amplas”. Falta-lhe a “incomparável percepção das especificidades históricas e sociais e das possibilidades práticas imediatas que podem ser delas derivadas”, características ao pensamento do grande líder bolchevique.



com base em um contexto histórico estranho. O terceiro ponto diz respeito à possibilidade de a revolução socialista ser efetivada *primeiramente* na América Latina, sem que se dependa, necessariamente, de uma revolução realizada anteriormente nos países de centro do sistema do capital. Vale a pena ler, nesse sentido, as palavras do próprio Mészáros a esse respeito. Diz o filósofo:

Embora seja verdade que o socialismo como ordem reprodutiva social alternativa deva ser classificado como uma abordagem viável universal, abrangendo também as áreas capitalistas mais desenvolvidas do mundo, incluindo os Estados Unidos, não podemos pensar nesse problema em termos de uma sequência temporal, de acordo com a qual uma futura revolução social nos países de capitalismo avançado tenha de tomar a precedência sobre a possibilidade de uma mudança radical geral. Longe disso. Visto que, diante da inércia maciça gerada pelos interesses adquiridos do capital nos países capitalistas privilegiados, ao lado da cumplicidade consensual reformista dos sindicatos em seu desenvolvimento auto-satisfatório, é muito mais provável, num futuro não muito distante, que se verifique o rebentar de uma revolução social na América Latina e não nos Estados Unidos ou na Europa ocidental, com implicações de longo alcance para o resto do mundo. (Ibid., idem)

Feitas essas considerações, podemos passar agora à análise dos capítulos finais de *Para além do capital*.

### **7.11 Demais questões candentes da transição**

No capítulo 19 de *Para além do capital*, intitulado *O sistema comunal e a lei do valor*, Mészáros desenvolve outros importantes temas da transição, em especial uma teoria das trocas sociometabólicas no sistema comunal, teoria esta que, é claro, é delineada em suas linhas gerais, mas que pretende servir como elemento norteador da práxis revolucionária atual.

Esse propósito está de acordo com a leitura que o filósofo húngaro faz de Marx, de que é necessário não apenas *negar* a ordem

estabelecida controlada pelo capital, mas, principalmente, *afirmar* a forma social qualitativamente nova, sob o controle consciente dos produtores associados. Para que seja possível afirmar a nova forma histórica, faz-se preciso um princípio teórico-político geral que, justamente, sirva de bússola crítica das ações revolucionárias efetivadas no presente<sup>220</sup>.

Interessa-nos, neste ponto, ressaltar as reflexões de Mészáros a respeito do *tempo disponível* e da *troca de atividades* como elementos reguladores das trocas sociometabólicas no sistema comunal. A afirmação dessas categorias teóricas, como não poderia deixar de ser, é feita mediante a crítica das condições em que a organização do tempo social e da atividade de produção, distribuição e consumo são realizadas na forma social do capital.

Mészáros afirma, com base em Marx, que, na sociedade comunista, a atividade socio-reprodutiva humana é comandada a partir do princípio do *tempo disponível*, isto é, de se organizar a atividade produtiva com vistas a se gerar o maior tempo disponível possível para a criação dos “indivíduos socialmente ricos”.

Sob o sistema do capital em sua forma capitalista, a dinâmica sociometabólica humana é controlada de modo que o trabalho vivo seja transformado em *trabalho abstrato*. Tal concepção é contrária à opinião do Lukács de *O presente e o futuro da democratização*, de 1968, para quem a lei do valor seria característica a-histórica dos modos de produção. Nessa condição, o trabalho abstrato também vigeria nas sociedades em que a forma-capital já teria sido abolida. Criticando a posição de seu velho mestre, Mészáros afirma que “Marx [...] enfrenta

---

<sup>220</sup> É certo que Marx acreditava que “cada passo do movimento real é mais importante do que uma dúzia de programas” (2012b, p. 20), como atesta sua famosa carta a Bracke, escrita no contexto da redação da *Crítica do Programa de Gotha*, que não visava se opor à unificação das organizações políticas que viriam a formar o Partido Operário Social-Democrata da Alemanha, e sim criticar, como bem assinala Löwy, o “socialismo aliado ao Estado”, ou o “estatismo social-democrata” (2012, p. 10). No entanto, como o Marx sublinha, na mesma carta, “ao se conceber programas de princípios (em vez de postergar isso até que tal programa possa ser preparado por uma longa atividade comum), o que se faz é fornecer ao mundo as balizas que servirão para medir o avanço do movimento do partido” (2012b., p. 20-1). Acreditamos que as reflexões desenvolvidas por Mészáros, neste ponto de sua obra, visam incorporar o espírito da ideia de Marx de “fornecer as balizas” que permitem medir o avanço dos instrumentos de luta e organização da classe trabalhadora.

esses assuntos de uma ótica radicalmente diferente. Longe de aceitar a permanência da medida de tempo de trabalho, ele sublinha o papel do *tempo disponível* como a medida de riqueza nas condições de uma sociedade socialista avançada” (2002, p. 868). E, lançando mão de um trecho bastante significativo dos *Grundrisse*, assinala:

A verdadeira riqueza é o poder produtivo desenvolvido por todos os indivíduos. Então, a medida de riqueza não é mais, *de modo algum*, o tempo de trabalho, e sim o *tempo disponível*. O tempo de trabalho como a medida do valor define a própria riqueza como fundada na pobreza, e o tempo disponível como existente na, e devido à, antítese ao tempo de trabalho excedente; ou postular todo o tempo de um indivíduo como tempo de trabalho e sua *degradação*, então, a mero trabalhador, *subsunção ao trabalho*. (Marx, apud Mészáros, *ibid.*, p. 869)

Mészáros complementa essa afirmação dizendo que: “Marx argumenta vigorosamente que nas condições do socialismo avançado testemunhamos a transformação do ‘tempo de trabalho necessário’, de *medida* tirânica e degradante, a tempo que passa a ser *medido*, ele mesmo por critérios humanos *qualitativos*” (*Ibid.*, *idem*),<sup>221</sup> ou, nas palavras de Marx, “*pelas necessidades do indivíduo social*”<sup>221</sup> (Marx, apud Mészáros, *ibid.*, *idem*).

No “socialismo avançado”, portanto, *o tempo de trabalho necessário* deixa de ser a *medida* alienada e fetichista que controla e organiza a atividade sociorreprodutiva humana. Pelo contrário, o tempo de trabalho a ser destinado à produção dos meios que garantem a produção e a reprodução da vida é que passa a ser, ele mesmo, regulado por *critérios humanos qualitativos*, isto é, *pelas necessidades do*

---

<sup>221</sup> Mais à frente, Mészáros desenvolve a crítica a Lukács com base na posição de Marx, dizendo que “a leitura de Lukács dos *Grundrisse* altera radicalmente o significado original da ideia marxiana de produção e consumo *comuns*, assim como do uso correspondente do tempo em um sentido *qualitativo/libertador*, em contraste com a *imposição quantitativa* tirânica exercida sobre os produtores, que é inseparável da relação-valor. Para Marx, o uso qualitativo do tempo na forma comunal de intercâmbio reprodutivo representa o nível historicamente atingível e, nas fases mais avançadas do socialismo, o *único* e absoluto modo de *mediação* dos produtores associados” (*Ibid.*, p. 872).

*indivíduo social*. O indivíduo social, “carente de uma totalidade de manifestações humanas de vida”, torna-se aquilo que é mediante, justamente, a *disponibilidade de tempo livre* para efetivar a sua *omniletaralidade* de acordo com as *necessidades* que a sua condição emancipada faculta. Daí que, afirma Mészáros:

A questão, portanto, é saber se as considerações de tempo desempenham um papel *determinante* na forma historicamente específica de sociometabolismo ou, pelo contrário, se o tempo de trabalho da sociedade – sua produção e sua alocação – é regulado e *determinado* pelos objetivos que os membros de uma sociedade socialista avançada estabeleceram para si próprios, na estrutura de um *plano* genuíno divisado por eles. Em outras palavras, a questão é se os indivíduos sociais poderão planejar no sentido genuíno, alocando o seu tempo – o tempo de vida com significado – entre uma gama inteira de atividades que correspondem às suas necessidades. (Ibid., p. 869)

Desse modo, diz Mészáros, a tarefa imprescindível é transformar radicalmente a “função social do tempo de trabalho”, fazendo com que ele passe da condição de elemento *determinante* a elemento *determinado*, com vistas a permitir o livre desenvolvimento das potencialidades humanas. Para isso, é necessário superar a *divisão do trabalho* tal como é posta pela forma social do capital, não apenas em sua expressão *capitalista*, mas também como foi estabelecido pela sua *forma mutante*, verificada nas sociedades pós-capitalistas do século XX, onde se observou, segundo o filósofo húngaro, “a caricatura de planejamento: a imposição burocrática, de cima para baixo, de um conjunto de ditames produtivos e distributivos regido pela necessidade de extrair – de modo iníquo – o trabalho excedente (e o equivalente de tempo excedente) dos trabalhadores” (Ibid., idem).

Tais considerações são fundamentais para a reflexão desenvolvida em seguida sobre a *troca de atividades* (em contraposição à *troca de produtos*) como princípio regulador da dinâmica socio-reprodutiva da humanidade nas condições da sociedade emancipada. Mais uma vez a referência, aqui, são os *Grundrisse*, de Marx, onde se propõe para o sistema comunal não “uma troca de valores de troca mas de *atividades*, determinadas *por necessidades e propósitos*

*comunais*” (Marx, apud Mészáros, *Ibid.*, p. 873). Para bem desenvolver a teorização a respeito do referido tema, Mészáros lista as características gerais do sistema comunal de produção e reprodução sociometabólicas (isto é, das mediações sociais constituintes desse sistema):

- A determinação da atividade de vida dos sujeitos trabalhadores como um elo necessário e individualmente significativo na produção diretamente geral, e na sua correspondente participação direta no mundo de produtos disponíveis;
- A determinação do próprio produto social como produto inerentemente comunal, produto geral desde o início, em relação às necessidades e aos propósitos comunais, com base na parte especial que os indivíduos particulares adquirem da produção comunal em andamento;
- A plena participação dos membros da sociedade no próprio consumo comunal: circunstância extremamente importante devido à inter-relação dialética entre produção e consumo, com base na qual o último é correta e positivamente caracterizado no sistema comunal como “consumo *produtivo*”;
- A *organização* planejada do trabalho (em vez da sua alienante *divisão*, determinada pelos imperativos auto-afirmadores do valor de troca na sociedade de mercado, de tal modo que a atividade produtiva dos trabalhadores particulares seja mediada não de forma reificada-objetivada por meio da troca de mercadorias, mas pelas condições intrinsecamente sociais do próprio modo de produção dado no interior do qual os indivíduos são ativos). (*Ibid.*, p. 880-1)

São essas as definições que permitem pensar a mais do que importante questão da *troca* no sistema comunal de produção e consumo. “Troca”, aqui, segundo o filósofo húngaro, diz respeito, por um lado, ao próprio intercâmbio metabólico com a natureza e, por outro, às trocas dos indivíduos particulares entre si. Em razão disso, percebe-se

que “as categorias de troca e de *mediação* são inseparáveis” (Idem, p. 882), daí a necessidade de que ambas sejam definidas concomitantemente e levando-se em consideração a íntima relação que mantém entre si.

No sistema comunal vigora a autodeterminação das atividades “nas quais os indivíduos se engajam conforme as suas necessidades como seres humanos ativos” (Ibid., p. 883). A *necessidade* é tomada como a “medida viável” para a “troca mediadora de atividades”, ou, em outros termos, “troca de atividades produtivas genuinamente *planejadas* e *auto-administradas*” (Ibid, p. 884), que substitui a dinâmica orientada pela troca de *produtos*. Isso exige a superação da “divisão do trabalho” estrutural hierárquica vigente na forma social do capital pela “*organização do trabalho* planejada segundo as necessidades e aspirações dos sujeitos trabalhadores envolvidos” (Ibid., p. 886). Essa “organização consciente do trabalho” é aquela “planejada pelos indivíduos trabalhadores ativos que se reapropriam de todas as funções controladoras” do metabolismo social<sup>222</sup> (Ibid., p. 887).

O capítulo 20 de *Para além do capital*, intitulado *A linha de menor resistência e a alternativa socialista*, traz explicações sobre a teoria do capital e da transição socialista de István Mészáros que complementam a argumentação desenvolvida nos capítulos anteriores. Devemos nos deter, aqui, somente nos pontos que iluminam a teorização desenvolvida no capítulo 19, de modo a dar o seu fecho. Nesse sentido, três são os pontos que nos interessam: a *contabilidade*, os *incentivos* e a *disciplina* na fase superior do comunismo. Esses elementos são pensados por Mészáros como determinações constituintes da

---

<sup>222</sup> A passagem constantemente citada de Babeuf por Mészáros ajuda a esclarecer o significado da *troca de atividades* requerido para a sociedade comunista: “A igualdade deve ser medida pela *capacidade* do trabalhador e pela *carência* do consumidor, não pela intensidade do trabalho nem pela quantidade de coisas consumidas. *Um homem dotado de certo grau de força, quando levanta um peso de dez libras, trabalha tanto quanto outro homem com cinco vezes a sua força que levanta cinquenta libras* [grifo nosso]. Aquele que, para saciar uma sede abrasadora, bebe um caneco de água, não desfruta mais do que seu camarada que, menos sedento, bebe apenas um copo. O objetivo do comunismo em questão é igualdade de *trabalhos e prazeres, não de coisas consumíveis e tarefas dos trabalhadores*. (Babeuf, apud Mészáros, *ibid.*, 42). A referida passagem também ilumina o significado da máxima “*de cada um conforme sua capacidade, a cada um conforme sua necessidade*”, estipulada por Marx para a regulação das trocas sociometabólicas vigentes na forma histórica emancipada.

comunidade humana emancipada, condições fundamentais para a sua plena efetivação e para que o sistema do capital seja totalmente superado no desenvolvimento histórico.

Contabilidade, incentivos e disciplina devem ser qualitativamente diferentes daquilo que se executa sob essas mesmas designações no sistema sociometabólico do capital. Sobre o primeiro tema, em especial, Mészáros afirma, diferenciando-o do modo como é praticado na forma social vigente:

O sistema socialista de contabilidade deve ser econômico no sentido substantivo. Ou seja, a sua principal força determinante, conscientemente avaliada, é constituída pelo trabalho, reconhecido não como abstrata “capacidade de trabalho” mas como indivíduos humanos vivos. Por outro lado, o capital só se relaciona com a maioria esmagadora de seres humanos reduzindo-os a “capacidade de trabalho” explorável, posto em uso em sua forma reificada – como um “fator material de produção” – com a finalidade de extrair o trabalho excedente. (Ibid., p. 946)

Nesse contexto, a *qualidade* é tomada como “o princípio fundamental da contabilidade socialista” (Ibid., p. 947), ao contrário da *quantidade*, tal como é adotada fetichisticamente na contabilidade capitalista. É o princípio socialista da *qualidade*, que supera as determinações quantificadoras do capital, que permite dar sentido à máxima “a cada um de acordo com a sua necessidade”, a vigorar na etapa avançada da sociedade socialista. Do mesmo modo, afirma o filósofo húngaro, também *produção* e *distribuição* precisam ser regidas pelo mesmo princípio, de modo a se poder retroalimentar positivamente a dinâmica de reprodução sociometabólica da nova forma histórica. Essas condições são fundamentais para a efetivação da “medida real da riqueza – o *tempo disponível* total [que] não se ajusta à contabilidade do capital” (Ibid., p. 949). Assim, de acordo com o autor de *Para além do capital*,

a estrutura de contabilidade socialista é a única capaz de contemplar a superação da escassez; isto significa tanto a afirmação consistente de critérios *qualitativos* na avaliação dos recursos materiais e humanos da sociedade como a regulamentação

dos intercâmbios – com base na troca de atividades -, segundo o princípio “de cada um de acordo com a sua capacidade, para cada um de acordo com a sua necessidade”. (Ibid., p. 952-3)

A questão da contabilidade é intimamente ligada ao tema da forma dos *incentivos* a serem adotados no modo socialista avançado de produção e reprodução social. Também aqui a questão da *qualidade* tem um importante papel, na medida em que os incentivos são qualitativamente determinados, e não impulsionados por medidas de caráter quantitativo, como na ordem social do capital. Evidentemente, os indivíduos sociais só podem ser qualitativamente incentivados numa ordem social em que a livre associação e a autodeterminação dos produtores impere, e não modos heterônomos e externos de controle do metabolismo social. É justamente a efetivação dessa nova formação social que constitui o incentivo maior, interiormente determinado, para a perpetuação da comunidade humana emancipada.

Mészáros lança mão de uma célebre passagem da *Crítica ao Programa de Gotha* para fundamentar a sua posição:

Em uma fase mais elevada da sociedade comunista, na qual se superou a *subordinação escravizante do indivíduo à divisão do trabalho*, e, com ela, o desaparecimento também da antítese entre *trabalho mental e físico*; depois de o trabalho ter se tornado não só meio de vida, mas *necessidade primeira da vida*; depois que também as forças produtivas aumentam com o *desenvolvimento em todos os aspectos do indivíduo*, e todos os fluxos de *riqueza cooperativa* emanem mais abundantemente – só então poderá ser ultrapassado em sua totalidade o horizonte estreito do direito burguês e a sociedade poderá inscrever em suas bandeiras: *De cada um de acordo com a sua capacidade, para cada um de acordo com as suas necessidades!* (Marx, apud Mészáros, *ibid.*, p. 967)

Note-se que é a condição histórica na qual a alienação, e, em específico, a modalidade capitalista de alienação, deixou de constituir a forma da dinâmica geral da reprodução sociometabólica da humanidade. Uma vez reapropriadas as condições que permitem aos indivíduos



sociais serem os senhores conscientes de suas próprias vidas, o trabalho deixa de ser uma imposição externa e passa a “a primeira necessidade da vida”. O incentivo, aqui, não é mais como na forma social do capital, exteriormente (e quantitativamente) imposto, mas intimamente assumido no sentido de que agora o que de fato está em jogo é a autodeterminação do ser social humano, que organiza a produção e a reprodução da sua vida não com base em imperativos fetichisticamente postos, mas a fim de produzir o *tempo disponível*, a verdadeira medida para a constituição do ser humano rico – no sentido marxiano do termo –, isto é, com possibilidade efetiva para o livre desenvolvimento das potencialidades individuais e sociais. Assim, Mészáros afirma:

Só nessa estrutura é possível superar a falsa oposição entre *incentivos individuais e sociais*, de um lado, e, de outro, *incentivos materiais e não-materiais (culturais e morais)*. A separação e a alienação do controle dos produtores trazem juntas a fragmentação da força de trabalho, cujos membros só adquirem legitimidade como indivíduos isolados e, do mesmo modo, como consumidores individuais isolados no mercado, *vis-à-vis* ao capital. Desse modo, também a questão dos incentivos deve ser limitada ao plano estritamente individual. (Ibid., p. 968)

E, mais adiante, complementa:

O sistema socialista de incentivos está baseado na *primazia das necessidades* sobre os objetivos da produção, libertando-se assim da tirania do valor de troca. Isto só é possível em um sistema reprodutivo no qual: 1) o controle é completamente exercido pelos próprios indivíduos produtores, excluindo assim a imposição de objetivos de produção preestabelecidos sobre a sua atividade; e 2) o caráter social do trabalho é afirmado diretamente, não *post festum*, permitindo que os indivíduos *planejem* seus intercâmbios produtivos e distributivos no sentido verdadeiramente significativo do termo. (Ibid., p. 968-9)

Daí compreende-se que, “para os indivíduos, nenhum incentivo poderia ser maior, em qualquer ordem social, do que a capacidade de controlar as suas próprias condições de vida” (Ibid., p. 969). Tais considerações, por fim, iluminam a compreensão da questão da *disciplina* como elemento constituinte da práxis social na comunidade humana emancipada. Claro está que a disciplina aqui vigente nada tem a ver com a disciplina imposta de fora, pelo processo fetichista de produção e acumulação de capital, e sim a disciplina interiormente motivada, relacionada com a capacidade e a possibilidade de que os indivíduos controlem as condições de suas próprias vidas. Diferenciando os tipos de disciplina requeridos pela ordem social do capital e da nova forma histórica, Mészáros assevera:

A única disciplina praticável em todas as formas possíveis do sistema do capital – devido à *determinação estrutural* incorrigível *conflitante* de seu processo de trabalho – é a disciplina *externa*, imposta de uma maneira ou de outra sobre a força de trabalho. Em contraste, a alternativa socialista envolve a disciplina *internamente* motivada dos produtores individuais associados. E isso só é possível se o antagonismo estrutural entre capital e trabalho e o impasse conflitante dele resultante forem substituídos pelos processos reprodutivos positivos da alternativa hegemônica socialista à ordem sociometabólica estabelecida. Disciplina, neste sentido positivo, significa a dedicação autônoma dos indivíduos às tarefas que enfrentam, não por meio de algum comando externo a eles – nem sequer como resultado de exortações morais que de muitas formas se assemelham a comandos externos – mas porque eles *de fato* internalizaram as tarefas pelas suas deliberações e ações autodeterminadas, definindo para si próprios tanto os objetivos a serem perseguidos como os modos e os meios pelos quais eles podem ser realizados. (Ibid., p. 976)

Assim ficam definidos, em linhas gerais, os elementos constituintes da teoria da transição socialista elaborada por István Mészáros. Podemos, agora, passar ao estudo das teorizações mais avançadas do filósofo húngaro a respeito do tema da educação.

## 8A EDUCAÇÃO PARA ALÉM DO CAPITAL

*A coincidência da modificação das circunstâncias e da atividade humana só pode ser apreendida e racionalmente compreendida como prática transformadora.*

Marx, Teses sobre Feuerbach

A obra de Mészáros onde a educação aparece como problema central é *A educação para além do capital*, texto de 2004, elaborado para uma conferência a ser proferida no Fórum Mundial de Educação, em Porto Alegre<sup>223</sup>. Nesse ensaio, a reflexão do filósofo se realiza com base nos seguintes objetivos: mostrar a importância da educação para um projeto político revolucionário; ampliar o sentido dessa *educação* e da aprendizagem - a fim de desidentificá-las com as dimensões formais/institucionais de ensino -; e, finalmente, relacionar a atividade educativa com o processo de *internalização*, isto é, com a forma como os seres humanos ativamente se apropriam das criações históricas desenvolvidas pela humanidade no processo de produção e reprodução de sua vida social.

A concepção de que a aprendizagem não se resume ao âmbito da escola fica evidente já na passagem de Paracelso que Mészáros toma como uma das epígrafes escolhidas para o ensaio: “A aprendizagem é a nossa própria vida, desde a juventude até a velhice, de fato quase até a morte: ninguém passa dez horas sem nada aprender”. A segunda epígrafe, de José Martí, também deve ser mencionada, pois complementa a anterior: “A educação começa com a vida, e só acaba com a morte”. A terceira passagem, que finalmente completa o conjunto de epígrafes, é a celebre crítica de Marx, nas *Teses sobre Feuerbach*, da concepção iluminista de mundo – que divide a sociedade em duas partes, os homens e as circunstâncias, os educadores e os educandos – e a conseqüente afirmação da *práxis revolucionária* como única forma de se fazer coincidir a modificação dos homens com a modificação das circunstâncias:

---

<sup>223</sup> Pela Editora Boitempo, o texto foi lançado pela primeira vez em 2005. A versão que utilizamos aqui é a que constitui o capítulo 8 de *O desafio e o fardo do tempo histórico*.

A teoria materialista de que os homens são produto das circunstâncias e da educação e de que, portanto, homens modificados são produto de circunstâncias diferentes e de educação modificada, esquece que as circunstâncias são modificadas precisamente pelos homens e que o próprio educador precisa ser educado. Leva, pois, forçosamente à divisão da sociedade em duas partes, uma das quais se sobrepõe à sociedade. [...] A coincidência da modificação das circunstâncias e da atividade humana só pode ser apreendida e racionalmente compreendida como prática transformadora. (Marx, apud Mészáros, 2007, 195)

Fica assim claro, desde o início, que *a educação*, para Mészáros, *confunde-se com a própria práxis revolucionária*, ou, melhor, está integrada nela como uma de suas atividades fundamentais. Tal é a premissa de que parte o filósofo húngaro. Vale a pena contemplar, pois, os desdobramentos da sua teoria em cada um dos tópicos em que está subdividido o ensaio.

O primeiro deles tem o título *A incorrigível lógica do capital e seu impacto sobre a educação*. Seus objetivos são, precisamente: 1) esclarecer em que consiste a essência do movimento do capital em nossos dias; 2) como esse sistema conforma a educação de modo a fazer que ela contribua para a realização das suas exigências; e 3) mostrar que uma transformação radical da educação exige também uma modificação profunda do sistema de reprodução sociometabólica em que ela está atrelada.

A educação, por si só, assevera o filósofo, não pode mudar o mundo, não pode “corrigir” o capital. Este sistema é, na verdade, uma estrutura de controle hierarquicamente estabelecida sobre a atividade produtiva. É ele que regula até mesmo os processos formais de aquisição de conhecimentos e valores. Apesar de não ser absoluto, tal controle é efetivo. O capital é, pois, em si mesmo, um conjunto de relações sociais que se desdobra automaticamente e que é, por isso, impossível de ser “domado” por algum elemento constituinte de sua estrutura. Como explica Mészáros,

a razão para o fracasso de todos os esforços anteriores, e que se destinavam a instituir grandes mudanças na sociedade por meio de reformas

educacionais lúcidas, reconciliadas com o ponto de vista do capital, consistia – e ainda consiste – no fato de as determinações fundamentais do sistema do capital serem *irreformáveis*. Como sabemos muito bem pela lamentável história da estratégia reformista, que já tem mais de cem anos, desde Edward Bernstein e seus colaboradores – que outrora prometiam a transformação gradual da ordem capitalista numa ordem qualitativamente diferente, socialista -, o capital é irreformável porque, pela sua própria natureza, como totalidade reguladora sistêmica, é totalmente *incorrigível*. Ou bem tem êxito em impor aos membros da sociedade, incluindo-se as personificações “carinhosas” do capital, os imperativos estruturais do seu sistema como um todo ou perde a sua viabilidade como regulador historicamente dominante do modo bem-estabelecido de reprodução metabólica universal e social. Consequentemente, em seus parâmetros estruturais fundamentais, o capital deve permanecer sempre *incontestável*, mesmo que todos os tipos de corretivo estritamente marginais sejam não só compatíveis com seus preceitos, mas também benéficos, e realmente necessários a ele no interesse da sobrevivência continuada do sistema. Limitar uma mudança educacional radical às margens corretivas interesseiras do capital significa abandonar de uma só vez, conscientemente ou não, o objetivo de uma transformação social qualitativa. Do mesmo modo, contudo, procurar margens de *reforma sistêmica* na própria estrutura do sistema do capital é uma *contradição em termos*. É por isso que é necessário *romper com a lógica do capital* se quisermos contemplar a criação de uma alternativa educacional significativamente diferente. (Ibid., p. 197-8)

A educação não pode, portanto, estar resumida à sua dimensão institucional/formal se quer auxiliar na superação da ordem do capital. Não é esta modalidade de educação que vai revolucionar a sociedade – assim como também não é a política institucional. Essas atividades devem ser entendidas a partir de uma perspectiva mais ampla, que

compreenda criticamente a estrutura do capital como um sistema antagônico de mediações que regulam o sociometabolismo humano, para assim se articularem de uma forma coerente e radical como projeto de *afirmação de novas mediações*, que concentre, assim, o seu potencial crítico na *raiz* dos problemas que afetam a humanidade. O capital é, como dissemos, um modo de controle que não se deixa controlar. As tentativas de *reformá-lo* são, por isso, nesse sentido, em última instância, impossíveis. Somente o rompimento total com essa lógica que governa as relações produtivas na formação social vigente pode colocar os trabalhadores no rumo da emancipação humana.

As soluções reformistas, iluministas e utópicas, com o gradualismo e a parcialidade que lhe são inerentes, são todas elaboradas, diz Mészáros, a partir do *ponto de vista do capital*. Por esse motivo, não conseguem enxergar a incontrolabilidade do sistema. Tanto essas propostas, quanto o ponto de vista que lhes fundamenta, devem ser descartadas. Apenas partindo-se de um horizonte social e político diverso é que se chega à compreensão de que o que deve ser buscado não é o *controle* do capital e sim a sua *superação*. A educação pode colaborar para esse fim, garante o filósofo, na medida em que conseguir

rasgar [a] camisa-de-força da lógica incorrigível do sistema [e] perseguir de modo planejado e consistente uma estratégia de rompimento do controle exercido pelo capital, com todos os meios disponíveis, bem como com todos os meios ainda a ser inventados e que tenham o mesmo espírito. (Ibid., p. 201)

No item posterior do ensaio, intitulado *As soluções não podem ser apenas formais: elas devem ser essenciais*, são aprofundadas tais reflexões.

O papel da educação dentro da sociedade do capital, diz o filósofo, é fornecer o conhecimento, os valores, os interesses e o pessoal que vai realizar as exigências de reprodução desse sistema. A educação institucional/formal funciona, assim, “em sintonia com as *determinações educacionais gerais da sociedade* como um todo” (ibid., 206). Do ponto de vista da ordem dominante, a questão crucial é assegurar que cada indivíduo assuma como o sentido de sua existência realizar os imperativos práticos que auxiliem para garantir a continuidade do complexo mais amplo dentro do qual vivem. Mas a assunção desses imperativos não se dá única e exclusivamente através da escola ou da

universidade, e sim por intermédio da *internalizaçãoativa* que ocorre em *todas as relações sociais* fundamentais em que os indivíduos participam, e onde prevalece, justamente, o domínio do capital.

Por essa razão, é preciso compreender o “sentido verdadeiramente amplo do termo *educação*” (ibid., 206.). O sentido assim *ampliado* da educação, estabelecido por Mészáros, tem a ver exatamente com a *internalização* que se verifica por meio de *todas as atividades* que os sujeitos desempenham em sociedade ao longo *davida*, e não apenas nas instituições de ensino. Como explica o filósofo húngaro,

as instituições formais de educação certamente são uma parte importante do sistema global de internalização. *Mas apenas uma parte* [grifo nosso]. Quer os indivíduos participem ou não – por mais ou menos tempo, mas sempre em número de anos bastante limitado – das instituições formais de educação, eles devem ser induzidos a uma aceitação ativa (ou mais ou menos resignada) dos princípios reprodutivos orientadores dominantes na própria sociedade, adequados a sua posição na ordem social e de acordo com as tarefas reprodutivas que lhe foram atribuídas. Sob as condições de escravidão ou servidão feudal isto é, naturalmente, um problema bastante diferente daquele que deve vigorar no capitalismo, mesmo que os trabalhadores não sejam (ou sejam muito pouco) educados formalmente. Todavia, ao internalizar as onipresentes pressões externas, eles devem adotar as perspectivas globais da sociedade mercantilizada como inquestionáveis limites individuais a suas aspirações pessoais. Apenas *a mais consciente das ações coletivas* poderá livrá-los dessa grave e paralisante situação. Nessa perspectiva, fica bastante claro que a educação formal não é a força ideológica *primária* que consolida o sistema do capital; tampouco ela é capaz de, *por si só*, fornecer uma alternativa emancipadora radical. Uma das funções principais da educação formal nas nossas sociedades é produzir tanta conformidade ou “consenso” quanto for capaz, a partir de dentro e por meio dos

seus próprios limites institucionalizados e legalmente sancionados. Esperar da sociedade mercantilizada uma sanção ativa – ou mesmo mera tolerância – de um mandato que estimule as instituições de educação formal a abraçar plenamente a grande tarefa histórica do nosso tempo, ou seja, a tarefa de *romper com a lógica do capital no interesse da sobrevivência humana*, seria um milagre monumental. É por isso que, também no âmbito educacional, as soluções “não podem ser *formais*; elas devem ser *essenciais*”. Em outras palavras, elas devem abarcar a totalidade das práticas educacionais da sociedade estabelecida. (Ibid., p. 206-7)

Portanto, o problema da educação é o problema da *internalização*. A internalização diz respeito à apropriação ativa do mundo humano e à reprodução desse mundo no plano da subjetividade, com seus consequentes imperativos, pressões, valores e interesses constituídos de acordo com uma lógica que está atrelada ao controle do metabolismo social. Esse metabolismo é subordinado, em nossos dias, aos imperativos do sistema do capital. Romper com tal sistema não depende só de mudanças no plano da educação formal. Exige, isto sim, que se modifique “de cima a baixo” – isto é, *totalmente* - a forma como os sujeitos sociais agem, se relacionam, se apropriam e internalizam as suas próprias elaborações objetivas no processo de produção e reprodução das suas vidas. A educação buscada pelos socialistas precisa ter, necessariamente, esse objetivo.

Um projeto de educação revolucionária precisa abarcar todo o conjunto de atividades que determina o sistema social. É por isso que Mészáros afirma que *não basta reformar a escola*, visto que, se a transformação se restringir ao âmbito das instituições de ensino, aquilo que existia antes dessa reforma poderá retornar mais cedo ou mais tarde. Como explica o autor de *A educação para além do capital*,

o que precisa ser confrontado e alterado fundamentalmente é *todo* o sistema de *internalização*, com todas as suas dimensões, visíveis e ocultas. Romper com a lógica do capital na área da educação equivale, portanto, a substituir as formas onipresentes e profundamente enraizadas de internalização mistificadora por



uma alternativa *concreta* abrangente<sup>224</sup>. (Ibid., p. 207)

No tópico seguinte, intitulado *A aprendizagem é a nossa própria vida, desde a juventude até a velhice* - uma referência, mais uma vez, à citação de Paracelso tomada como epígrafe do ensaio -, o filósofo aprofunda a teorização sobre a internalização. Mészáros insere agora tal questão na reflexão sobre o problema da relação de *reciprocidade dialética* que existe entre cultura e história.

É certo, diz ele, que os homens são *aquilo que fazem de si mesmos* a partir das condições a eles transmitidas pelas gerações passadas. A formação de ideias, símbolos, significados, cultura em geral, emerge dessa dinâmica material sociorreprodutiva. Mas tal relação não é unilateral e sim *dialética*. A cultura, formada no interior do processo de produção e reprodução das condições materiais de existência, volta a interferir sobre essa mesma realidade. Desse modo, Mészáros, na esteira de Marx, reforça a tese de que uma *ideologia* pode contribuir para *manter* ou para *transformar* um determinado *status quo* social.

As formações ideológicas, contudo, não podem ser mudadas, simplesmente, segundo a vontade de uma entidade especial, apartada da coletividade. Em outras palavras, tais modificações não podem vir “de cima”, isto é, por parte de líderes políticos ou de intelectuais de qualquer tipo. As ideias se transformam apenas na medida em que se modificam radicalmente as formas de agir e de se relacionar em sociedade. A questão decisiva é, então, para Mészáros, transformar o modo de *internalizar* o mundo sócio-histórico. E isso só pode ser feito a partir de um esforço *coletivo, prático e material*. Como diz o filósofo húngaro, nesse sentido,

---

<sup>224</sup> Parece-nos claro, pelo exposto até aqui, que a concepção de Mészáros sobre educação diferencia-se largamente das pedagogias que se assentam sobre a proposta do “trabalho como princípio educativo” e veem na escola um lócus privilegiado de atuação revolucionária. O principal expoente de tais concepções é o educador brasileiro Dermeval Saviani. Para o conhecimento de suas propostas, ver Saviani (1994), Saviani (2009) e Saviani (2011). Para uma abordagem crítica de tais concepções, ver Tumolo (2005) e Tumolo (2011). As opiniões do filósofo húngaro a respeito das – muito modestas – possibilidades do educador atuante no âmbito institucional de ensino podem ser vistas em Mészáros (2009d) e Mészáros (2009e).

a questão fundamental é a necessidade de modificar, de uma forma *duradoura*, o modo de *internalização* historicamente prevalecente. Romper a lógica do capital no âmbito da educação é absolutamente inconcebível sem isso. E, mais importante, essa relação pode e deve ser expressa também em uma forma *concreta*. Pois através de uma mudança radical no modo de internalização agora opressivo, que sustenta a concepção dominante do mundo, o domínio do capital pode ser e será quebrado. (Ibid., p. 210-1)

Talvez se possa considerar esta uma “teoria ampliada da educação”, visto que o próprio Mészáros se refere a ela nesses termos – por exemplo: “nunca é demais salientar a importância estratégica da *concepção mais ampla da educação* [grifo nosso]” (ibid., 211). A educação - internalização, aprendizagem, apropriação do mundo humano, etc. - não se restringe, portanto, àquilo que é feito nos estreitos limites do ambiente institucional/formal de ensino. Conceber as coisas dessa maneira seria um equívoco completo por parte dos socialistas. Ao contrário, os processos educacionais, como explica Mészáros,

comportam tudo, desde o surgimento de nossas respostas críticas em relação ao ambiente material mais ou menos carente em nossa primeira infância, do nosso primeiro encontro com a poesia e a arte, passando por nossas diversas experiências de trabalho, sujeitas a um escrutínio racional, feito por nós mesmos e pelas pessoas com quem as partilhamos e, claro, até o nosso envolvimento, de muitas diferentes maneiras e ao longo da vida, em conflitos e confrontos, inclusive as disputas morais, políticas e sociais dos nossos dias. Apenas uma pequena parte disso tudo está diretamente ligada à educação formal. Contudo, os processos acima descritos têm uma enorme importância, não só nos nossos primeiros anos de formação, como durante a nossa vida, quando tanto deve ser reavaliado e trazido a uma unidade coerente, orgânica e viável, sem a qual não poderíamos adquirir uma personalidade e nos fragmentaríamos em pedaços sem valor,

deficientes mesmo a serviço de objetivos sociopolíticos autoritários. (Ibid., p. 211)

Não é demais frisar, então, que a educação coerente com o projeto socialista é algo que transcende os limites da institucionalidade escolar, visto que se vincula ao *mundo da atividade sociorreprodutiva humana*. Aí, desde os encontros com a poesia e a arte, passando pelo trabalho e indo até os confrontos e conflitos morais, sociais e políticos, a forma de atividade, para poder emancipar a humanidade do domínio do capital, precisa ser radicalmente diferente daquelas ações que meramente realizam os imperativos desse sistema.

Limitar a nova forma revolucionária de *educação* ao âmbito das instituições formais seria, nesse sentido, um tremendo engano, pois, como explica Mészáros,

da maneira como as coisas estão hoje, 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. O fato de a educação formal não poder ter êxito na criação de uma *conformidade universal* não altera o fato de, no seu todo, ela estar orientada para aquele fim. Os professores e alunos que se rebelam contra tal desígnio fazem-no com a munição que adquiriram tanto dos seus companheiros rebeldes, dentro do domínio formal, quanto a partir da área mais ampla da experiência educacional “desde a juventude até a velhice”. (Ibid., p. 212)

A reversão da forma de internalização que realiza os imperativos de extração de trabalho excedente sob o desígnio do capital é chamada por Mészáros de *contra-internalização*, uma atividade que necessariamente *nega* o conjunto de mediações que compõe o capital e *cria* um outro modo de relacionamento social-humano “*concretamente sustentável* ao que já existe” (ibid., 212). A educação revolucionária dos trabalhadores precisa, então, abarcar a *totalidade das práticas político-educacionais-culturais*, organizando-as no sentido de que possam auxiliar na superação do sistema sociometabólico existente. O movimento prático que combina a *negação* de uma ordem fetichista e alienadora e com a conseqüente *afirmação* de uma outra,

qualitativamente diferente, sustentável e emancipada, exige essa *contra-internalização* (ou *contraconsciência*), sem a qual a tarefa da construção do socialismo não é possível.

O que resta, então, para os princípios orientadores da educação formal? Mészáros o responde nas seguintes palavras:

Os princípios orientadores da educação formal devem ser desatados do seu tegumento da lógica do capital, de imposição de conformidade, e em vez disso mover-se em direção a um intercâmbio ativo e efetivo com práticas educacionais mais abrangentes. Eles (os princípios) precisam muito um do outro. Sem um progressivo e consciente intercâmbio com processos de educação abrangentes como “a nossa própria vida”, a educação formal não pode realizar as suas muito necessárias *aspirações emancipadoras*. Se, entretanto, os elementos progressistas da educação formal forem bem-sucedidos em redefinir a sua tarefa num espírito orientado em direção à perspectiva de uma alternativa hegemônica à ordem existente, eles poderão dar uma contribuição vital para romper a lógica do capital, não só no seu próprio e mais limitado domínio, mas também na sociedade como um todo. (Ibid., p. 214)

Estabelecidos esses pontos, Mészáros passa a realizar a súpula de sua teorização “ampliada” da educação transformadora. O tópico seguinte, intitulado *A educação como “transcendência positiva da auto-alienação do trabalho”* tem, justamente, esse propósito. Sigamos uma vez mais o raciocínio do filósofo húngaro.

Segundo Mészáros, superar o capital exige intervenções conscientes em todos os níveis da existência social humana. O sentido dessas intervenções deve ser dado pelo objetivo da reestruturação radical da forma da organização produtiva e reprodutiva, de modo a que se possa assim transcender definitivamente a alienação e o fetichismo inerentes ao sistema de exploração de trabalho excedente. Trata-se, pois, de arranjar uma nova forma para o metabolismo social, por meio da qual os antagonismos presentes na formação atualmente estabelecida possam ser jogados “na lata de lixo da história”.

Para tanto, é necessário levar a efeito um conjunto de ações que sejam eminentemente *negativos* do atual estado de coisas, mas que não se limitem a essa negatividade, visto que, como diz Mészáros, “as formas de negação permanecem *condicionadas pelo objeto da sua negação*” (ibid., 215). A estratégia socialista precisa ser eminentemente *afirmativa* de uma ordem diferente. Nesse movimento, o que cabe à educação realizar? Explica o filósofo húngaro:

É aqui que a educação – no sentido mais abrangente do termo, tal como foi examinado anteriormente – desempenha um importante papel. Inevitavelmente, os primeiros passos de uma grande transformação social na nossa época envolvem a necessidade de manter sob controle o estado político hostil que se opõe, e pela sua própria natureza deve se opor, a qualquer ideia 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. Pois também essa “contra-internalização” (ou contraconsciência) exige a antecipação de uma visão geral, concreta e abrangente, de uma forma radicalmente diferente de gerir as funções globais de decisão da sociedade, que vai muito além da expropriação, há muito estabelecida, do poder de tomar todas as decisões fundamentais, assim como das suas imposições sem cerimônia aos indivíduos, por meio de políticas como uma forma de alienação por excelência na ordem existente. Contudo, a tarefa histórica que temos de enfrentar é

incomensuravelmente maior que a negação do capitalismo. O conceito *para além do capital* é inerentemente *concreto*. Ele tem em vista a realização de uma ordem social metabólica que *sustente concretamente si própria*, sem nenhuma referência autojustificativa para os males do capitalismo. Deve ser assim porque a negação direta das várias manifestações de alienação é ainda condicional daquilo que ela nega e, portanto, permanece vulnerável em virtude dessa condicionalidade. (Ibid., 215)

A tarefa da educação é, portanto, tremendamente importante. Ela precisa articular-se com todas as outras atividades sociais, políticas, culturais, que estejam também orientadas para enfrentar o sistema do capital. Deve contribuir para fazer vir à luz uma maneira de agir, de relacionar-se, de apropriar-se, de *internalizar* o mundo humano, que seja diferente da que é levada a cabo pelo atual sistema de exploração de trabalho excedente<sup>225</sup>. Necessita fundamentalmente auxiliar nas práticas de *negação* da ordem estabelecida, bem como nas de *afirmação* da comunidade humana emancipada, fato que só será possível se a estratégia revolucionária de orientação de todas essas atividades transformadoras estiver guiada pelo “alvo global”, pela “visão geral, concreta e abrangente” da nova forma de controle sociometabólico a ser estabelecida. É responsabilidade precípua, pois, da educação socialista, tomada “em seu sentido amplo”, auxiliar na elaboração desse *alvo global* e na sua implementação prática.

---

<sup>225</sup> O enfoque teórico e o destaque dado por Mészáros ao tema da *internalização* permite-nos acreditar numa possível complementariedade entre suas reflexões acerca da educação e as do psicólogo soviético L. S. Vigotski. Para esse autor, as relações intrapsicológicas que constituem as funções psicológicas complexas – ou *superiores*, isto é, aquelas que os seres humanos controlam conscientemente – são *internalizações* das *relações reais*, estabelecidas entre pessoas em sociedade. É por essa razão que toda função psicológica complexa aparece em cena, no indivíduo, *duas vezes*, em dois planos – primeiro, social; depois, psicológico: — “primeiro entre as pessoas como categoria interpsicológica, depois – dentro da criança” (2000, 26). A passagem “de fora para dentro, isto é, a *internalização*” – ou *interiorização* –, da relação social, por ser um *movimento ativo*, transforma o processo, *sintetiza-o*. A respeito do tema do desenvolvimento das funções psicológicas superiores, ver Vigotski (1998), Vigotski (2000), Vigotski (2001), Vygotski (1997) e Vygotsky (1990).

O papel da educação para a política radical é, como fica esclarecido, soberano. Ela participa em muitas esferas de crítica, sejam elas teóricas ou práticas – essas dimensões na verdade não estão separadas na práxis revolucionária –, da sociedade burguesa. A educação pode, pois, auxiliar na *construção da própria estratégia* de superação do sistema do capital, bem como na *realização material* das novas mediações não antagônicas de regulação do metabolismo social. A emancipação humana exige que, tanto as condições reais de existência, quanto a consciência dos sujeitos envolvidos nesse projeto, sejam radicalmente modificadas. No processo de transformação socialista, diz Mészáros, os indivíduos sociais necessitam se recriar consciente e permanentemente. “Portanto, não é surpreendente que na concepção marxista a *efetiva transcendência da auto-alienação do trabalho* seja caracterizada como uma tarefa inevitavelmente educacional” (ibid., 217).

A *transcendência positiva da auto-alienação do trabalho*, isto é, a realização da nova forma histórica, da comunidade humana emancipada, depende, portanto, da universalização da educação – assim concebida, como contra-internalização, como contraconsciência, como parte essencial de uma práxis revolucionária –, bem como do trabalho “*altamente formativo em todos os sentidos e altamente revolucionário*” – isto é, como uma forma de mediação não antagônica e horizontalmente organizada de regulação do intercâmbio entre os homens e a natureza.

A universalização da atividade produtiva e da educação assim concebidas necessita ser orientada pelo objetivo de realizar a *igualdade substantiva*, que é, como dissemos anteriormente, a superação da igualdade formallevada a cabo pelo sistema do capital. Tais práticas devem, pois, contribuir para a *sustentabilidade*, definida mais uma vez por Mészáros como o

*controle consciente* do processo de reprodução metabólica social por parte de “produtores livremente associados”, em contraste com a insustentável e estruturalmente estabelecida conflitualidade/adversidade e a destrutividade fundamental da ordem reprodutiva do capital. É inconcebível que se introduza esse controle consciente dos processos sociais – uma forma de controle, que por acaso também é a única forma factível de *autocontrole*: o requisito necessário para os “produtores serem associados livremente”

– sem ativar plenamente os recursos da educação no sentido mais amplo do termo. (Ibid., 220)

Daí a necessidade da instauração das novas *mediações não antagônicas de segunda ordem* em lugar das já cristalizadas mediações do capital, inerentemente antagônicas e essencialmente fetichistas. A educação deve, pois, participar da elaboração dessas mediações e dos *valores* adequados para a sua sustentação.

A educação *para além do capital* só pode se efetivar, enfim, se for concebida como um processo de *educação continuada* atrelada aos movimentos materiais que lutam pela transformação radical da ordem sociometabólica vigente. Em verdade, essa educação necessita estabelecer uma relação de reciprocidade dialética com todas as demais atividades político-sociais atuantes no sentido da revolução socialista. Nesse contexto, vale a pena ler mais uma vez o que estabelece, sobre tais questões, o filósofo húngaro (ibid., 223):

A transformação social emancipadora radical requerida é inconcebível sem uma concreta e ativa contribuição da educação no seu sentido amplo, tal como foi descrito neste texto. E vice-versa: a educação não pode funcionar suspensa no ar. Ela pode e deve ser articulada adequadamente e redefinida constantemente no seu inter-relacionamento dialético com as condições cambiantes e as necessidades da transformação social emancipadora e progressiva em curso. Ou ambas têm êxito e se sustentam, ou fracassam juntas.

A educação socialista é, assim, para Mészáros, uma parte extremamente importante da *práxis revolucionária*<sup>226</sup>.

---

<sup>226</sup>Depois de havermos percorrido o percurso desde os textos mais antigos de Mészáros até aqui, pode parecer algo repetitiva esta exposição. Contudo, é bastante proveitoso que isso se dê desse modo. *A educação para além do capital* é, como vimos, um brilhante ensaio de *síntese* das concepções de Mészáros sobre a educação - e, quiçá, de sua obra como um todo - desenvolvidas desde a década de 1960. A comparação deste com os escritos anteriores do autor pode lançar muitas luzes sobre o seu pensamento, como por exemplo, nas questões referentes aos elementos de continuidade e descontinuidade em sua teoria e a compreensão daquilo que apareceu de



---

qualitativamente novo desde *A teoria da alienação em Marx* até aqui. Ademais, ler os textos dessa forma pode nos ajudar a superar certos equívocos interpretativos, como os que são apresentadas por Emir Sader no *Prefácio de A educação para além do capital*. Quem lê desavisadamente esse Prefácio pode ser levado a crer que as preocupações de Mészáros são as mesmas de Sader, a saber: como fortalecer a esfera pública em contraposição ao domínio do privado. Se não, vejamos. Diz Sader em seu arduo prefácio: “no reino do capital, a educação é, ela mesma, uma mercadoria. Daí a crise do sistema público de ensino, pressionado pelas demandas do capital e pelo esmagamento dos cortes de recursos dos orçamentos públicos. Talvez nada exemplifique melhor o universo instaurado pelo neoliberalismo, em que ‘tudo se vende, tudo se compra’, ‘tudo tem preço’, do que a mercantilização da educação. Uma sociedade que impede a emancipação só pode transformar os espaços educacionais em *shoppings centers*, funcionais à sua lógica do consumo e do lucro. O enfraquecimento da educação pública, paralelo ao crescimento do sistema privado, deu-se ao mesmo tempo em que a socialização se deslocou da escola para a mídia, a publicidade e o consumo” (Cf. SADER, 2005, 16). Desnecessário dizer que os termos de referência e as preocupações de Mészáros são completamente outros. Em primeiro lugar, porque não é o neoliberalismo que mercantiliza tudo – inclusive a educação –, e sim, nesse contexto, o sistema do capital. Em segundo lugar, a questão realmente importante não é exatamente o “enfraquecimento da educação pública” em comparação com o crescimento do ensino privado. Ao colocar as questões desse modo, Sader tenta fazer-nos crer que a preocupação de Mészáros seria com um eventual fortalecimento do setor público em contraposição ao setor privado – seria, portanto, combater precipuamente o “neoliberalismo”. Evidentemente, Mészáros não mistifica dessa maneira o setor “público” (o Estado). Antes disso, está muito mais interessado em demonstrar como é *o sistema do capital* – e não somente o “neoliberalismo” –, *incluindo-se aí o próprio Estado*, que deve ser superado. A educação pode contribuir com esse propósito, desde que não se limite apenas ao âmbito *formal* de ensino – note-se, então, que não se trata de colocar a questão em termos de “público” e “privado” – e se volte para a formação das mediações materiais não antagônicas de regulação do sociometabolismo humano. E isso só pode ser feito se a educação em questão for radicalmente *crítica*, isto é, articuladora teórico-prática de *negação* e *afirmação* no sentido da construção do socialismo – ponto importantíssimo que nem sequer é tocado nesse curioso prefácio. A preocupação de Mészáros, portanto, é em firmar uma educação *revolucionária*, e não meramente “pública”. Ademais, em *Para além do capital*, o filósofo húngaro deixa bem claro que o objetivo dos socialistas é a *socialização do poder de decisão* sobre todos os âmbitos da atividade humana, e não a *estatização* das coisas. Em terceiro lugar, é um equívoco completo afirmar alguma coisa parecida com “a socialização se deslocou da escola para a mídia, a publicidade e o consumo”. Na verdade, a socialização – isto é, o aprendizado

\*

Há ainda um significativo ensaio em que Mészáros trata o tema da educação de forma privilegiada. Trata-se de *O socialismo no século XXI*, trazido à luz em 2007<sup>227</sup>. O que aí se desenvolve é uma ampla formulação estratégica com o propósito de orientar ações revolucionárias no sentido de superar o sistema do capital em crise estrutural e instaurar a alternativa hegemônica do trabalho emancipado. São discutidos, então, oito *princípios*, em torno dos quais se estrutura a teoria política do filósofo. Esses pontos não são elaborados de uma forma hierárquica, isto é, Mészáros não considera que alguns deles sejam mais importantes que os demais. Eles são, de fato, articulados de modo que cada um ilumine e dê sustentação aos outros. É importante observar bem como Mészáros explica a *estrutura* desse ensaio e de sua teorização:

No presente capítulo, apenas se poderá indicar brevemente os principais objetivos e características da necessária transformação socialista, como *princípios orientadores* para a elaboração de estratégias viáveis para nosso futuro próximo e mais distante. A sequência em que os tópicos particulares são aqui apresentados não pretende sugerir uma ordem de importância, à qual os tópicos subsequentes devam subordinar-se. Pela própria natureza das questões em jogo, seria artificial e deturpador classificá-las dessa maneira. Pois as características que definem uma genuína transformação socialista constituem uma totalidade estreitamente integrada. Todas elas são, em certo sentido, *pontos arquimedianos* que

---

das relações, normas e valores sociais, a *internalização* do mundo humano, a apropriação ativa das produções histórico-culturais -, nunca poderia ter feito esse percurso porque ela é, na verdade, como a educação, “a própria vida”, ou seja, se confunde com a própria vida, seja na escola ou fora dela. O referido prefácio, portanto, *desvia* o foco da nossa atenção para pontos que *não são* preocupações centrais de Mészáros. Constitui, enfim, o cômico registro de um caso de prefaciador que apresentou como se fossem do prefaciado ideias que na verdade não lhe pertenciam. (Acreditamos que *mistificação* seja um termo bastante apropriado para designar o sentido desse tipo de operação intelectual).

<sup>227</sup> Esse ensaio compõe o capítulo 9 de *O desafio e o fardo do tempo histórico*.

sustentam a si mesmos e uns aos outros por meio de suas determinações recíprocas e implicações globais. Em outras palavras, *todas* elas têm igual importância, no sentido de que *nenhuma* deve ser negligenciada ou omitida no curso mais longo a partir da estratégia geral, seja qual for sua relevância *imediate* no início da jornada. (2007, p. 225)

A *educação*, então, apresentada como um dos princípios orientadores da estratégia socialista, não é concebida como um ponto menor da teoria política de Mészáros. Ela é equivalente em importância aos demais princípios e mantém com eles uma relação de complementaridade dialética, sustentando e sendo sustentada por todos, iluminando-os e sendo por eles iluminada. Por algumas indicações feitas anteriormente, percebe-se que essa maneira de teorização, que mantém uma articulação horizontal e de complementaridade recíproca entre os conceitos, tem a ver com a própria forma da atitude crítica preconizada por Mészáros, bem como com a forma proposta pelo filósofo para a organização da comunidade humana emancipada, o socialismo.

De forma resumida, pode-se dizer, a respeito dessa formulação estratégica, que a igualdade substantiva é, enquanto um dos seus princípios orientadores constituintes, o *primum inter pares* - isto é, o “primeiro entre iguais” - em relação aos demais<sup>228</sup>. Em *Socialismo no século XXI*, o filósofo húngaro articula, arquimedianamente, tal princípio com outros sete, que listamos a seguir: o imperativo de se trazer à luz uma ordem alternativa historicamente sustentável, a fim de se superar o enorme desperdício de recursos naturais e humanos levados a cabo pela lógica capitalista do lucro; a promoção da real participação dos “produtores associados”, por meio da transferência progressiva a estes do poder de decisão sobre a atividade produtiva; o planejamento, que deve fazer vir à tona um modo de organização social que não agride as condições materiais de existência e que torne possível a reprodução do gênero humano sobre o planeta numa perspectiva de longo prazo; o crescimento qualitativo em utilização dos produtos do trabalho, para que se possa combater a destrutividade que satisfaz as demandas do capital auto-expansivo; a complementaridade entre os âmbitos nacional e internacional nas lutas pela emancipação humana; a unificação das esferas da reprodução material e da política, que foram separadas pelo

---

<sup>228</sup> Conforme Mészáros (2008).

capital durante seu movimento histórico auto-constitutivo; e, finalmente, a *educação* como alavanca para se produzir o desenvolvimento contínuo da consciência e dos valores socialistas necessários para a realização da nova forma histórica, uma educação que se converta, em última instância, em auto-educação permanente para uma sociedade que supere definitivamente as determinações fetichistas do sistema produtor de mercadorias<sup>229</sup>.

---

<sup>229</sup> Ainda que com uma leitura de Marx diferente da de Mészáros, acreditamos que, no Brasil, os melhores e mais coerentes esforços no sentido de levar a cabo uma educação *para além do capital* são realizados pelo 13 de Maio Núcleo de Educação Popular, de São Paulo. Para mais informações a esse respeito, ver Tumolo e Silva (2010) e Silva (2008).

## 9CONCLUSÃO: TEORIA DO CAPITAL, TRANSIÇÃO SOCIALISTA E EDUCAÇÃO NA OBRA DE ISTVÁN MÉSZÁROS

*As revoluções proletárias encontram-se em constante autocrítica, interrompem continuamente a sua própria marcha, retornam ao que aparentemente conseguiram realizar para começar tudo de novo, zombam de modo cruel e minucioso de todas as meias medidas, das debilidades e dos aspectos deploráveis das suas primeiras tentativas, parecem jogar o seu adversário por terra somente para que ele sugue dela novas forças e se reerga diante dela em proporções ainda mais gigantescas, recuam repetidamente ante a enormidade ainda difusa dos seus próprios objetivos até que se produza a situação que inviabiliza qualquer retorno e em que as próprias condições gritam: Hic Rhodus, hic salta!*

Marx, *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*

*O marxismo vivo é heurístico.*

Sartre, *Questão de método*

István Mészáros é um autor que há mais de sessenta anos vem realizando estudos rigorosos no campo da teoria marxista. Oriundo da classe trabalhadora, tendo efetuado a experiência do trabalho braçal por período de tempo significativo de sua vida, seus esforços foram orientados sempre pelo objetivo supremo da emancipação humana.

Filósofo de formação, teve a oportunidade de estudar com György Lukács, de quem foi amigo e discípulo. Sob sua influência, também exerceu militância política e cultural, na Hungria, até esse país ser invadido, em 1956, por tropas da União Soviética. Esse conjunto de experiências foi crucial para a sua evolução pessoal e para o desenvolvimento de sua teoria. Sua perspectiva acidamente crítica à experiência socialista soviética é bastante pronunciada em todos os seus

escritos principais e visível em suas formulações mais densas e sutis. Do campo da estética e da filosofia, marcantes em seus anos formativos iniciais, Mészáros moveu-se na direção do estudo crítico do capital e das possibilidades da afirmação da comunidade humana emancipada, mediante um processo de transição socialista corporificada a partir da ideia marxiana da *revolução permanente*.

Seu intento pessoal, portanto, é político, e tem na transformação revolucionária do mundo o seu mote principal. Aqui reside o cerne de suas preocupações: criticar radicalmente o capital e impedir que a transição descambe para o que ocorreu na sociedade soviética durante o século XX. Para que uma força material possa ser efetiva nesse sentido, necessária se faz, fundamentalmente, a *consciência histórica* de como os homens produzem e reproduzem as suas vidas em sociedade. Daí, os “três grupos fundamentais de problemas” firmados no início de *Para além do capital*: “1) a determinação da *ação* histórica”; “2) a percepção da *mudança* [...] como um movimento de caráter intrinsecamente *cumulativo*, implicando alguma espécie de avanço e desenvolvimento”; e, finalmente, 3) a “oposição implícita ou consciente entre a universalidade e a particularidade, visando obter uma síntese de ambas, de modo a explicar historicamente eventos relevantes em termos de seu significado mais amplo que, necessariamente, transcende sua especificidade histórica imediata” (2002, p. 59).

A consciência, então, buscada – centrada nos problemas da *ação histórica*, da *mudança histórica* e da *totalidade* corporificada a partir da oposição entre universalidade e particularidade *históricas* – precisa ser obtida, por um lado, a partir da interlocução crítica com o rico manancial de conhecimentos acumulados pela classe trabalhadora em sua luta centenária travada contra o capital; por outro, emerge da análise da própria história, em especial, dos processos que, na vigência do século XX, revelaram facetas originais e aspectos qualitativamente novos em relação às batalhas econômicas, sociais, políticas e culturais presentes em períodos anteriores da luta de classes. É por meio, portanto, do diálogo com a tradição passada e da análise do real histórico que Mészáros intenta construir a sua formulação teórica, de modo a fazer com que esta corporifique uma *síntese dialética* (*Aufhebung*), tanto no que toca à crítica do capital, quanto à elaboração de uma teoria da transformação revolucionária do mundo.

Daí, os objetivos enunciados na introdução de seu grande livro: ir além do *capital em si*; ir além da versão publicada de *O Capital* de Marx; e ir além do “projeto marxiano em si”, na medida em que este

projeto esteve condicionado pelo seu tempo histórico, “articulado sob as circunstâncias da ascendência global” do sistema do capital do século XIX.

Note-se, então, que os problemas concernentes à consciência histórica – isto é, os problemas que permitem compreender como os homens produzem, reproduzem e transformam a sua vida em sociedade – são, por si mesmos, *historicizados*, na medida em que Mészáros intenta compreendê-los não abstratamente, mas a partir do estudo crítico de uma determinada formação social – a formação social do capital, tal como se estabeleceu no século XX – e sob a direção de um princípio político bem definido, a efetivação do processo socialista de transição. O filósofo húngaro se propõe a compreender essas questões, como assinalado em *Para além do capital*, orientado pelo “espírito da obra de Marx” – a chamada “transcendência positiva da auto-alienação do trabalho”<sup>230</sup> –, pela nova questão crucial que a história impôs, referente às possibilidades de *deslocamento das contradições* do capital cerceadas pelo fim de seu movimento de ascensão histórica, e levando em consideração o “impacto dos acontecimentos sociais pós-marxianos sobre a orientação da teoria” (ibid., p. 522), em especial, o surgimento das sociedades pós-revolucionárias vindas à luz após a Revolução de Outubro.

Nesse sentido, o *capital* – algo, por si, distinto do *capitalismo*, como mostramos anteriormente – é apresentado por Mészáros como um *incontrolável* modo de controle sociometabólico que visa à exploração de trabalho excedente – seja por via econômica e/ou política – e que se define a partir de um sistema específico de *mediações de segunda ordem*, criadas historicamente, que mantém um tipo muito peculiar de articulação com as *mediações de primeira ordem* da atividade produtiva humana. As mediações de segunda ordem do capital são, precisamente: a *família nuclear*, os *meios alienados de produção* e suas “personificações”, o *dinheiro*, “com suas inúmeras formas enganadoras e cada vez mais dominantes ao longo do desenvolvimento histórico [...], passando pelo baú do usurário e pelos empreendimentos necessariamente limitados do antigo capital mercantilista, até chegar à força opressora global do sistema monetário dos dias de hoje” (Ibid., p. 180), os *objetivos fetichistas de produção*, o “trabalho estruturalmente

---

<sup>230</sup> Tal concepção envolve todos os aspectos econômicos, políticos, estéticos, morais e ontológicos da teoria da alienação de Marx, tais como assentados nos *Manuscritos econômico-filosóficos*.

*separado da possibilidade de controle*” (Ibid., idem), as variedades de formação do *Estado do capital e o mercado mundial*.

As mediações de primeira ordem da atividade produtiva, também criadas historicamente, mas postas como condição ontológica da humanidade, são definidas, por sua vez, a partir das seguintes determinações: a “regulação da atividade reprodutora biológica [em articulação com] o tamanho da população sustentável, em conjunto com os recursos disponíveis” (Ibid., p. 213), a “regulação do processo de trabalho, pelo qual o indispensável intercâmbio da comunidade com a natureza produz os bens necessários para gratificação do ser humano, além dos instrumentos de trabalho, empresas produtoras e conhecimentos” (Ibid., idem) que sustentam o processo de reprodução sociometabólica, as relações pelas quais se podem efetivar permutas entre os homens e a natureza e entre os homens para com os homens mesmos, a organização, coordenação e controle das atividades concernentes ao metabolismo social, a “alocação racional de recursos materiais e humanos disponíveis” (Ibid., idem), e as normas e regulamentos para a direção da produção e reprodução sociometabólica.

Saliente-se, aqui, que, de acordo com o filósofo húngaro, as mediações de segunda ordem do capital expressam, de uma forma muito peculiar, o fenômeno da auto-alienação do trabalho. O capital, composto por um determinado conjunto – com uma articulação interna específica – de mediações de segunda ordem, é resultado histórico da própria atividade produtiva humana, em relação à qual ele se autonomiza e passa a confrontar como um poder hostil, isolando, fragmentando e, por que não dizer?, *desumanizando* o homem de variadas maneiras. A alienação, bem entendido, vem de antes do surgimento e da consolidação do sistema do capital<sup>231</sup>, mas sob a vigência desse complexo sociometabólico adquire uma formatação específica, da qual o fetichismo da mercadoria, do dinheiro e do capital são expressões precípuas.

---

<sup>231</sup> Já nos *Manuscritos econômico-filosóficos* há uma tentativa de entendimento da alienação anterior ao capitalismo, no contexto das relações de produção feudais. A transição dessa forma social para a forma do capital, com a consequente alteração da forma da alienação, é fruto de um processo histórico complexo, do qual o livro I de *O Capital* nos dá uma boa visão. Uma discussão interessante a respeito dos complicados problemas concernentes ao entendimento da transição do feudalismo ao capitalismo é apresentada em Sweezy, Dobb et alii (1972).



Além disso, Mészáros explica que os elementos que compõem o sistema de mediações do capital possuem origens históricas diversas, vindo a se constituir, em dado momento, como “camadas geológicas” sobrepostas umas às outras. A camada mais antiga, diz o filósofo, tem sua origem em períodos remotos da história da humanidade. A camada intermediária, por sua vez, liga-se ao período da *subsunção formal do trabalho ao capital*. E a camada mais recente, por fim, “pertence à fase capitalista do desenvolvimento, que se estendeu apenas pelos últimos quatrocentos anos” (Ibid., p. 206). É nesse contexto que vigora a *subsunção real do trabalho ao capital*.

De uma longa fase “embrionária”, como capital mercantil ou capital a juros<sup>232</sup>, o capital passou à sua fase mais desenvolvida, como *capitalismo industrial*. Nesse período histórico, as características do sistema são: dominância da produção para a troca (e consequente dominação do valor de uso pelo valor de troca), força de trabalho como mercadoria, motivação do lucro como força reguladora da produção, forma econômica de exploração de excedente como *mais-valia*, mais-valia apropriada privadamente pela classe capitalista e integração global do capital mediante o mercado internacional, “como um sistema totalmente interdependente de dominação e subordinação econômica” (Ibid. p. 1029).

Nessa fase mais desenvolvida, como capitalismo industrial, estabelece-se uma intrincada *divisão hierárquica estrutural e funcional do trabalho*, que passa a entrar, também, na definição do capital, segundo Mészáros. Nesse contexto, diz o filósofo, um conjunto complexo de contradições toma forma e se acirra: contradições entre as classes como tais, entre o indivíduo e sua classe, entre os estratos que compõem as classes, entre a classe trabalhadora e a inércia das suas instituições e entre a classe trabalhadora e a própria hierarquia estrutural e funcional que compõe essa classe.

Tais contradições, por sua vez, se desdobram em outras: contradições entre um grupo particular ou de um setor do trabalho, entre diferentes grupos de trabalhadores pertencentes a um mesmo país, entre corpos de trabalho de países diferentes - eventualmente competidores no contexto do capitalismo internacional -, entre os trabalhadores dos países avançados e os dos países “subdesenvolvidos” e entre os

---

<sup>232</sup> Em *O Capital*, Marx faz várias vezes menção a essas formas embrionárias de capital. Mészáros se baseia, além desse livro, nos *Grundrisse* e em outros manuscritos de *O Capital*.

trabalhadores “no emprego” e os *desempregados* em razão do próprio desenvolvimento do capital<sup>233</sup>.

No contexto de desenvolvimento pleno do capital, como capitalismo industrial, é que ocorre a *valorização do valor*, o aumento da composição orgânica do capital em razão do desenvolvimento das forças produtivas capitalistas, a queda tendencial da taxa de lucro e as famosas crises cíclicas de superprodução do capital. Mészáros *não nega* que esses processos ocorram, nem que o capital se constitua deles. O que o filósofo húngaro faz é engendrar um conceito que dê conta de explicar formas outras de realização do capital diferentes das formas clássicas apreendidas por Marx no século XIX.

As crises cíclicas de superprodução de capital começaram a ocorrer em 1825<sup>234</sup>. Seguiram sua periodicidade média de sete a dez anos quando, a partir da década de 1870, o capitalismo expressou uma mudança de forma que resultou na consolidação do capital financeiro e do capitalismo monopolista, complexos que, mais tarde, Lenin estudaria em um célebre opúsculo<sup>235</sup>. Para Mészáros, a emergência de tal fenômeno é produto de uma *crise estrutural* do capital, desencadeada entre as décadas de 1850 e 1860. É esse processo que está na raiz das crises sociais que deram origem à Primeira Guerra Mundial e às Revoluções Russas de 1905 e 1917. Este último acontecimento histórico, especialmente, é de primordial importância para o desenvolvimento da teoria do filósofo húngaro acerca das mudanças de forma do capital e da sua persistência na sociedade pós-revolucionária soviética, até o momento da sua implosão, em 1991.

Para Mészáros, então, o capital não foi eliminado quando da formação e da efetivação histórica da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas. Adquiriu aí, na verdade, uma *forma mutante* para e realização do *controle sociometabólico*, forma esta que se afirmou assentada sobre a vigência:

---

<sup>233</sup> Para Mészáros, essa complexa divisão hierárquica estrutural e funcional do trabalho, cujas contradições possuem efeitos e ressonâncias em escala internacional, constitui, talvez, o ponto menos desenvolvido da teoria de Marx e traz algumas consequências danosas à sua concepção de transição. Essa possível insuficiência da concepção marxiana está na raiz dos esforços por uma formulação mais ricamente determinada, tal como pretende estabelecer o filósofo húngaro.

<sup>234</sup> Apresentamos o histórico de ocorrência de tais crises no apêndice deste trabalho.

<sup>235</sup> Referimo-nos, aqui, a *O imperialismo: a etapa superior do capitalismo*.

1) dos imperativos materiais que circunscrevem as possibilidades da totalidade do processo vital; 2) da divisão social do trabalho herdada que, apesar das suas significativas modificações, contradiz “o desenvolvimento das livres individualidades”; 3) da estrutura objetiva do aparato produtivo disponível (incluindo instalações e maquinaria) e da forma historicamente limitada ou desenvolvida do conhecimento científico, ambas condições da divisão social do trabalho; e 4) dos vínculos e interconexões das sociedades pós-revolucionárias com o sistema global do capitalismo, quer estes assumam a forma de “competição pacífica” (intercâmbio comercial e cultural), quer assumam a forma de oposição potencialmente mortal (desde corrida armamentista até maiores ou menores confrontações reais em áreas sujeitas a disputa). (Ibid., p. 1030)

Segundo a argumentação de Mészáros, depreende-se que o elemento determinante, aqui, é o da vigência do capital nas sociedades revolucionárias mediante a *persistência da divisão social do trabalho herdada* em articulação coma inexistência da *força de trabalho como mercadoria* e de um *mercado de trabalho* verdadeiramente coerente com esse conceito. Foi isso que esteve na raiz da emergência de uma *forma mutante* de capital, baseada ainda na *exploração de trabalho excedente*, mas agora de um modo *politicamente* posto, e não mais *economicamente* afirmado, como na formação social de capital capitalista, na qual se verifica a existência da força de trabalho como mercadoria e de um mercado de trabalho correspondente. Daí a definição dada por Mészáros de que

as características essenciais que definem todas as possíveis formas do sistema do capital são: a mais elevada extração praticável do trabalho excedente por um poder de controle separado, em um processo de trabalho conduzido com base na subordinação estrutural hierárquica do trabalho aos imperativos materiais da produção orientada para a acumulação – “*valor sustentando-se a si mesmo*” (Marx) – e para a contínua reprodução ampliada de riqueza acumulada. (Ibid., p. 781)

Ou seja: as formas possíveis do capital, baseadas na exploração de trabalho excedente, se expressam, na visão de Mészáros, como “valor sustentando-se a si mesmo” (forma do capital capitalista) e, também, como “contínua reprodução ampliada de riqueza acumulada” (forma do capital pós-capitalista). É por isso que, no caso da sociedade pós-revolucionária soviética, apesar de juridicamente a propriedade ter sido abolida e o trabalho garantido por lei a todos, as estruturas sociometabólicas herdadas, expressas, entre outras coisas, na complexa divisão hierárquica do trabalho e num Estado correspondente com essa realidade, possibilitaram que o capital vivesse aí *numa forma mutante* (por que não dizer: *bizarra* ou *atrofiada*) que, ao invés de corporificar a *ditadura do proletariado*, materializou uma *ditadura sobre o proletariado*, centrada em si mesma (sua extração *politicamente orientada* de trabalho excedente) e retroalimentada de maneira contraditória, até que, finalmente, tivesse termo, devido a razões externas e internas, em 1991. Daí o filósofo húngaro afirmar que: “as formas particulares de personificação do capital podem variar consideravelmente, contanto que as formas assumidas se moldem às exigências que emanam das características definidoras essenciais do sistema” (Ibid., idem). Isto é: as personificações do capital continuam a se afirmar no interior das formas mutantes do capital, com funções, tarefas e sentidos práticos de vida definidos pelos critérios de manutenção de tal estrutura sociometabólica “alternativa”.

Mas esta não é a única forma “alternativa” do capital estudada por Mészáros em suas obras. Se não, vejamos. As crises cíclicas continuaram a ocorrer, com sua periodicidade constituída de “prosperidade, superprodução, crise e estagnação”<sup>236</sup>, até que, na virada da década de 1960 para a de 1970, verificou-se uma nova alteração da forma do capital, com sua efetivação em *crise estrutural* e seu desdobrar-se por toda uma época histórica que trouxe desafios incontornáveis para a humanidade, firmando a, assim chamada por Mészáros, *atualidade histórica da ofensiva socialista*.

A crise estrutural *atual* do capital<sup>237</sup> é o resultado do *fim da fase de ascendência histórica* do capital, na qual, segundo o filósofo húngaro, surge uma situação de *hibridização*, onde o capital se afirma

<sup>236</sup> Conforme Marx, *O Capital, Livro 1*.

<sup>237</sup> Temos que frisar que estamos a falar da crise estrutural *atual*, visto que, conforme Mészáros, esta não é a única crise estrutural a ser verificada na história do capital.

por todo o globo terrestre como controlador do sociometabolismo humano, seja por via econômica (dominante), seja por via política – na verdade, ele articula essas duas modalidades de exploração do trabalho excedente. Nesse contexto, são ativados os *limites absolutos*<sup>238</sup> do sistema, isto é, o conjunto de mediações que compõe o ser do capital se realiza plenamente, o que dificulta que seus “limites relativos” e suas contradições sejam deslocadas para a sua periferia, como em contextos históricos anteriores.

Como consequência, surge uma conjuntura em que a relação dialética entre produção e consumo, dominada pelo capital, assume a forma da *produção destrutiva*, isto é, vem à tona uma época histórica na qual o capital se realiza mediante a afirmação da *destrutividade* levada a cabo pelo *complexo militar-industrial*, que tem no *Estado nacional* dos *Estados Unidos da América* um elemento central e determinante desse processo sociometabólico contraditório. Tal época histórica configura uma nova etapa do – potencialmente fatal - *imperialismo*, qualitativamente superior em relação à que Lenin teorizou em meados do século XX.

A *crise estrutural* atual, portanto, *não nega* as *crises cíclicas*, mas as engloba, possibilitando que se realizem por meio de uma outra formatação da dinâmica do sistema do capital. As crises cíclicas passam a ocorrer no interior do complexo da crise estrutural. A diferença é que, agora, a *destrutividade* não ocorre meramente como uma queima de capital constante e de capital variável efetivada no decorrer do movimento periódico sequencial à dinâmica de prosperidade, superprodução e crise. A destrutividade, mediante guerras perpetradas pelo imenso complexo militar-industrial sob o comando do imperialismo norte-americano, pode acontecer em qualquer momento do ciclo, e esse evento interfere em seu no movimento “normal”, alterando a sua configuração espaço-temporal e permitindo, de certa forma, a sua “administração” por meio dos vários mecanismos à disposição da grande potência imperialista. As contradições do capital não são superadas, mas desdobradas de uma forma muito mais explosiva. O “crescimento cancerígeno” do capital (*produção destrutiva*, segundo Mészáros) se associa à sua “sede vampiresca” (*valorização do valor*, *superprodução* e *crise*, segundo Marx).

---

<sup>238</sup> Os assim chamados “limites absolutos”, aqui, não são externos, mas intrínsecos ao próprio capital, como mostramos anteriormente.

Frise ainda que, além desse significado, que dá a especificidade da crise estrutural atual, há um outro, mais geral, que Mészáros também atribui a esse conceito, isto é, o de *era de transição*, que significa precisamente o seguinte: um período histórico no qual a “ordem estabelecida se rompe sob a pressão de suas contradições internas”, deixando de “corresponder a suas funções sociometabólicas essenciais”. Trata-se de um contexto, portanto, em que a forma social vigente “envelhece”, sendo que a forma alternativa ainda está “longe de ser plenamente articulada”. Verifica-se, assim, uma etapa histórica onde “nem o velho sistema nem a alternativa emergente” conseguem se afirmar, plenamente. O “vácuo social relativo entre dois mundos” impera, o que faz a história especialmente fértil em produzir revoltas, levantes e movimentos sociais e políticos contra a ordem estabelecida.

\*

O conceito de *capital*, em Mészáros, compreende todas essas determinações. O conceito de *educação para além do capital*, por conseguinte, se torna enriquecido quando compreendido à luz desse complexo sistema de formulações teóricas. Mas o conceito de *educação para além do capital* não paira no vazio, como se fosse uma exigência abstrata para a confrontação do sistema sociometabólico atualmente em vigor. Ele adquire as tonalidades específicas que dão a sua coloração peculiar quando embebido da fonte desse rico manancial. Mas sua configuração concreta depende da delineação da *teoria da transição* elaborada para fins de superação do capital.

Esta consiste, pois, na teoria da *ofensiva socialista*, que parte da consideração de que, pelo fato de o capital ser uma “força extraparlamentar *par excellence*”, é preciso confrontá-lo de uma maneira também extraparlamentar (extrainstitucional), de modo que se possa efetivar na prática a *negação* do ser do capital (do seu sistema constitutivo de mediações) e a *afirmação* das mediações qualitativamente novas que realizam o processo de transição socialista<sup>239</sup>.

---

<sup>239</sup> A atividade crítico-prática revolucionária consiste, justamente, nessa articulação material de *negação* e *afirmação*, que precisa ser definida nesses termos para que as mediações de luta da classe trabalhadora não espelhem o objeto por elas por elas criticado, mas sejam efetivas, já em sua estrutura constitutiva, de forma e conteúdo qualitativamente superiores.

Nesse contexto, o projeto estratégico não pode deixar de ser guiado por uma concepção geral a respeito do que são as mediações da comunidade humana emancipada. Estas precisam apresentar, segundo Mészáros, as seguintes características:

1) a determinação da atividade vital dos sujeitos trabalhadores como um vínculo necessário e individualmente significativo na produção diretamente geral e sua correspondente participação direta no mundo de produtos disponíveis; 2) a determinação do próprio produto social como inerentemente comunal e geral desde o início, em relação às necessidades e propósitos comunais, baseando-se na cota especial que os indivíduos particulares adquirem na produção comunal em andamento; 3) a participação plena dos membros da sociedade também no consumo comunal propriamente dito [...]; 4) a organização planejada do trabalho [...] de tal modo que a atividade produtiva dos sujeitos particulares do trabalho seja mediada de uma forma não reificada-objetificada, por meio da troca de mercadorias, mas por meio das condições intrinsecamente sociais do próprio modo de produção dado, no interior do qual os indivíduos são ativos. (2009, p. 198)

A comunidade humana emancipada também depende de uma síntese específica entre mediações de primeira e de segunda ordem, onde as últimas dão o mote de regulação do metabolismo social, e não o contrário. O princípio de regulação da atividade produtiva e reprodutiva humana consiste, nesse contexto, na geração de *tempo livre* a ser aproveitado para o pleno desenvolvimento dos indivíduos sociais. Essa concepção geral, *afirmativa* de uma formação social superior, é que subordina as ações *negativas* em relação à ordem atualmente estabelecida. Ela vale como princípio orientador da transição socialista, tanto antes quanto depois da tomada do poder político propriamente dito. A tomada do poder político é *meio* para um processo revolucionário de base mais radical, *social*, que se movimenta no sentido de transferir o poder de decisão sobre todos os ramos da atividade produtiva humana para a responsabilidade autogestora dos produtores associados.

Ressalte-se, aqui, mais uma vez, que a elaboração de Mészáros, tanto no que diz respeito à sua conceituação de capital, quanto ao que se refere à teoria da transição, é inspirada por sua crítica à experiência pós-revolucionária da sociedade soviética. Nesse contexto, importa assinalar aquele que é, a nosso ver, o grande exemplo histórico de mediação de luta da classe trabalhadora – *extraparlamentar e ofensiva* - que serve ao filósofo para a articulação de sua teoria revolucionária: os conselhos de trabalhadores que emergiram no horizonte histórico em meados do século XX.

Sublinhamos, no local oportuno, a importância dos conselhos de trabalhadores para a formulação estratégica de Mészáros. Esses conselhos tiveram papel fundamental, na história, antes e depois da tomada do poder político. Antes, como mediação adequada para “pôr fim à fragmentação espaço-temporal do proletariado” e para “reunir a economia e a política na verdadeira unidade da atividade proletária”, reconciliando, assim, a oposição entre interesses imediatos e objetivo final do processo revolucionário; e depois, como meio de “superar a separação burguesa entre o legislativo, executivo e judiciário” (2002, p. 260).

Os conselhos de trabalhadores não servem, aqui, como modelos extemporâneos para a implementação, no presente, dos instrumentos de organização e luta da classe trabalhadora. Servem como representação histórica válida para a argumentação de Mészáros sobre a possibilidade de se criar mediações alternativas em relação às mediações do capital, capazes de servir de fundamento à luta revolucionária tanto antes quanto depois da tomada do poder. Claro está que cada época histórica específica deve ser capaz de criar os seus organismos especiais de combate, levando em conta a “análise concreta da conjuntura concreta” e os parâmetros estratégicos mais amplos para a realização da transição socialista.

A questão da combinação das lutas de longo e de curto prazo é bastante sensível no pensamento de Mészáros. Aqui, verifica-se a influência marcante das formulações de Lenin e de Rosa Luxemburgo para a sua teoria da transição. Trata-se de uma síntese tentada pelo filósofo húngaro entre as ideias – complementares, na sua visão - desses dois líderes revolucionários, síntese esta que tem nas elaborações da dirigente spartaquista a sua base. Daí Mészáros afirmar que

do ponto de vista metodológico, a maior habilidade de Lenin era a sua incomparável percepção das especificidades históricas e sociais



e das possibilidades práticas imediatas que poderiam ser delas derivadas. Rosa Luxemburgo, ao contrário, orientou-se para os marcos das tendências históricas mais amplas, frequentemente desafiando a realidade histórica corrente. (2004, p. 402)

A síntese buscada pelo filósofo húngaro diz respeito, então, à consideração das perspectivas e coordenadas de luta política num contexto espaço-temporal relativamente amplo (aqui, valem as ideias de Rosa Luxemburgo) e sua articulação com as lutas de caráter imediato e localizado (nesse ponto, Lenin é quem tem a primazia). O resultado é o postulado de que, para um *contexto amplo*, não se pode estabelecer um diretriz extremamente rígida e centralizada no que toca às questões organizacionais de cunho socialista. As *massas* aprendem a usar o poder usando o poder, acertando e errando nesse processo, e forjando sua consciência por meio de práticas que combinam dialeticamente a *espontaneidade* e o *planejamento racional* efetivado de acordo com cada *contexto específico* – frise-se, aqui, a proposta lenineana da “ação política centralmente organizada, disciplinada e taticamente viável” (Ibid., p. 412)<sup>240</sup>, válida, segundo o filósofo húngaro, para situações determinadas. É preciso que se ressalte, evidentemente, nesse contexto, que Lenin e Rosa Luxemburgo não tinham apenas divergências, mas também posições convergentes em vários pontos, como, por exemplo, o modo como entendiam ser possível ganhar a *maioria* da classe trabalhadora para a revolução. Daí Mészáros afirmar, em sua teoria, a aprovação de Luxemburgo às práticas bolcheviques de que: “*não a partir de uma maioria até as táticas revolucionárias, mas a partir das táticas revolucionárias até uma maioria* – é esta a direção que o caminho segue” (Ibid., p. 437).

A relação entre as lutas de caráter parcial e específico e as lutas de cunho geral revolucionário não é mecânica, instrumental ou unilateral, mas dialética, na medida em que se interpenetram e se condicionam mutuamente. Por isso Mészáros estabelecer que a luta pela emancipação humana “não é um *ato único* [...], seu oposto, a superação da atividade alienada por meio da iniciativa autoconsciente, só pode ser concebida como um *processo* complexo de *interação*, que produz mudanças *estruturais* em *todas* as partes da totalidade humana” (2006, p. 167), num movimento em que “meios” e fim” não mantêm uma relação

---

<sup>240</sup> Conforme *O poder da ideologia*.

estática entre si, mas de influência recíproca<sup>241</sup>. Daí Mészáros afirmar, também, que os *programas* devem ser flexíveis a ponto de se adequarem criticamente às realidades históricas constantemente cambiantes<sup>242</sup>.

Essa luta, portanto, toma corpo num contexto em que as condições objetivas e subjetivas se condicionam reciprocamente, mesclando determinações econômicas, sociais, políticas e culturais que definem, a cada momento, o ser das classes em combate. Por certo, diz Mészáros, a superação do capital depende da “maturação” de determinadas situações objetivas – a emergência da “consciência comunista em escala de massa”, por exemplo, é facilitada por uma *crise ideológica* desencadeada por uma crise econômica<sup>243</sup>. Mas essa “maturação” é obtida não a partir de um comportamento passivo, no qual se espera que o real se desdobre por si mesmo e desemboque numa configuração que favoreça a intervenção revolucionária. Ao contrário, a “maturação” das condições objetivas é atingida mediante a intervenção política das massas que, em seu fazer revolucionário, alteram a si mesmas e as condições objetivas com as quais estão intimamente interligadas<sup>244</sup>.

São significativas, nesse sentido, as menções do filósofo húngaro às greves de massa, nas quais as reivindicações “particulares”, referentes a cada setor parcial da classe trabalhadora, e as demandas “gerais” (mas com caráter limitado: saúde, educação, etc.) são politizadas num sentido socialista e integradas num projeto global de superação do capital, a ser efetivado mediante um conjunto de ações *econômicas* e *políticas* coerentes e consequentes com tal objetivo. Daí Mészáros estabelecer, em *Para além do capital*, que

o papel do movimento extraparlamentar do trabalho é [...], por um lado, afirmar seus interesses estratégicos como alternativa

<sup>241</sup> Conforme *A teoria da alienação em Marx*.

<sup>242</sup> Vale sublinhar, aqui, mais uma vez, a referência de Mészáros a Marx, que, em contraste com os anarquistas, propunha a questão organizacional como “1) Permanecer fiel aos princípios socialistas, e 2) Desenhar *programas de ação viáveis e flexíveis* para as várias forças que compartilham os amplos objetivos comuns de luta” (2002, p. 812, grifos nossos). Esses programas são sistematizados concretamente pela classe trabalhadora em sua luta contra o capital.

<sup>243</sup> Conforme *O poder da ideologia*.

<sup>244</sup> A referência de Mészáros às concepções de Marx expostas em *Salário, preço e lucro* são significativas e bastante ilustrativas de seu pensamento a respeito dessa questão.

sociometabólica pelo confronto e pela *necessária negação, em termos práticos, das determinações estruturais da ordem estabelecida que se manifestam na relação-capital e na concomitante subordinação do trabalho no processo socioeconômico de reprodução material*. Por outro lado, *o poder político do capital dominante no Parlamento precisa e deve ser contestado por meio da pressão que as formas de ação extraparlamentar podem exercer sobre o Legislativo e o Executivo* (2002, p. 859-60).

Portanto, a teoria de Mészáros exige a composição de uma coesa força *extraparlamentar* (extrainstitucional) capaz de efetuar ações no âmbito econômico – por exemplo: parar a produção - e também no âmbito político – visando o Estado do capital -, pressionando, confrontando e combatendo, via instrumentos de luta autônomos da classe trabalhadora, os centros vitais do capital. Tais são os princípios orientadores da ofensiva socialista *antes* da tomada do poder político propriamente dito<sup>245</sup>. Uma vez dado esse passo, a transição socialista pode ter início, balizada pelo objetivo de reestruturar totalmente as mediações materiais herdadas de regulação sociometabólica.

Nesse momento, a *revolução permanente* de que fala Mészáros precisa ter uma atenção redobrada para que o processo histórico não desemboque, mais uma vez, nas chamadas *ditaduras sobre o proletariado*, de que a sociedade pós-revolucionária da União Soviética constituiu um caso exemplar. Isso requer uma atuação precisa no que toca ao desmonte das estruturas hierárquicas de controle do capital<sup>246</sup>.

Tais ações envolvem, como Mészáros não cansa de frisar, solidariedade, pluralismo, disciplina, estímulos internos significativos para a participação ativa na realização do projeto socialista, coordenação de ações nos planos nacional e internacional e, por suposto, ações de

---

<sup>245</sup> Frise-se que a *ofensiva* engloba a *defensiva*, isto é, ações efetivadas no sentido de *defender* os trabalhadores dos ataques do capital. A ação defensiva pode ser efetivada mediante práticas estabelecidas tanto dentro como fora do Estado do capital – na medida em que este é o centro de referência da ação defensiva -, mas não se exerce no sentido de “disputar” esse Estado, e sim de *negá-lo*, o que só pode ser feito de modo consequente com a articulação das ações ofensivas extraparlamentares.

<sup>246</sup> A referência de Mészáros a Goethe, em *Para além do capital*, é elucidativa a respeito de suas concepções sobre este ponto específico da teoria da transição.

caráter formativo/educacional, que sua teoria da *educação para além do capital* atesta de modo recorrente.

Assim, a educação para além do capital é, num primeiro aspecto, a educação que concorre, em todos os momentos da práxis revolucionária, para a formação da *consciência comunista em escala de massa*<sup>247</sup>, realizada em conjunto com uma complexidade de outras ações que combatem o capital nos níveis econômico, político, social e cultural<sup>248</sup>. É uma educação que fomenta a consciência do ser do capital

---

<sup>247</sup> Conforme *A ideologia alemã*. É preciso salientar, nesse contexto, que a educação pretendida por Mészáros articula elementos de cunho *científico* (referentes às sínteses das múltiplas determinações do real a ser enfrentado) com elementos de cunho *ideológico* (referente aos *interesses materiais* da classe trabalhadora, interiorizados e sintetizados, de modo a compor uma *consciência prática* imbuída de *estímulos mobilizadores à ação*, conforme *O poder da ideologia e Filosofia, ideologia e ciência social*). Claro está que essa ciência e essa ideologia, críticas e autocríticas, corporificadas na *contraconsciência* construída pelos trabalhadores em sua luta contra o capital, necessita ser erigida, justamente, a partir do *ponto de vista criticamente assumido* dessa mesma classe, isto é, do “ponto de vista da humanidade social”, conforme as *Teses sobre Feuerbach*.

<sup>248</sup> No que toca à questão da articulação entre a educação e as lutas de caráter imediato e final dos trabalhadores, acreditamos que pode haver uma complementaridade entre as ideias de Mészáros e as reflexões desenvolvidas por Tumolo quando afirma que “não é a realização mesma das reformas que constitui a tática, mas a *luta por elas*; [...] não se pode pensar que a revolução seja o desdobramento de um processo de reformas. [...] A revolução só é necessária exatamente porque o capitalismo não pode fazer reformas profundas, não pode eliminar suas contradições internas. [...] [A revolução não é] fruto de um acúmulo de *quantidade de reformas*, mas ao contrário, de um acúmulo de *quantidades de dificuldades e impossibilidades* de realizá-las, ou seja, acúmulo de *agudização de suas contradições internas*. [...] A luta por reformas só pode adquirir um caráter de tática proletária quando seu objetivo é muito menos o de *conquistar posições* no capitalismo e muito mais o de *denunciar os limites da capacidade do capitalismo de se reformar*. [...] Dessa maneira, dependendo da forma como é conduzida, tal luta pode adquirir um caráter *pedagógico*, quer dizer, os trabalhadores vão aprendendo e percebendo, na própria prática, os limites postos pela realidade e, portanto, a necessidade de se organizar e qualificar sua luta. [...] Não obstante, a prática social e, em particular, a prática militante, não oferecem, e não podem oferecer, os ingredientes necessários para a superação de uma compreensão mais ou menos epidérmica da realidade, tendo em vista o altíssimo grau de complexidade desta, já que se constitui como *síntese de múltiplas contradições*, o que exige, para a sua apreensão, a adoção

– tal como Mészáros o conceitua, com suas formas alternativas mutantes e críticas, de que o século XX deu exemplo – e, conseqüentemente, a consciência da necessidade de uma revolução radical, que supere o capital e promova as condições da emergência da “nova forma histórica”, a livre associação dos produtores, tal como definida por Marx e Engels. Numa palavra: é uma educação crítica do capital e afirmativa da emancipação humana<sup>249</sup>.

Essa educação trabalha ativamente antes e depois da tomada do poder político, portanto, antes e depois de iniciado o processo de transição socialista, balizada pelo seu conteúdo geral, mas enriquecida

de um método dialético e, portanto, um profundo e árduo exercício de abstração e análise. [...] Assim, a superação do ‘primeiro patamar’ de consciência em direção à consciência de classe exige, necessariamente, uma intervenção teórico-educativa. É aí que entra o papel da *formação política*, cujo objetivo, em linhas gerais, deve ser o de buscar a superação do senso comum, qualificando o conhecimento adquirido na prática da militância, quer dizer, oferecendo os instrumentos teórico-metodológicos para que se possa compreender, na radicalidade necessária, não só as questões postas pela luta cotidiana mas, principalmente, o modo de produção capitalista, sua lógica, seu movimento contraditório, ou melhor, apreender a totalidade social e as questões conjunturais e cotidianas no bojo dessa mesma totalidade. Isso porque a realização da revolução implica necessariamente a elaboração de um projeto, o que pressupõe um conhecimento profundo da realidade que se pretende transformar. Tal conhecimento da realidade, por sua vez, tem como pressuposto a apreensão do conhecimento já sistematizado e acumulado historicamente. [...] Se o objetivo histórico do proletariado é a transformação da sociedade burguesa, então o conhecimento é imprescindível, pois só se pode transformar aquilo que melhor e mais profundamente se conhece. Para transformar essa sociedade, o proletariado tem de conhecê-la cientificamente, isto é, conhecer suas partes ou elementos mais íntimos e suas conexões dentro do movimento histórico” (2002, p. 241-8).

<sup>249</sup> Claro está, como dissemos acima, que esta educação caminha a par e a passo com a formação das mediações extraparlamentares/extrainstitucionais de luta da classe trabalhadora e de forma alguma se restringe ao ambiente formal de ensino, conforme apreendemos em *A educação para além do capital*. Como afirmamos anteriormente, cremos que, no Brasil, quem melhor realiza uma *educação para além do capital* é o 13 de Maio Núcleo de Educação Popular. É possível supor que as organizações que efetuam formação política junto a esse núcleo sejam as que possuam uma estratégia mais articulada e próxima da crítica radical do capital, tal como prescreve a tradição marxiana. Pensamos, aqui, especialmente, na Intersindical Instrumento de Luta e Organização da Classe Trabalhadora e no Partido Comunista Brasileiro (PCB).

concretamente ao incorporar as especificidades das necessidades revolucionárias inerentes a cada contexto histórico, com a percepção da exigência de sua permanente reconfiguração de modo a adequar-se, também, às fases alta e baixa do comunismo. Na fase superior do comunismo, pode-se supor que teríamos, enfim, uma educação humana, no sentido de que ela não só concorreria para a efetivação das atividades socio-reprodutivas que assegurassem a manutenção da comunidade emancipada, como também auxiliaria na realização dos indivíduos sociais plenamente desenvolvidos, ou “carentes de uma totalidade de manifestações humanas de vida”, conforme Marx<sup>250</sup>.

A educação para além do capital, articulada ao movimento prático dos trabalhadores em luta contra o capital, transmite a esses sujeitos o conhecimento sobre as contradições do complexo sociometabólico em questão e fomenta, por certo, a necessidade de sua superação. Mas aqui há que se acrescentar um aspecto bastante peculiar da reflexão de Mészáros sobre a educação. Além de proporcionar os elementos de cunho científico, estético e ideológico concernentes à *consciência comunista em escala de massa*, a educação revolucionária também é imbuída de uma outra propriedade: inspirar a auto-educação<sup>251</sup>. “O bom educador é aquele que inspira à auto-educação”, diz o filósofo húngaro. O que significa dizer, em outras palavras, que a educação transformadora é um processo em que a classe se auto-educar permanentemente no movimento de luta contra o capital.

Mais ainda: se o que importa é inspirar a auto-educação, isso permite pensar que a boa educação é algo que, além da transmissão de conteúdos, envolve também um tipo específico de relação entre educadores e educandos, uma relação que engendra o estímulo para que estes não apenas busquem por si tomar cada vez mais consciência de seu ser concreto, mediante a apropriação da rica tradição acumulada, mas também se sintam impelidos a, eles mesmos, desenvolverem novos conhecimentos.

A fonte dessa reflexão, sem dúvida, se encontra na ontologia do próprio Marx. Assim, diz o filósofo alemão nos seus *Manuscritos econômico-filosóficos*:

Pressupondo o *homem* enquanto *homem* e seu comportamento com o mundo enquanto um [comportamento] humano, tu só podes trocar

<sup>250</sup> Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*.

<sup>251</sup> Conforme *A teoria da alienação em Marx*.

amor por amor, confiança por confiança, etc. Se tu quiseres fruir da arte, tens de ser uma pessoa artisticamente cultivada; *se queres exercer influência sobre outros seres humanos, tu tens de ser um ser humano que atue efetivamente sobre os outros de modo estimulante e encorajador*[grifo nosso]. Cada uma das tuas relações com o homem e com a natureza – tem de ser uma *externação* (*Äusserung*) determinada de tua vida individual efetiva correspondente ao objeto de tua vontade. Se tu amas sem despertar amor recíproco, se mediante tua *externação de vida* (*Lebensäusserung*) como homem amante não te tornas *homem amado*, então teu amor é impotente, uma infelicidade. (2009, p. 161)

A educação, portanto, é um processo em que não só os aparatos cognitivos dos sujeitos participantes interagem no movimento educativo. Ela envolve, entre outras coisas, afetos, sensibilidades, valores morais, estéticos, políticos, respeito, acolhimento, aceitação e, por que não dizer?, envolve *paixão* entre os praticantes da dinâmica educativa. Esse conjunto de elementos está inextricavelmente presente em todo e em cada ato educativo<sup>252</sup>.

Sendo um conjunto de procedimentos imbuídos não só de conhecimentos, mas também de emoções, é que a educação pode “inspirar a auto-educação”, num movimento coletivo e permanente orientado pelo objetivo supremo da emancipação humana. É essa inspiração presente na “auto-educação dos iguais”<sup>253</sup>, em sua luta revolucionária, que engendra a necessidade de, além de se apreender conceitos transmitidos pela tradição passada, *criar* novos conceitos que elevem o rico cabedal assimilado a um patamar superior de formulação.

A *criação* de novos conceitos é exemplificada pela obra do próprio Mészáros que, em sua interlocução crítica com a tradição passada, não se limitou a assimilá-la, e sim buscou elevá-la a um patamar mais alto, tal como seu projeto de ir *para além do capital* atesta. Buscamos, na presente investigação, fornecer elementos para a compreensão de como se dá, nos escritos do filósofo húngaro, essa interlocução e esse processo de criação. É claro que muito ainda resta a

---

<sup>252</sup> Diz o escritor Raduan Nassar: “só usa a razão quem nela incorpora as suas paixões”.

<sup>253</sup> Conforme *O poder da ideologia*.

ser perquirido, compreendido e criticado em se tratando de suas formulações teóricas - nós mesmos apontamos algumas de suas limitações quando nos deparamos com análises abstratas forjadas por sua pena. No entanto, temos a convicção de que o processo de criação de conceitos, tanto quanto o de assimilação crítica dos conceitos formulados no passado, são de extrema importância para a práxis revolucionária dos trabalhadores do mundo.

Ademais, o grande desafio é o de, justamente, *criar* uma sociedade nova, além da exploração, da dominação de classe, da alienação, da fragmentação, da mediocrização e da mortificação perpetradas pelo sistema do capital, que ameaça, hoje mais do que nunca, dar um fim às possibilidades de vida humana por sobre o planeta. Se a práxis revolucionária é inerentemente criadora e criativa, por que não o haverão de ser também as relações humanas presentes no ato educativo?

É claro que há uma diferença entre a pesquisa e o ensino. A primeira deve se apropriar do objeto investigado. O segundo, ser capaz de apresentar, de uma forma assimilável, as conclusões a que chegou o processo investigativo. Mas serão dois atos tão distantes e separados dentro de um processo formativo?

A boa educação inspira a auto-educação: inspira, portanto, a ir além. Inspira a ir além do conhecimento historicamente atingido, como também da sociedade que engendrou tais conhecimentos. Não podemos, partindo desse princípio, sustentar que a boa educação é aquela que, *articuladamente*, transmite o conhecimento historicamente produzido e inspira a *superá-lo*? Disse o poeta Walt Whitman: “mais honra o meu estilo aquele que aprende a superar o mestre”. Seria um desatino compreender a educação revolucionária balizada por tais propósitos?<sup>254</sup>

De qualquer modo, verificamos, no dia-a-dia, que o capital segue dominando, explorando, barbarizando, destruindo e matando. Ao que parece, nesse contexto, a criação de uma sociedade nova exige um movimento complementar de criação de conceitos novos, que amparem as práticas críticas de efetivação de uma forma social superior.

---

<sup>254</sup> Se alguém nos perguntasse: “no caso de a elaboração de Mészáros ser, de fato, a mais desenvolvida, não deveríamos nós, já que essa teoria foi construída no século XX, ir *para além de Mészáros* e de suas formulações, visto que estamos no século XXI?”, responderíamos com um enfático *sim, devemos*, desde que o capital expresse formas para além daquelas já analisadas e compreendidas na história. Isso seria mesmo uma tarefa revolucionária precípua e incontornável.



Acreditamos poder dizer que os estudos de István Mészáros são capazes de nos dar boas indicações nesse sentido - mesmo com as possíveis tensões e abstrações eventualmente verificáveis em sua obra, que precisam ser perscrutadas e também criticadas de modo radical.



**APÊNDICE**

## **NOTAS SOBRE A HISTÓRIA DAS CRISES CÍCLICAS DO CAPITAL**

A respeito do início da história das crises cíclicas do capital, José Martins nos explica que: “crises especificamente capitalistas [...]”

explodiram pela primeira vez na história no início do século 19 [...]” (2014, p. 1-2). Roger Garaudy, por sua vez, nos dá uma informação mais precisa:

Em *Anti-Dühring*, Engels descreve o fenômeno das crises nesse vivo resumo: “Desde 1825, data em que estalou a primeira crise geral, o mundo industrial e comercial inteiro, a produção e a troca de todos os povos civilizados e de seus anexos mais ou menos bárbaros, desarranjaram-se aproximadamente uma vez cada dez anos. O comércio para; os mercados ficam saturados; os produtos lá se encontram, ao mesmo tempo, em massa e em suspenso; o dinheiro líquido torna-se invisível; o crédito desaparece; as fábricas despedem; as massas operárias sentem falta, por ter produzido demais, de meios de existência, falências e falências sucedem-se; vendas e vendas forçadas sucedem-se. A dura obstrução de anos inteiros; forças produtivas e produtos são desperdiçados e destruídos em massa até que os estoques de mercadorias acumuladas escoem-se, por fim, com uma depreciação mais ou menos forte até que a produção e a troca retomem gradualmente seu passo. Progressivamente, a passada acelera-se, passa a trote; o trote industrial torna-se galope e esse galope acelera-se de novo até a desfilada de um *steeplechase* geral da indústria, do comércio, do crédito, da especulação, para terminar, após os saltos perigosos, por se reencontrar no fosso do craque. E sempre a mesma repetição”. A crise, uma vez ultrapassada, ao preço de todas essas catástrofes, tem uma consequência fundamental: a acentuação da concentração capitalista, porquanto a crise acarretou o desaparecimento de uma parte das empresas. Assim, “o verdadeiro limite da produção capitalista é o próprio capital”. Todas as contradições do modo de produção capitalista se ligam finalmente a uma contradição fundamental: a contradição entre a socialização de fato da produção e a forma privada de apropriação. (1967, p. 186-7)

Marx, no livro 1 de *O Capital*, assim resume a dinâmica do ciclo do capital: “A vida na indústria se converte numa sequência de períodos de vitalidade mediana, prosperidade, superprodução, crise e estagnação” (2013, p. 524-5). E, apresentando o fenômeno da crise tendo em vista o caso específico da indústria algodoeira na Inglaterra, sintetiza:

[Verifica-se na] indústria algodoeira [...] de 1815 a 1821, depressão; em 1822 e 1823, prosperidade; em 1824, são abolidas as leis de coalizão [organização de trabalhadores], grande expansão geral das fábricas; *em 1825, crise*; em 1826, grande miséria e levantes entre os trabalhadores do algodão; em 1827, leve melhora; em 1828, grande aumento dos teares a vapor e das exportações; em 1829, a exportação, particularmente para a Índia, supera a de todos os anos anteriores; em 1830, mercados saturados, grande calamidade; *de 1831 a 1833, depressão contínua*; a Companhia das Índias Orientais é privada do monopólio do comércio com o Extremo Oriente (Índia e China). Em 1834, grande incremento de fábricas e maquinaria, escassez de mão de obra. A nova Lei dos Pobres promove o êxodo dos trabalhadores agrícolas para os distritos fabris. Grande busca de crianças nos condados rurais. Tráfico de escravos brancos. Em 1835, grande prosperidade. Ao mesmo tempo, os tecelões manuais de algodão morrem de fome. Em 1836, grande prosperidade. *Em 1837 e 1838, depressão e crise*. Em 1839, recuperação. *Em 1840, grande depressão*, insurreições, intervenção do Exército. Em 1841 e 1842, terríveis sofrimentos dos operários fabris. Em 1842, os fabricantes expulsam os operários das fábricas, a fim de forçar a revogação das leis dos cereais. Milhares de trabalhadores vão para Yorkshire, onde são repelidos pelo Exército e seus líderes sendo levados a julgamento em Lancaster. Em 1843, grande miséria. Em 1844, recuperação. Em 1845, grande prosperidade. Em 1846, primeiramente ascensão contínua em seguida, sintomas de reação. Revogação das leis dos cereais. *Em 1847, crise*. Redução geral dos

salários em 10%, ou mais, para a festa do “*big loaf*” [duplicação do tamanho do pão]. *Em 1848, continua a depressão.* Manchester sob ocupação militar. Em 1849, recuperação. Em 1850, prosperidade. Em 1851, preço das mercadorias em baixa, salários baixos, greves frequentes. Em 1852, tem início um processo de melhora. Continuam as greves, os fabricantes ameaçam importar trabalhadores estrangeiros. Em 1853, exportações em alta. Greve de oito meses e grande miséria em Preston. Em 1854, prosperidade, saturação dos mercados. Em 1855, chegam notícias de falências provenientes dos Estados Unidos, do Canadá e dos mercados da Ásia oriental. Em 1856, grande prosperidade. *Em 1857, crise.* Em 1858, melhora. Em 1859, grande prosperidade, aumento das fábricas. Em 1860, apogeu da indústria algodoeira inglesa. Os mercados indiano, australiano e de outros países encontram-se tão saturados que, ainda em 1863, mal haviam conseguido absorver todo o encalhe. Tratado comercial com a França. Enorme crescimento das fábricas e da maquinaria. Em 1861, a melhora continua por algum tempo; reação, Guerra Civil Americana, escassez de algodão. *De 1862 a 1863, colapso total.* [...] Os 48 anos que vão de 1815 a 1863 contam apenas vinte anos de recuperação e prosperidade contra 28 anos de depressão e estagnação. (2013, p. 526-7; 530. Grifos nossos)

Já para o ano de 1866, o autor de *O Capital* registra o seguinte:

O ano de 1857 trouxe consigo uma das grandes crises com que invariavelmente se encerra o ciclo industrial. O prazo seguinte expirou em 1866. Antecipada já nos distritos fabris propriamente ditos pela escassez de algodão, que deslocou muito capital das esferas habituais de investimentos para as grandes sedes centrais do mercado monetário, a crise assumiu nessa ocasião um caráter predominantemente financeiro. Sua irrupção, em maio de 1866, foi assinalada pela falência de um gigantesco banco londrino, seguida

imediatamente pela derrocada de inúmeras sociedades praticantes de fraudes financeiras. Um dos grandes ramos de negócios londrinos afetado pela catástrofe foi o da construção de navios de ferro. Durante o período das fraudes financeiras, os magnatas desse negócio haviam não só produzido em demasia, mas, além disso, assumido enormes contratos de fornecimento, especulando que a fonte de crédito continuaria a jorrar com a mesma abundância de antes. Deu-se, recentemente, uma terrível reação, que ainda no momento atual, final de março de 1867, continua a afetar outras indústrias londrinas. (Ibid., p. 741-42)

Sobre o período que vai do ano 1825 a 1873, Rosa Luxemburgo, em seu clássico livro *Reforma ou Revolução?*, nos explica que:

Todos se acostumaram a observar as grandes e periódicas crises gerais do comércio como crises de envelhecimento do capitalismo esquematizadas por Marx em sua análise. A periodicidade de dez anos do ciclo de produção parecia a melhor confirmação desse esquema. Esse entendimento, porém, parece-nos residir num mal-entendido. Se observarmos com mais detalhes a causa de cada uma das crises internacionais ocorridas até o momento, deve-se, então, chegar à constatação de que elas não eram a expressão de senilidade da economia capitalista, mas, antes, de sua juventude. Basta pensar um pouco para entender como o capitalismo dos anos 1825, 1836 e 1847 não poderia de modo algum ter dado origem ao choque periódico e inevitável das forças produtivas, decorrente de toda sua maturidade, contra as fronteiras de mercado, como fora desenhado pelo esquema de Marx, visto que naquela época, na maioria dos países, ainda estava de fraldas. De fato, a crise de 1825 foi o resultado de grandes investimentos em estradas, canais e usinas de gás, ocorridos, assim como a crise propriamente dita, predominantemente na Inglaterra na década anterior. A crise seguinte, de



1836 a 1839, foi igualmente o resultado de investimentos colossais em novos meios de transporte. A crise de 1847 foi sabidamente provocada pela criação assídua de estradas de ferro por parte dos ingleses (1844-1847, ou seja, em apenas três anos, o parlamento ofereceu concessões de aproximadamente 1,5 bilhão de táleres!). Nos três casos trata-se de diferentes formas de *reconstituição* da economia social, do estabelecimento de novos fundamentos do desenvolvimento capitalista, que levaram às crises. Em 1857 ocorre a abertura repentina de novos mercados para a indústria europeia na América e na Austrália, em decorrência da descoberta de minas de ouro, e na França a criação de estradas de ferro, seguindo os passos da Inglaterra (de 1852 a 1856 construíram-se novas estradas de ferro na França no valor de 1.250 milhões de francos). Finalmente, a grande crise de 1873 foi reconhecidamente consequência direta da reconstituição {da economia} do primeiro surto da grande indústria na Alemanha e na Áustria, que seguiu os acontecimentos políticos de 1866 e 1871. (2011, p. 18-9)

Já Engels, a partir de 1867, sublinha o surgimento de uma nova dinâmica, que ressalta por meio das seguintes palavras (datadas de 1886): “O ciclo decenal de estagnação, prosperidade, superprodução e crise sempre recorrente de 1825 a 1867, parece, de fato, ter se esgotado, mas apenas para nos deixar no lodaçal de desesperança de uma depressão crônica e permanente.” (2013, p. 104)

Um comentarista, Otto Ohlweiler, destaca, nesse contexto, que: “a primeira crise de amplitude mundial foi a de 1847-1848, que abrangeu os Estados Unidos, Inglaterra e vários países do continente europeu” (1986, p. 99). Sobre o período que vai de 1857 a 1896, o mesmo autor nos informa que:

A intervalos de aproximadamente 10 anos sucederam-se as crises de 1857, 1866, 1873, 1882 e 1890. A de 1857 estendeu-se pelos principais países europeus e da América. A mais séria das crises foi a que cobriu o período de 1873 a 1896 e ficou conhecida como Grande Depressão do fim

do século XIX. Pela primeira vez, o epicentro da crise desloca-se da Inglaterra para o continente europeu. Foi um período de mais de 20 anos de grande convulsão social e uma profunda reestruturação do sistema capitalista, que se caracterizou pela concentração e centralização do capital que culminou com o surgimento do capitalismo monopolista – o imperialismo – a nível mundial. (Ibid., idem)

O período específico que vai de 1873 a 1896 foi analisado por Lenin em seu clássico estudo sobre a questão do *imperialismo*. Vale a pena nos determos em algumas passagens suas, ainda que longas, a respeito do referido contexto histórico. Sobre ele, o líder bolchevique afirma, sinteticamente, que:

“Inicia-se uma transformação profunda com o craque de 1873, ou, mais exatamente, com a depressão que se lhe seguiu e que – com uma pausa quase imperceptível em princípios da década de 1880 e com um ascenso extraordinariamente vigoroso, mas breve, por volta de 1889 – abarca vinte e dois anos da história econômica da Europa”. “Durante o breve período de ascenso de 1889 e 1890 foram utilizadas em grande escala os cartéis para aproveitar a conjuntura. Uma política irrefletida elevava os preços ainda com maior rapidez e em maiores proporções do que teria acontecido sem os cartéis, e quase todos esses cartéis pereceram ingloriamente, enterrados ‘na fossa do craque’. Decorreram outros cinco anos de maus negócios e preços baixos, mas já não reinava na indústria o estado de espírito anterior: a depressão não era já considerada uma coisa natural, mas, simplesmente, uma pausa antes de uma nova conjuntura favorável. E o movimento dos cartéis entrou na sua segunda época. Em vez de serem um fenômeno passageiro, os cartéis tornam-se uma das bases de toda a vida econômica; conquistam, uma após outra, as esferas industriais e, em primeiro lugar, a da transformação de matérias-primas. Em princípios da década de 1890, os cartéis conseguiram já, na organização

do sindicato do coque que serviu de modelo ao sindicato hulheiro, uma tal técnica dos cartéis que, em essência, não foi ultrapassada. O grande ascenso de fins do século XIX e a crise de 1900 a 1903 decorreram já inteiramente, pela primeira vez – pelo menos no que se refere às industrial mineira e siderúrgica – sob o signo dos cartéis. E se então isso parecia ainda algo novo, agora é uma verdade evidente para a opinião pública que grandes setores da vida econômica são, regra geral, subtraídos à livre concorrência”. (Vogelstein, apud Lenin, 1980, p. 590-1)

Mais adiante, Lenin complementa dizendo que:

Assim, o resultado da história dos monopólios é o seguinte: 1) Décadas de 1860 e 1870, o grau superior, culminante, de desenvolvimento da livre concorrência. Os monopólios não constituem mais do que germes quase imperceptíveis. 2) Depois da crise de 1873, longo período de desenvolvimento dos cartéis, os quais constituem ainda apenas uma exceção, não são ainda sólidos, representando ainda um fenômeno passageiro. 3) Ascenso de fins do século XIX e crise de 1900 a 1903: os cartéis passam a ser uma das bases de toda a vida econômica. O capitalismo transformou-se em imperialismo. Os cartéis estabelecem entre si acordos sobre as condições de venda. Fixam a quantidade de produtos a fabricar. Estabelecem os preços. Distribuem os lucros entre diferentes empresas, etc.” (Ibid., p. 591).

E também que:

As crises – as crises de toda a espécie, sobretudo as crises econômicas, mas não só estas – aumentam por sua vez em proporções enormes a tendência para a concentração e para o monopólio. Eis algumas reflexões extraordinariamente elucidativas de Jeidels sobre o significado da crise de 1900, que, como sabemos, foi um ponto de viragem na história dos monopólios modernos: “A crise de 1900 produziu-se num momento em que,

ao lado de gigantescas empresas nos ramos principais da indústria, existiam ainda muitos estabelecimentos com uma organização antiquada segundo o critério atual, “estabelecimentos simples” (isto é, não combinados), que se tinham elevado sobre a onda do ascenso industrial. A baixa dos preços e a diminuição da procura levaram essas empresas “simples” a uma situação calamitosa que as gigantescas empresas combinadas ou não conheceram em absoluto ou apenas conheceram durante um brevíssimo período. Como consequência disto, a crise de 1900 determinou a concentração da indústria em proporções incomparavelmente maiores do que a de 1873, a qual tinha efetuado também uma certa seleção das melhores empresas, se bem que, dado o nível teórico de então, esta seleção não tivesse podido conduzir ao monopólio as empresas que tinham sabido sair vitoriosas da crise. É precisamente desse monopólio persistente e em alto grau que gozam as empresas gigantescas das indústrias siderúrgica e elétrica atuais, graças ao seu equipamento técnico muito complexo, à sua extensa organização e ao poder se deu capital, e depois, em menor grau, também as empresas de construção de maquinaria, de determinados ramos da indústria metalúrgica, das vias de comunicação, etc.” O monopólio é a última palavra da “fase mais recente de desenvolvimento do capitalismo”. Mas o nosso conceito da força efetiva e do significado dos monopólios atuais seria extremamente insuficiente, incompleto, reduzido, se não tomássemos em consideração o papel dos bancos. (Ibid., p. 597).

Para Lenin, portanto, o “novo capitalismo” (que emerge entre os anos 1873 e 1895) é uma “etapa de transição”, “em estado de decomposição” e um sistema “agonizante”. Segundo o líder revolucionário russo:

Por outras palavras: o velho capitalismo, o capitalismo da livre concorrência, com o seu regulador absolutamente indispensável, a Bolsa, passa à história. Em seu lugar apareceu o novo

capitalismo, que tem os traços evidentes de um fenômeno de transição, que representa uma mistura da livre concorrência com o monopólio. Surge a pergunta: *em que* desemboca a “transição” do capitalismo moderno? Mas os homens de ciência burgueses têm medo de a formular. “Há trinta anos, os empresários que competiam livremente entre si realizavam 9/10 da atividade econômica que não pertence à esfera do trabalho físico dos ‘operários’. Na atualidade, são os *funcionários* que realizam os 9/10 desse trabalho intelectual na economia. Os bancos encontram-se à frente da evolução”. Esta confissão de Schulze-Gaevernitz conduz novamente ao problema de saber onde desemboca esta transição do capitalismo moderno, do capitalismo na sua fase imperialista. (Ibid, p. 605)

A ideia de que o período que compreende os anos de 1873 e 1896 consistem numa “etapa de transição” é ainda desenvolvida nas seguintes palavras. Diz, a respeito disso, Lenin:

O velho capitalismo caducou. *O novo constitui uma etapa de transição para algo diferente* [grifo nosso]. Encontrar “princípios firmes e fins concretos” para a “conciliação” do monopólio com a livre concorrência é, naturalmente, uma tentativa votada ao fracasso. As confissões dos homens práticos ressoam de maneira muito diferente dos elogios do capitalismo “organizado”, entoados pelos seus apologistas oficiais, tais como Schulze-Gaevernitz, Liefmann e outros “teóricos” do mesmo estilo (Ibid., p. 609).

E, mais à frente:

Os monopólios, a oligarquia, a tendência para a dominação em vez da tendência para a liberdade, a exploração de um número cada vez maiores de nações pequenas ou fracas por um punhado de nações riquíssimas ou muito fortes: tudo isto originou os traços distintivos do imperialismo, que obrigam a qualifica-lo de capitalismo parasitário, ou em estado de decomposição. Cada

vez se manifesta com maior relevo, como uma das tendências do imperialismo, a formação de “Estados-*rentiers*”, de Estados usurários, cuja burguesia vive cada vez mais à custa da exportação de capitais e do “corte de cupões”. Seria um erro pensar que esta tendência para a decomposição exclui o rápido crescimento do capitalismo. Não; certo ramos industriais, certos setores da burguesia, certos países, manifestam, na época do imperialismo, com maior ou menor intensidade, quer uma quer outra dessas tendências. No seu conjunto, o capitalismo cresce com uma rapidez incomparavelmente maior do que antes, mas este crescimento não só é cada vez mais desigual como a desigualdade se manifesta também, de modo particular, na decomposição dos países mais ricos em capital (Inglaterra) (Ibid., p. 668).

Por fim, Lenin afirma: “De tudo o que dissemos sobre a essência econômica do imperialismo deduz-se que se deve qualificá-lo de capitalismo de transição ou, mais propriamente, de capitalismo agonizante”<sup>255</sup> (Lenin, *O imperialismo...* Obras escolhidas, vol. 1, 1980, p. 669).

---

<sup>255</sup> Sobre o período que vai de 1873 a 1896, a “etapa de transição” de que fala Lenin, é interessante observar o seguinte comentário feito por Otto Alcidés Ohlweiler: “Alguns autores sugerem a conveniência da fazer-se uma certa distinção entre *crise cíclica* e *crise estrutural* [grifo nosso], embora reconhecendo que são dois tipos de distúrbios no processo de acumulação seguramente relacionados nas suas causas determinantes. As crises cíclicas, que fazem parte habitual do ciclo econômico do capital, são aquelas em que o processo de acumulação sofre uma perturbação que, entretanto, o sistema se mostra capaz de superar sem qualquer transformação estrutural básica. As crises estruturais, por sua vez, são aquelas em que a retomada do processo de acumulação implica uma certa reestruturação do sistema. Em qualquer caso, a superação da crise tem de ser alcançada por algum meio que restabeleça a rentabilidade do capital a um nível considerado razoável. Nas crises cíclicas clássicas, isso era alcançado em função das próprias condições criadas no seu desenrolar, através do incremento da taxa de exploração do trabalho aproveitando a presença de uma grande massa de desempregados, e da desvalorização de parte do capital constante em consequência da falência das unidades de capital mais vulneráveis. Já a Grande Depressão de 1873-1896 é o caso de uma crise estrutural que teve de ser superada através de uma profunda

Entre os anos que vão de 1900 a 1907, temos a seguinte análise levada a cabo por Rosa Luxemburgo:

Quando Bernstein, em 1898, havia acabado de mandar a teoria das crises de Marx para o ferrovelho, no ano de 1900 eclodiu uma forte crise geral e, sete anos depois, em 1907, uma nova crise expandiu-se dos Estados Unidos para o mercado mundial. Com isso, até mesmo a teoria da “adaptação” do capitalismo foi destruída por fatos decisivos. Ao mesmo tempo, isso demonstrou que aqueles que haviam abandonado a teoria das crises de Marx, apenas por ela ter supostamente falhado em dois “momentos decisivos”, tinham confundido o núcleo dessa teoria com uma particularidade exterior irrelevante de sua forma – com o ciclo de dez anos. A formulação da circulação da indústria capitalista moderna como um período de dez anos, porém, era, na teoria de Marx e Engels nos anos 1860 e 1870, uma simples constatação dos fatos, que, por sua vez, não estava baseada em quaisquer leis da natureza, mas em uma série de determinadas condições históricas, que estavam ligadas aos saltos expansivos da esfera de atuação do jovem capitalismo. (2011, p. 18)

Sobre o período que compreende a primeira metade do século XX, mais precisamente até o fim da Segunda Guerra Mundial, Ohlweiler comenta que:

Na passagem para o século XX, houve a crise dos anos 1900-1903 que, tendo começado na Rússia, propagou-se rapidamente pela Europa. Sucedem-

---

reestruturação da ordem econômica. O aço, a eletricidade, o motor a combustão interna e a indústria química alteraram substancialmente a fisionomia da indústria, até então fundada no padrão carvão/ferro/máquina a vapor. A aplicação da ciência nos processos produtivos se torna usual e sistemática. Crescem enormemente as escalas de produção. As pequenas empresas de propriedade individual gradativamente são substituídas por grandes empresas sob a dominação do capital financeiro. Em suma, tem curso a transição do capitalismo competitivo ao capitalismo monopolista” (1986, p. 102-3).

se, então, os desequilíbrios menores de 1907 e 1913, que, afinal, desembocam na I Guerra Mundial. O período de 1914 a 1945 incluiu as duas guerras mundiais e, entre estas duas, a Grande Depressão dos anos 30. Depois de uma recuperação parcial em 1933, em parte alcançada com a ajuda de políticas keynesianas de gastos públicos – especialmente nos Estados Unidos com o *New Deal* e as políticas de preparação para a guerra por parte da Alemanha e Itália -, e do surto de uma nova onda recessiva em 1936, a crise propagou-se pelo resto da década para ser cortada finalmente com a deflagração da II Guerra Mundial em 1939. (1986, p. 99)

Sobre o período específico que vai de 1929 ao final da Segunda Guerra Mundial, José Martins explica que

a dinâmica da produção capitalista apresenta inúmeras e regulares crises parciais. No mesmo período pode-se verificar a ocorrência de apenas uma crise geral. A única depressão econômica global ocorreu entre Outubro de 1929 e Novembro de 1932, seguida de longa estagnação (ou estado estacionário) até o final da 2ª Guerra Mundial. Todo o problema envolvendo a discussão da natureza e forma das crises econômicas decorre deste fato que nem todas isoladas crises periódicas parciais de superprodução desembocam necessariamente em crises gerais globais. (2014, p. 2)

Segundo José Martins, não há um “estado estacionário (permanente)”, como propôs David Ricardo, apenas algo como um “estado estacionário excepcional”, que ocorreu no período entre a Depressão de 1929 e o final da Segunda Grande Guerra (1945), um fenômeno necessariamente acompanhado pela eclosão de grandes guerras imperialistas mundiais e revoluções sociais. A respeito desse estado estacionário excepcional e seus limites, Martins escreve:

A minúscula taxa geral de lucro, deflação global dos preços durante período superior a 12 trimestres seguidos, economia de guerra,

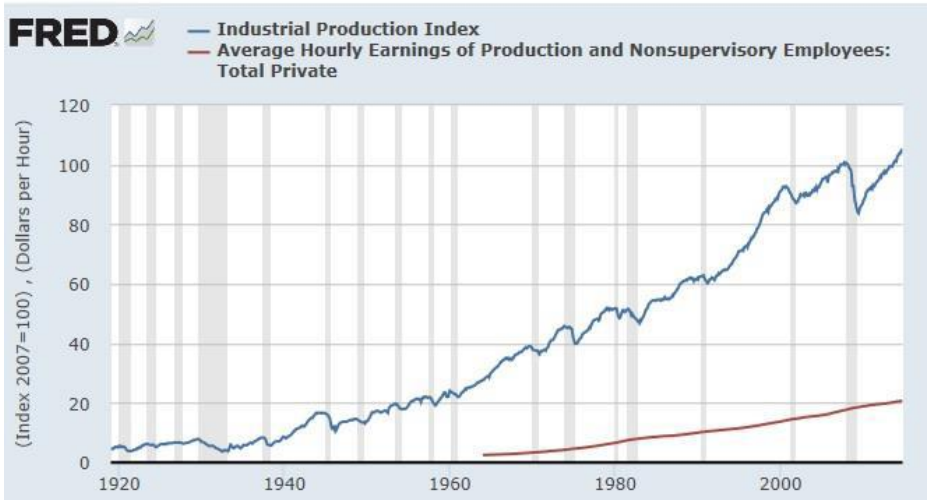


protecionismo, estatização da economia, e outras medidas democráticas mais grosseiras que se materializam no *Estado estacionário* podem evitar por certo tempo a depressão econômica aberta e a decorrente ingovernabilidade do Estado capitalista. Mas essa drástica redução da “mão invisível”, como sabia Ricardo, também tem seu prazo de validade. (2014b, p. 3)

Desde então, o que ocorre é:

o repetitivo abortamento das crises catastróficas em crises e guerras imperialistas parciais, circunscritas de maneira mais aguda nas grandes áreas geoeconômicas da periferia. Este fato pode ser esclarecido pela análise da evolução da luta de classes e das vitoriosas ações militares e de governabilidade imperialista dos Estados Unidos, particularmente nos amplos continentes da Europa e Ásia, que formam junto com o próprio EUA as principais áreas geoeconômicas do globo. (Ibid., p. 4)

José Martins vai além e nos oferece um panorama mais detalhado da emergência das crises cíclicas do capital da década de 1920 até nossos dias através dos seguintes gráficos e respectivas explicações:



Explica Martins:

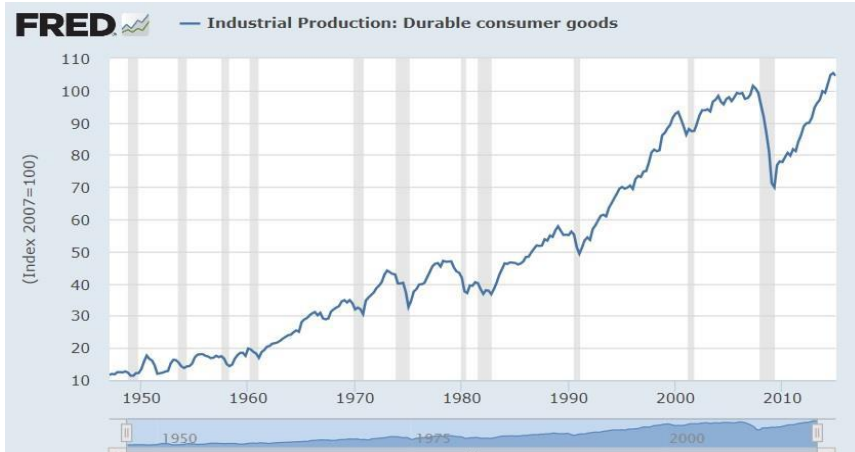
A linha em azul representa a evolução real da produção industrial e a linha em vermelho, mais abaixo no gráfico, que se inicia em 1963, representa a evolução (em dólar corrente) do salário horário médio dos trabalhadores da indústria. Primeiro, a leitura da evolução da produção (curva em azul). O que salta aos olhos à primeira vista é que nos últimos cem anos, principalmente nas décadas mais recentes, a produção e acumulação do capital na economia reguladora do sistema ocorre como crescente processo de expansão e de sucessivas crises periódicas. Nenhum sinal de crise permanente, só de crises periódicas em permanência. Exatamente na forma verificada e descrita por Marx. As áreas de colunas em cinza, que também aparecem no gráfico, indicam os períodos de crises periódicas do capital no longo caminho da acumulação. Nota-se, por estas marcações, que os ciclos apresentam periodicidade média de seis a dez anos. Essa periodicidade e esse intervalo entre os diversos ciclos são mais regulares a partir da Grande Depressão de 1929. Não se verifica, portanto, os “ciclos longos” de expansão

imaginados pelos marxistas de Estado. Apenas ciclos periódicos com suas costumeiras fases de expansão, superprodução e crise.

E complementa:

A fase mais longa de queda contínua da produção industrial ocorreu efetivamente entre Outubro de 1929 e Novembro de 1932. Foi a única crise geral (depressão econômica) ocorrida no período coberto pelo gráfico. As outras foram crises parciais. Depois da Grande Depressão de 1929, as mais longas fases de crise ocorreram no duplo mergulho de Setembro de 1979 a Outubro de 1982 e, finalmente, entre Janeiro de 2008 e Março de 2009. Aproximou-se perigosamente de uma depressão global. De todo modo, desde a Grande Depressão de 1929 (e 2ª Grande Guerra) o que ocorre é o repetitivo abortamento das crises catastróficas em crises e guerras imperialistas parciais, circunscritas de maneira mais aguda nas grandes áreas geoeconômicas da periferia. Este fato pode ser esclarecido pela análise da evolução da luta de classes e das vitoriosas ações militares e de governabilidade imperialista dos Estados Unidos, particularmente nos amplos continentes da Europa e Ásia, que formam junto com o próprio EUA as principais áreas geoeconômicas do globo. (Ibid., p. 2-3)

Um gráfico semelhante, mas mais detalhado, fornecido por José Martins:



(2015, p. 2)

O mesmo José Martins nos apresenta a seguinte análise a respeito do período específico entre 1945 e 1973:

Terminada a 2ª Guerra Mundial, no decorrer de 22 anos seguintes (1947 a 1969) os salários subiram ininterruptamente: cerca de 100%, em termos reais. No mesmo período a produção industrial cresceu em torno de 157 %. Os salários continuaram a subir (cerca de 8.0%) até meados dos anos 1970. Mas as crises periódicas neste período começaram a pesar perigosamente e levaram a economia a uma clara tendência de estagnação: na primeira crise (outubro de 1969 a outubro de 1970) a produção industrial caiu 5.5%. Recupera-se e expande 25% até Dezembro de 1973. Explode neste mês mais uma crise bem mais potente, a maior do pós-guerra, até então. Quando, em Março de 1975, a produção começa a sair da crise e retomar mais um período de expansão, contabilizava o mesmo nível de Outubro de 1969. No saldo líquido, a produção da maior economia do planeta tinha estagnado por um período de seis anos. Para quem ainda acredita que o trabalho e capital podem crescer harmoniosamente, com colaboracionismo e reformismo, os dados sugerem que se deva refazer

rapidamente esta convicção. Como se observa na curva acima, a partir da crise 1973/1975, parece que os capitalistas chegaram à conclusão que o regime precisava de uma boa injeção de ânimo. Não foi mero voluntarismo. Acontece que em meados dos anos 1970 a ameaça real de uma crise catastrófica estava no ar. E continuou assim até explodir outra crise ainda mais potente, com o famoso “duplo mergulho” de 1979/1983. A ação da *lei da queda da taxa geral de lucro* tinha praticamente paralisado a produção. Algumas providências políticas urgentes deveriam ser tomadas pelos capitalistas para contrapor e tornar apenas tendencial (se possível anular) essa lei férrea da necrologia do capital.” (2014, p. 5)

Já Otto Ohlweiler, sobre o período que vai do término da Segunda Guerra Mundial até a década de 1980, nos informa que

findo o conflito e a recuperação econômica dos países atingidos, seguiu-se um largo período de prosperidade até pelo menos meados dos anos 60, quando começaram a se fazer sentir, em sucessivos países, os primeiros sinais de queda da lucratividade do capital e dos investimentos nos principais países industrializados. À recessão de 1973-1975, considerada a mais grave após a última grande depressão, sucedeu a recuperação insatisfatória de 1975-1979. A recessão iniciada em 1979 projetou-se pela década de 1980 adentro. (1986, p. 99-100)

A partir dos anos 1980/1982, uma nova crise desencadeou novas transformações, a ponto desse período ser considerado como, nas palavras de José Martins, “o definitivo ponto de ruptura da velha ordem do pós-guerra e, mais importante, como o detonador de um novo período de aprofundamento da globalização e de emergência das antigas crises de superprodução de capital, da mesma natureza daquelas que marcaram a paisagem econômica mundial entre 1840 e 1929.” (p. 19).

Pode-se acrescentar o seguinte comentário de José Martins aos períodos do ciclo do capital que vão de 2001 a 2015:

As condições correntes do mercado de capitais atinge o ponto de ebulição. Há exatamente seis anos (abril-maio de 2009) o mercado mundial livrou-se do maior choque cíclico dos últimos setenta anos. Conseguiu se recuperar. E iniciou mais um período de forte expansão, que perdura até agora. Em 22 de Abril de 2015, a superprodução de capital atinge níveis sem precedentes históricos. Na análise gráfica da bolsa de valores de Nova York predomina claramente o *bull market* [“mercado touro”] altamente comprador (*bullich*): compra-se a vista e, principalmente, a termo, volumes gigantescos de ações e outros títulos de propriedade do capital (*ETF's*, *Call Options*, etc.). Compare a situação atual com outros ciclos econômicos recentes.



O gráfico ao lado registra a variação do índice S&P 500, que mede a variação diária das ações das 500 maiores indústrias dos Estados Unidos na bolsa de Nova York. As setas vermelhas do gráfico aparecem quando reverte a tendência de expansão (*trend momentum*) e a ativação dos negócios no mercado reverte bruscamente de um acelerado “*bull market*”, como se encontra neste mês de Abril de 2015, para um depressivo “*bear market*” [“mercado urso”]. Então, ocorre naqueles pontos marcados pelas setas vermelhas

(coincidindo com as crises de 2001/2002 e 2008/2009) uma forte deflação dos preços das ações e demais “ativos” negociados no mercado de capitais. Por outro lado, as setas verdes do gráfico aparecem exatamente quando se recupera a propulsão e reativação dos negócios. No período de expansão anterior mais recente (2002/2007) o pico mais elevado alcançado pelo S&P 500 foi 1.526,75, em 28/Setembro/2007. Depois veio a deflação e queda. Em 31/03/2009, seis anos atrás, o S&P 500 fechou o pregão em 797,87 pontos. Estava no fundo do poço do período de crise mais recente. O mercado começou a desmanchar. Mas se recuperou. Não derreteu, como em 1929. A crise foi parcial. Não desembocou em crise geral, catastrófica. Quem acompanha nossa crítica semanal sabe as razões daquela recuperação. Agora, na última quarta-feira, 22, o S&P fechou em 2.107,51 pontos. Isso é fantástico. O mercado comemora? Só os idiotas. O diabo mora nos detalhes, diria Guimarães. Ou, como dizem alguns analistas muito bem informados de Wall Street “o nível atingido pelo *bull market* indica que as condições correntes do mercado são extremas, risco de reversão é grande”. Na cautelosa linguagem técnica do mercado, são palavras fortes. Wall Street aguarda mais um abalo sísmico.” (2015b, p. 1-2)

Por fim, pode-se acrescentar que o mesmo José Martins, em análise recente, prevê a eclosão da próxima crise cíclica do capital para 2016. Em suas recentes análises, a esse respeito, lemos que:

É essa crise na totalidade que deverá ocorrer nos próximos trimestres. O que ainda é absolutamente impossível de se vislumbrar é se ela será parcial, como ocorreu nos últimos setenta anos, ou geral, como nos bons e velhos tempos de grandes revoluções. Mas logo veremos. (2015c, p. 4)

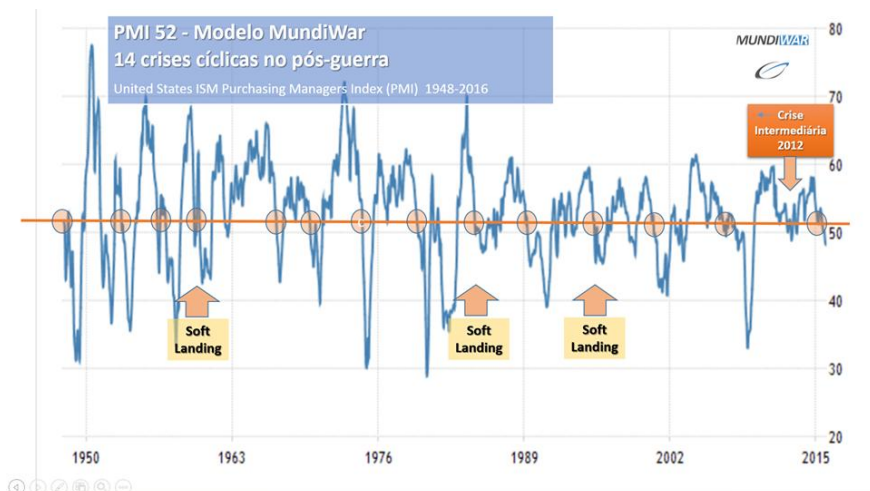
Mas há divergências entre os estudiosos sobre o momento do ciclo do capital em que estamos atualmente – e, mais, sobre as datas de ocorrências das famosas crises cíclicas do capital. O economista Jason

Borba, por exemplo, em análise recente, afirma que *já estamos* em meio à crise do capital, crise esta que haveria, na sua opinião, eclodido em 2014. Nas suas palavras,

a CRISE DE 2014 que mergulha definitivamente na sua 2a FASE, aquela que leva de roldão toda a esfera da circulação e acelera, portanto, o seu impacto na própria esfera da produção, tem na economia chinesa um de seus principais "drivers", ou fonte germinadora. Pelo seu tamanho relativo e seu papel no fluxo internacional de capitais e mercadorias, a economia chinesa tem sua grande importância em todos os acontecimentos que desdobram-se da crise do capital mundial. [...] A economia norte-americana também está em crise, enfrentando a seu modo a CRISE CÍCLICA DE 2014 e adentrando sua 2a FASE. Se cada economia tem suas particularidades, especificidades, isto não quer dizer de modo algum que consigam, a partir das especificidades e particularidades escapar das determinações e momentos do CICLO MUNDIAL. A economia mundial não é a soma das economias nacionais - trata-se de um sistema, tendo nos seus desdobramentos como na sua organicidade. (2016)

E, usando critérios diferentes dos do FRED (Federal Reserve Economic Data, o sistema de dados referentes à economia mantido pelo Federal Reserve Bank, de Sant Louis, nos EUA) – cujo gráfico, acima exposto, é utilizado por José Martins para suas análises, apresenta-nos um novo gráfico que evidencia a ocorrência de nada menos que *catorze* crises cíclicas no período que vai de 1945 a 2016 – diferentemente das *onze crises* apontadas pelo gráfico do FRED. Vamos ao gráfico e à explicação:





## Segundo Borba,

no gráfico temos a abordagem de MundiWar [isto é, o site onde Borba publica os resultados de suas análises] para a mesma série. As crises cíclicas até agora esmiuçadas por MundiWar, ainda que não de forma conclusiva, foram as de 2000/01 e 2007, além da atual de 2014 - investigação em curso, com resultados até agora provisórios. Enquanto a datação oficial para a **CRISE DE 2007** é de dezembro de 2007, para MundiWar a crise se precipita a partir de novembro/dezembro de 2006 e o primeiro trimestre de 2007. Do mesmo modo, esse "lag" (diferença de tempos) serve para apoiar o corte metodológico no nível do PMI correspondente à datação de MundiWar. Em assim procedendo MundiWar fixa o nível de crise em um PMI a 52, portanto acima do nível de neutralidade da metodologia oficial. Como vemos no gráfico 4, MundiWar aponta 14 crises cíclicas no pós-IIa Guerra, Assim incluímos como crise inclusive a atual de 2014. Das 14 crises cíclicas 3 foram "soft landing" (pouso suave) e o restante "hard landing" (pouso dificultoso). A crise atual, a de 2014 estando ainda em curso, e em estudo, deverá ser devidamente qualificada se "soft" ou

"hard landing", sendo que alguns analistas já atribuem a ela uma qualidade mais terminal, a de uma crise que marca o início de uma depressão - para MundiWar, tudo está a verificar. (2016b)

Sobre o indicador PMI, usado como critério para definição da ocorrência as crises cíclicas do capital pelo autor, lemos o seguinte:

A MÉTRICA DO PMI ( ISM - Institute for Supply Management - Manufacturing PMI) [...] PMI - UM EXCELENTE MARCADOR A marcação pelo PMI para a CRISE DE 2014 aina não é de todo satisfatória para MundiWar - há que afinar mais a análise, através de ulteriores estudos e levantamentos. A expressão da crise no PMI parece se dar com um retardo ("lag"). De qualquer modo, o PMI como apontador das crises cíclicas do pós-guerra e como apontador da tendência à crise na economia norte-americana atual é um indicador de referência e confirma os cenários e previsões para as crises futuras, o que validaria a janela de 2019-21 para a próxima ocorrência. (2016b)

Por muito imperfeitas e incompletas que sejam estas notas de estudo, esperamos que possam dar alguma contribuição para a apreensão dos temas que tratamos na presente investigação.

## REFERÊNCIAS

ACHCAR, Gilbert. *A Revolução Russa de 1905*. Em LÖWY, Michael (org.). *Revoluções*. São Paulo: Boitempo, 2009.

AMIN, Samir. *Capa*. Em MÉSZÁROS, István, *A crise estrutural do capital*. São Paulo, Boitempo, 2009.

ANDERSON, Perry. *A política externa norte-americana e seus teóricos*. São Paulo: Boitempo, 2015.

ANJOS, Augusto dos. *Eu e outras poesias*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2002.

ANTUNES, Caio. *A educação em Mézáros: trabalho, alienação e emancipação*. Campinas, SP: Autores Associados, 2012.

ANTUNES, Ricardo. *Apresentação*. Em MÉSZÁROS, István, *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. São Paulo: Boitempo, 2002.

ANTUNES, Ricardo. *A substância da crise e a erosão do trabalho*. Em ARRUDA SAMPAIO JR. Plínio de (org.): *Capitalismo em crise: a natureza e dinâmica da crise econômica mundial*. São Paulo: Editora Instituto José Luís e Rosa Sundermann, 2009, p. 45-55.

ARCARY, Valério. *István Mézáros: um marxismo para as revoluções do século XXI*. Em JINKINGS, Ivana e NOBILE, Rodrigo (orgs.). *Mézáros e os desafios do tempo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 137-150.

AYERBE, Luis Fernando. *A Revolução Cubana*. São Paulo: Editora Unesp, 2004. (Coleção Revoluções do século XX).

BABEUF, François-Noel Gracus. *Manifesto dos Iguais (1797)*. Em BABEUF, François-Noel Gracus et aliii. *O socialismo pré-marxista*. São Paulo: Global Editora e Distribuidora Ltda., 1980.

BARAN, Paul. *A economia política do desenvolvimento* (Coleção Os economistas). São Paulo: Abril Cultural, 1984.

BARAN, Paul e SWEEZY, Paul. *Capitalismo monopolista. Ensaio sobre a ordem econômica e social americana*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1966.

BENOIT, Hector. *Uma teoria da transição aquém de qualquer além?* Revista Crítica Marxista, nº 16, 2003. Disponível em <<http://www.unicamp.br/cemarx/criticamarxista/sumario16.html>>. Acesso em 29/10/2010.

BENSAÏD, Daniel. *Os irredutíveis: teoremas da resistência para o tempo presente*. São Paulo: Boitempo, 2008.

BENSAÏD, Daniel. *Marx, manual de instruções*. São Paulo: Boitempo, 2013.

BERARDO, João Batista. *Guerrilhas e guerrilheiros no drama da América Latina*. São Paulo: Edições Populares, 1981.

BORBA, Jason. *CHINA - HAPPY NEW YEAR! – 05-06/01/2016* (2016a). Em <<https://www.facebook.com/MundiWar/posts/553836488108630>>. Acesso em 10/01/2016.

BORBA, Jason. *CRISE CÍCLICA (MÉTRICA DO PMI) – 07-10/01/2016* (2016b) – Em <<https://www.facebook.com/MundiWar/posts/55412894141271>>. Acesso em 10/01/2016.

BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BRAZ, Marcelo. *Partido e revolução: 1848-1989*. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

BRUNHOFF, Suzanne de. *A moeda em Marx*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra S/A, 1978.

CHASIN, J. *Manifesto editorial V*. Em MÉSZÁROS, István. *Produção destrutiva e Estado capitalista*. São Paulo: Ensaio, 1989.

CHASIN, J. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.

CHEROBINI, Demetrio. *Educação e política no pensamento de István Mészáros: estudo introdutório*. Florianópolis, SC: 2010. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências da Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação.

CHEROBINI, Demetrio. *A emancipação feminina e a luta pela superação do capital: uma visão a partir de István Mészáros*. Em *Margem esquerda – ensaios marxistas nº 16*. São Paulo: Boitempo, 2011.

CHEROBINI, Demetrio. *Por um partido socialista de orientação estratégica ofensiva: Notas a partir de István Mészáros*. Em <<http://www.revistaovies.com/artigos/2011/11/por-um-partido-socialista-de-orientacao-estrategica-ofensiva-notas-a-partir-de-istvan-meszáros/>>. 2011. Acesso em 09/07/2015.

CHEROBINI, Demetrio. *István Mészáros e a imperiosa necessidade do pluralismo socialista*. Em: <http://www.diarioliberalidade.org/opiniom/opiniom-propia/14040-istvan-meszáros-e-a-imperiosa-necessidade-do-pluralismo-socialista.html>. 2011b. Acesso em 22/10/2015.

CHEROBINI, Demetrio. *O partido como ferramenta de luta ofensiva dos trabalhadores*. Em <<http://www.revistaovies.com/artigos/2012/05/o-partido-como-ferramenta-de-luta-ofensiva-dos-trabalhadores/>>. 2012. Acesso em 09/07/2015.

COGGIOLA, Osvaldo. *O planejamento socialista foi historicamente vitorioso*. Em AMAZONAS, João et aliii. *O significado da revolução socialista de 1917*. São Paulo: Centro de Estudos Sindicais, 1998, p. 31-38.

COGGIOLA, Osvaldo. *Ideologia, materialismo e dialética*. Em JINKINGS, Ivana e NOBILE, Rodrigo (orgs.). *Mészáros e os desafios do tempo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 31-42.

COUTINHO, Carlos Nelson. *A democracia como valor universal*. Em SILVEIRA, Ênio et al. *Encontros com a Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, v. 9).

COUTINHO, Carlos Nelson. *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

DANTAS, Rodrigo de Souza. *Mészáros e as condições estratégicas de uma teoria socialista da transição*. Em JINKINGS, Ivana e NOBILE, Rodrigo (orgs.). *Mészáros e os desafios do tempo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 129-136.

DENIS, Henri. *História do pensamento económico*. Lisboa: Livros Horizonte, Lda., 1978, 3ª ed.

DEUTSCHER, Isaac. *A Revolução Inacabada (Rússia 1917-1967)*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.

DUAYER, Mário e MEDEIROS, João Leonardo. *Marx, estranhamento e emancipação: o caráter subordinado da categoria da exploração na análise marxiana da sociedade do capital*. Em Revista de Economia, v. 34, n. especial, p. 151-161, 2008. Editora UFPR.

DUSSEL, Enrique. *A produção teórica de Marx: um comentário aos Grundrisse*. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

ENGELS, Friedrich. *Prefácio da edição inglesa (1886)*. Em MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2013.

ETTINGER, Elzbieta. *Rosa Luxemburgo: uma vida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda., 1989.

EXÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERTAÇÃO NACIONAL. *Primeira declaração da Selva Lacandona*. Em LÖWY, Michael. *O Marxismo na América Latina: Uma antologia de 1909 aos dias atuais*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 1999. 2ª reimpressão atualizada, 2003.

FERNANDES, Florestan. *Introdução*. Em FERNANDES, Florestan (org.). *Lenin: política*. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1978 (coleção *Grandes cientistas sociais*; vol. 5).

FOSTER, John Bellamy e CLARK, Brett. *Barbárie ou socialismo?*, Em: <<http://resistir.info/mreview/barbarie.html>>, 2004. Acesso em 19/11/2015.

FOSTER, John Bellamy. *A ecologia de Marx: materialismo e natureza*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

FOSTER, John Bellamy. *A dialética do metabolismo socioecológico: Marx, Mézários e os limites absolutos do capital*. in Margem Esquerda – ensaios marxistas nº 14. São Paulo, Boitempo, 2010, p. 21-9.

FREDERICO, Celso. *O jovem Marx (1843-1844: As origens da ontologia do ser social)*. São Paulo: Cortez, 1995.

FROMM, Erich. *Conceito marxista do homem*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

GARAUDY, Roger. *Karl Marx*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

GOLIN, Tau. *O fim da União Soviética (da Perestroika à desintegração)*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1992.

GRAJEW, Oded. *Entrevista destaca a contribuição do setor privado – ONGs para o desenvolvimento humano*. 2015. <<http://nacoesunidas.org/atlas-brasil-2013-entrevista-destaca-a-contribuicao-do-setor-privado-e-ongs-para-o-desenvolvimento-humano/>>. Acesso em 23/11/2015.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere, volume 3. Maquiavel – Notas sobre o Estado e a política*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

GRESPLAN, Jorge. *Marx*. São Paulo: Publifolha, 2008.

GRESPLAN, Jorge. *Uma teoria para as crises*. Em ARRUDA SAMPAIO JR. Plínio de (org.): *Capitalismo em crise: a natureza e*

*dinâmica da crise econômica mundial*. São Paulo: Editora Instituto José Luís e Rosa Sundermann, 2009, p. 29-44.

HARVEY, David. *Espaços de esperança*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

HARVEY, David. *Para entender O Capital – Livro 1*. São Paulo: Boitempo, 2013.

HOUZEL, Rebecca e TRAVERSO, Enzo. *A Revolução Russa de 1917*. Em LÖWY, Michael (org.). *Revoluções*. São Paulo: Boitempo, 2009.

HUGON, Paul. *História das doutrinas econômicas*. São Paulo: Atlas, 1980. 14ª ed.

HYLTON, Forrest. *A revolução colombiana*. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

IASI, Mauro Luis. *Ensaio sobre consciência e emancipação*. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

IASI, Mauro Luis. *O PT e a revolução burguesa no Brasil*. Em <[https://docs.google.com/file/d/0B\\_s4202oxQXfNzKxN2hWb2VQSIE/e/dit?pli=1](https://docs.google.com/file/d/0B_s4202oxQXfNzKxN2hWb2VQSIE/e/dit?pli=1)>. S/d. a. Acesso em 19/06/15.

IASI, Mauro Luis. *Democracia de cooptação e o apassivamento da classe trabalhadora*. Em <<https://docs.google.com/document/d/1K86ouShh6qJtaqMN0NxOm7IGWKNgXZba23jXBU6145k/edit>>. S/d. b. Acesso em 20/06/15.

IASI, Mauro Luis. *As ruas: poemas e reflexões pedestres*. São Paulo: Instituto Caio Prado Jr., 2014.

IASI, Mauro Luis. *O sexto turno*. Em <<http://blogdaboitempo.com.br/2014/10/15/o-sexto-turno/>>. 15/10/14 (2014b). Acesso em 20/06/2015.

KONDER, Leandro. *As artes da palavra: elementos para uma poética marxista*. São Paulo: Boitempo, 2005.



- KONDER, Leandro. *Contracapa*. Em MÉSZÁROS, István. *Filosofia, ideologia e ciência social*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- KONDER, Leandro. *Marx – Vida e obra*. São Paulo: Paz e Terra, 1999, 7ª edição, 1ª reimpressão (2011).
- LENIN, V. I. *O imperialismo, fase superior do capitalismo*. V. I. *Obras escolhidas*. Vol. 1. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 1980a.
- LENIN, V. I. *O Estado e a revolução*. Em LENIN, V. I. *Obras escolhidas*. Vol. 2. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 1980a.
- LENIN, V. I. *A doença infantil do “esquerdismo” no comunismo*. Em LENIN, V. I. *Obras escolhidas*. Vol. 3. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 1980b.
- LESSA, Sérgio. *Abaixo a família monogâmica*. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.
- LESSA, Sérgio. *Alienação e estranhamento*. Apêndice a MARX, Karl. *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.
- LOUREIRO, Isabel Maria. *O socialismo democrático de Rosa Luxemburg*. Em AMAZONAS, João et aliii. *O significado da revolução socialista de 1917*. São Paulo: Centro de Estudos Sindicais, 1998, p. 59-68.
- LOUREIRO, Isabel Maria. *Rosa Luxemburg: os dilemas da ação revolucionária*. 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.
- LOUREIRO, Isabel Maria. *A Revolução Alemã, 1918-1923*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- LÖWY, Michael e BESANCENOT, Olivier. *Che Guevara: uma chama que continua ardendo*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

LÖWY, Michael. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. Cortez, São Paulo, 2000, 7ª ed.

LÖWY, Michael. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

LÖWY, Michael. *Prefácio*. Em MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Lutas de classes na Alemanha*. São Paulo: Boitempo, 2010.

LÖWY, Michael. *Prefácio à edição brasileira*. Em MARX, Karl. *Crítica do Programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012.

LÖWY, Michael. *O pensamento de Rosa Luxemburgo*. Disponível em <<http://blogdaboitempo.com.br/2015/03/05/michael-lowy-o-pensamento-de-rosa-luxemburgo-2/>>. 2015. Acesso em 08/03/2015.

LUKÁCS, György. *O jovem Marx. Sua evolução filosófica de 1840 a 1844*. Em LUKÁCS, György. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia / Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto, organização, apresentação e tradução*. – Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

LUKÁCS, György. *A responsabilidade social do filósofo*. Em LUKÁCS, György. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia / Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto, organização, apresentação e tradução*. – Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007b.

LUKÁCS, György. *Para além de Stalin*. Em LUKÁCS, György. *Socialismo e democratização: escritos políticos 1956-1971*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008a.

LUKÁCS, György. *O processo de democratização*. Em LUKÁCS, György. *Socialismo e democratização: escritos políticos 1956-1971*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008b.

LUKÁCS, György. *Lenin: um estudo sobre a unidade de seu pensamento*. São Paulo: Boitempo, 2012.

LUXEMBURGO, Rosa. *A Revolução Russa*. Em SCHÜTRUMPF, Jörn (org.). *Rosa Luxemburg ou o preço da liberdade*. São Paulo: Expressão

Popular: Fundação Rosa Luxemburgo. *Análise Social e Formação Política*, 2006.

LUXEMBURGO, Rosa. *Congresso de fundação do Partido Comunista Alemão (KPD)*, de 30 de dezembro de 1818 a 1º de janeiro de 1919, em Berlim. Em LUXEMBURGO, Rosa. *Rosa Luxemburgo: textos escolhidos: volume II*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

LUXEMBURGO, Rosa. *Reforma social ou revolução?* Em LUXEMBURGO, Rosa. *Rosa Luxemburgo: textos escolhidos: volume I*. São Paulo: Editora Unesp, 2011b.

LUXEMBURGO, Rosa. *Questões de organização da social-democracia russa*. Em LUXEMBURGO, Rosa. *Rosa Luxemburgo: textos escolhidos: volume I*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

LUXEMBURGO, Rosa. *A crise da social-democracia*. Em LUXEMBURGO, Rosa. *Rosa Luxemburgo: textos escolhidos: volume II*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

LUXEMBURGO, Rosa. *O que quer a Liga Spartakus?* Em LUXEMBURGO, Rosa. *Rosa Luxemburgo: textos escolhidos: volume II*. São Paulo: Editora Unesp, 2011, p. 287 a 298.

MAESTRI, Mário. *Cuba: sob o signo da restauração capitalista*, 2010. Disponível em <http://www.correiodadania.com.br/content/view/5296/9/>. Acesso em 29/10/14.

MANDEL, Ernest. *Crítica do eurocomunismo*. Lisboa: Antídoto, 1978.

MARCOS, Subcomandante (Exército Zapatista de Libertação Nacional). *Convocação da Conferência Intercontinental Contra o Neoliberalismo e pela Humanidade*. Em LÖWY, Michael. *O Marxismo na América Latina: Uma antologia de 1909 aos dias atuais*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 1999. 2ª reimpressão atualizada, 2003.

MARCUSE, Herbert. *Prólogo*. Em MARX, Karl. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARINGONI, Gilberto. *A Revolução Venezuelana*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

MARINI, Ruy Mauro. *O conceito de trabalho proutivo. Nota metodológica (1992-97)*. Em TRASPADINI, Roberta e STÉDILE, João Pedro (orgs.). *Ruy Mauro Marini – vida e obra*. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

MARTINS, José. *Império do terror: Estados Unidos, ciclos econômicos e guerras no início do século XXI*. São Paulo: Editora Instituto José Luís e Rosa Sundermann, 2005.

MARTINS, José. *Boletim semanal de crítica da economia política*, nº 32, ano 20. 2006.

MARTINS, José. *Boletim semanal de crítica da economia política*, nº 1033/1034. 2010.

MARTINS, José. *Dinâmica secular da produção de capital. Crítica semanal da economia*. São Paulo: Edição nº 1213/1214. Ano 28, primeira e segunda semanas de Novembro de 2014a.

MARTINS, José. *Subconsumo das massas e superprodução de capital. Crítica semanal da economia*. São Paulo: Edição nº 1215/1216/1217. Ano 28, Novembro e Dezembro de 2014b.

MARTINS, José. *O capital que acumula, flutua e balança. Crítica semanal da economia*. São Paulo: Edição nº 1235/1236. Ano 29, 4ª semana de abril, 1º de maio, 2015a.

MARTINS, José. *O mercado não joga ados com o universo. Crítica semanal da economia*. São Paulo: Edição nº 1234 – Ano 29; 3ª Semana Abril, 2015b.

MARTINS, José. *Dia de fúria em Wall Street. Crítica semanal da economia*. São Paulo: Edição nº 1260/1261. Ano 29, 3ª e 4ª Semanas de Agosto, 2015c

MARX, Karl e 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)*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Lutas de classes na Alemanha*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. *Diferença entre as filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro*. Lisboa: Editorial Presença, s/d.

MARX, Karl. *Salário, preço e lucro*. Em MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos: seleção de textos de José Arthur Giannotti*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Coleção Os Pensadores).

MARX, Karl. *Introdução geral à crítica da economia política*. Em MARX, Karl e SWEEZY, Paul. *Para uma crítica da economia política*. São Paulo: Global Editora e Distribuidora LTDA, 1979.

MARX, Karl. *Cuadernos de Paris* [Notas de lectura de 1844]. México D. F.: Ediciones Era, S. A., segunda edición: 1980.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*. Em MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl. *Sobre o suicídio*. São Paulo: Boitempo, 2006.

MARX, Karl. *Ad Feuerbach*. Em MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. *Miséria da filosofia*. São Paulo: Editora Martin Claret Ltda, 2008, 2ª ed.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 1ª edição: maio de 2004. 3ª reimpressão: agosto de 2009.

- MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. 4ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011a.
- MARX, Karl. *A Guerra Civil na França*. São Paulo: Boitempo, 2011b.
- MARX, Karl. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, Karl. *Crítica do Programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MARX, Karl. *Resumo crítico de Estatismo e anarquia, de Mikhail Bakunin (1874)*. Em MARX, Karl. *Crítica do Programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012b.
- MARX, Karl. *Carta a Wilhelm Bracke (5 de maio de 1875)*. Em MARX, Karl. *Crítica do Programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012b.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MCLELLAN, David. *As ideias de Marx*. São Paulo: Editora Cultrix, 1977.
- MELLO, Alex Fiuza de. *Capitalismo e mundialização em Marx*. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- MÉSZÁROS, István. *Política radical e transição para o socialismo – reflexões sobre o centenário de Marx*. in CHASIN, J. (organizador). *Marx Hoje*. São Paulo: Nova Escrita Ensaio, ano V, nº 11/12, 1983, p. 105-125.
- MÉSZÁROS, István. *Produção destrutiva e Estado capitalista*. São Paulo: Ensaio, 1989.

MÉSZÁROS, István. *A obra de Sartre: busca da liberdade*. São Paulo: Editora Ensaio, 1991.

MÉSZÁROS, István. *Introdução* in MÉSZÁROS, István. *Filosofia, ideologia e ciência social: ensaios de negação e afirmação*. São Paulo: Editora Ensaio, 1993.

MÉSZÁROS, István. *Filosofia, ideologia e ciência social: ensaios de negação e afirmação*. São Paulo: Editora Ensaio, 1993.

MÉSZÁROS, István. *Negação* (verbetes). Em BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

MÉSZÁROS, István, *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. São Paulo: Boitempo, 2002.

MÉSZÁROS, István. *Entrevista ao programa Roda Viva*. 2002b. Em: [http://www.rodaviva.fapesp.br/materia/266/entrevistados/istvan\\_meszaros\\_2002.htm](http://www.rodaviva.fapesp.br/materia/266/entrevistados/istvan_meszaros_2002.htm). Acesso em 23/11/2015.

MÉSZÁROS, István. *O século XXI: socialismo ou barbárie?* São Paulo: Boitempo, 2003.

MÉSZÁROS, István. *O poder da ideologia*. São Paulo: Boitempo, 2004.

MÉSZÁROS, István. *Marx, nosso contemporâneo, e seu conceito de globalização*, 2004. Em [http://resistir.info/serpa/comunicacoes/meszaros\\_globalizacao.html](http://resistir.info/serpa/comunicacoes/meszaros_globalizacao.html). Acesso em 01/07/2014.

MÉSZÁROS, István. *Avanço da esquerda na América Latina pode barrar semicolonialismo dos EUA. Entrevista a Ivana Jinkings – Especial para a Carta Maior*. 08/05 2006 b. Disponível em [http://www.cartamaior.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia\\_id=10808](http://www.cartamaior.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia_id=10808). Acesso em 29/10/2010.

MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2006.

MÉSZÁROS, István. *A crise estrutural da política*. Disponível em <[http://resistir.info/meszaros/crise\\_estrutural\\_da\\_politica.html](http://resistir.info/meszaros/crise_estrutural_da_politica.html)>, 2006b. Acesso em 23/10/2015.

MÉSZÁROS, István. *Bolívar e Chávez: o espírito da determinação radical*. 2006c. Em: <[http://resistir.info/meszaros/bolivar\\_chavez\\_p.html](http://resistir.info/meszaros/bolivar_chavez_p.html)>. Acesso em 23/11/2015.

MÉSZÁROS, István. *O desafio e o fardo do tempo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MÉSZÁROS, István. *A alienação na literatura europeia*. Em MÉSZÁROS, István. *Filosofia, ideologia e ciência social*. São Paulo: Boitempo, 2008.

MÉSZÁROS, István. *Filosofia, ideologia e ciência social*. São Paulo: Boitempo, 2008.

MÉSZÁROS, István, *A educação para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2008b.

MÉSZÁROS, István. *Princípios orientadores da estratégia socialista*. Em Margem Esquerda – ensaios marxistas nº 11. São Paulo, Boitempo, 2008 c, p. 57-69.

MÉSZÁROS, István. *Crise dual*. 2008. Disponível em <[http://resistir.info/meszaros/dual\\_crisis.html](http://resistir.info/meszaros/dual_crisis.html)>. Acesso em 10/05/2015.

MÉSZÁROS, István, *A crise estrutural do capital*. São Paulo, Boitempo, 2009.

MÉSZÁROS, István. *Estrutura social e formas de consciência vol.1: A determinação social do método*. São Paulo: Boitempo, 2009.

MÉSZÁROS, István. *Solução keynesiana e novo Bretton Woods são fantasias*. Disponível em <<http://cartamaior.com.br/?/Editoria/Economia/-Solucao-neokeynesiana-e-novo-Bretton-Woods-sao-fantasia-7/14625>>. 2009. Acesso em 26/10/2015.



MÉSZÁROS, István. *As tarefas à nossa frente. Entrevista com István Mészáros*. 2009b. Disponível em <<http://www.boitempoeditorial.com.br/v3/news/view/637>>. Acesso em 10/05/2015.

MÉSZÁROS, István. *Tempos de Lukács e nossos tempos: socialismo e liberdade*. in Verinotio: revista online de educação e ciências humanas. n.10, Ano V, out./2009b. Disponível em <<http://www.verinotio.org>>. Acesso em 29/10/2010.

MÉSZÁROS, István. *Em busca da dimensão humana: filósofo húngaro encara a educação baseada em ruptura com a “lógica do capital”*. 2009 d. Disponível em <[revistaeducacao.uol.com.br/textos.asp?codigo=11534](http://revistaeducacao.uol.com.br/textos.asp?codigo=11534)>. Acesso em 01/01/11.

MÉSZÁROS, István. *Reflexões e perspectivas das relações entre capital e Educação*. in Perspectiva: Revista do Centro de Ciências da Educação. Universidade Federal de Santa Catarina. Centro de Ciências da Educação. – v. 27, n. 2 – julho/dezembro 2009 e – Florianópolis: Editora da UFSC.

MÉSZÁROS, István. *A obra de Sartre: busca da liberdade e desafio da história*. São Paulo: Boitempo, 2012.

MÉSZÁROS, István. *O conceito de dialética em Lukács*. São Paulo: Boitempo, 2013a.

MÉSZÁROS, István. *A verdade de uma lenda*. Em MÉSZÁROS, István. *O conceito de dialética em Lukács*. São Paulo: Boitempo, 2013b.

MÉSZÁROS, István. *György Lukács: a filosofia do “tertium datur” e o diálogo coexistencial*. Em MÉSZÁROS, István. *O conceito de dialética em Lukács*. São Paulo: Boitempo, 2013c.

MÉSZÁROS, István. *Reflexões sobre a Nova Internacional*. Em *Revista Margem Esquerda – ensaios marxistas*, nº 22. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 67-90.

MÉSZÁROS, István. *A montanha que devemos conquistar: reflexões acerca do Estado*. São Paulo: Boitempo, 2015.

MUSSE, Ricardo. *O intelectual como militante revolucionário*. Em JINKINGS, Ivana e NOBILE, Rodrigo (orgs.). *Mészáros e os desafios do tempo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2011. (p. 103 a 114).

NASSAR, Raduan. *Um copo de cólera*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. 5ª ed.

NETTO, José Paulo. *Stalin: Elementos para uma aproximação crítica*. Em NETTO, José Paulo. *Joseph Stalin: Política*. São Paulo: Ática, 1982. (Coleção Grandes Cientistas Sociais; vol. 29).

NETTO, José Paulo. *O que todo cidadão precisa saber sobre comunismo*. São Paulo: Global, 1986.

NETTO, José Paulo. *Lenin e a instrumentalidade do Estado*. Em LENIN, V. I. *O Estado e a Revolução*. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

NETTO, José Paulo. *Introdução*. Em LUKÁCS, György. *Socialismo e democratização. Escritos políticos 1956-1971*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

NETTO, José Paulo. *Uma face contemporânea da barbárie*, 2010. Disponível em <http://files.adrianonascimento.webnode.com.br/200000100-bab2ebbacd/Paulo%20Netto%2C%20Jos%C3%A9.%20Uma%20face%20contemporanea%20da%20barbarie.pdf>. Acesso em 24/12/10.

NETTO, José Paulo. *Introdução ao estudo do método em Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

NETTO, José Paulo. *Crise do capital e consequências societárias*. Em Serviço Social e Sociedade: São Paulo, n. 111, p. 413-429, jul./set. 2012.

NETTO, José Paulo. *Apresentação*. Em MÉSZÁROS, István. *O conceito de dialética em Lukács*. São Paulo: Boitempo, 2013.

NETTO, José Paulo. *Apresentação: Marx em Paris*. Em MARX, Karl. *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

NOVAES, Henrique T. *As bases sócio-históricas do socialismo autogestionário: a contribuição de István Mészáros*. Em NOVAES, Henrique T. (org.). *O retorno do caracol à sua concha: alienação e desalienação em associações de trabalhadores*. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

OHLWEILER, Otto Alcides. *O capitalismo contemporâneo*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1986.

OLIVEIRA, Francisco de. *Crítica à razão dualista/O ornitorrinco*. São Paulo: Boitempo, 2003.

OLIVEIRA, Francisco de. *Há Vias Abertas para a América Latina?* in BORON, Atilio (org.) *Nova hegemonia mundial. Alternativas de mudanças e movimentos sociais*. 1ª ed. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2004.

OLIVEIRA, Francisco de. *O momento Lenin*, 2006. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/nec/n75/a03n75.pdf>>. Acesso em 24/12/10.

OLIVEIRA, Francisco de. *O avesso do avesso*. in OLIVEIRA, Francisco de, BRAGA, Ruy e RIZEK, Cibele (orgs.). *Hegemonia às avessas: economia, política e cultura na era da servidão financeira*. São Paulo: Boitempo, 2010.

PILGER, John. *De Hiroshima à Síria: o inimigo cujo nome não ousamos pronunciar*. 2013. Disponível em <[http://resistir.info/pilger/pilger\\_11set13.html](http://resistir.info/pilger/pilger_11set13.html)>. Acesso em 19/01/2016.

PINASSI, Maria Orlanda. *István Mészáros, um clássico do século XXI*. Em JINKINGS, Ivana e NOBILE, Rodrigo (orgs.). *István Mészáros e os desafios do tempo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2011.

POMAR, Wladimir. *A Revolução Chinesa*. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

RANIERI, Jesus. *Apresentação*. Em MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 1ª edição: maio de 2004. 3ª reimpressão: agosto de 2009.

REICH, Wilhelm. *Psicologia de massas do fascismo*. Porto: Escorpião, 1974.

REIS, José Roberto Tozoni. *Família, emoção e ideologia*. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/102970332/FAMILIA-EMOCAO-E-IDEOLOGIA-texto-formatado-21-09#scribd>>. (s/d.) Acesso em 04/11/2015.

SADER, Emir. *Prefácio*. Em MÉSZÁROS, István. *A educação para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2008.

SAMPAIO Jr. Plínio de Arruda. *A crise estrutural do capital e os desafios da revolução*. Em JINKINGS, Ivana e NOBILE, Rodrigo (orgs.). *Mészáros e os desafios do tempo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2011. (p. 199 a 210).

SARTRE, Jean-Paul. *Questão de método*. Em SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo; A imaginação; Questão de método*. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1978.

SAUER, Ildo. *Lula consolidou o capitalismo e instrumentalizou o Estado no Brasil* (entrevista a Valéria Nader e Gabriel Brito). 2010. Disponível em <<http://www.correiciudadania.com.br/content/view/5200/9/>>. Acesso em 03/01/11.

SAVIANI, Dermeval. *O trabalho como princípio educativo frente às novas tecnologias*. In: Ferretti, Celso João et al. (Org.). *Novas tecnologias, trabalho e educação: um debate multidisciplinar*. Petrópolis: Vozes, 1994.

SAVIANI, Dermeval. *Escola e democracia. Teorias da educação, curvatura da vara, onze teses sobre a educação política*. 41ª ed. Campinas, SP: Autores Associados, 2009.

SAVIANI, Dermeval. *Pedagogia histórico-crítica: primeiras aproximações*. 6 ed. Campinas, SP: Autores Associados, 2011.

SCAPI, Luiz Carlos. *Antiapresentação...* Em IASI, Mauro Luis. *Meta amor fases: coletânea de poemas*. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

SCHILLING, Voltaire. *A revolução na China: colonialismo – maoísmo - revisionismo*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1984.

SCHOLZ, Roswitha. *O valor é o homem – Teses sobre a socialização pelo valor e a relação entre os sexos*. Em: <<http://obeco.planetaclix.pt/rst1.htm>>, 1992. Acesso em 23/01/2016.

SCHOLZ, Roswitha. *A teoria da dissociação sexual e a teoria crítica de Adorno*. Em: <<http://obeco.planetaclix.pt/roswitha-scholz9.htm>>, 2004. Acesso em 23/01/2016.

SILVA, Cyntia de Oliveira, *O resgate da trajetória histórico-política do 13 de Maio NEP - Núcleo de Educação Popular*. Mestrado (Dissertação) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.

SILVA, Ludovico. *O estilo literário de Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

SZMRECSÁNYI, Tamás. *Apresentação a BARAN, Paul. A economia política do desenvolvimento* (Coleção Os economistas). São Paulo: Abril Cultural, 1984.

SOUSA Jr., Justino de. *Marx e a crítica da educação: da expansão liberal-democrática à crise regressivo-destrutiva do capital*. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2010.

STÉDILE, João Pedro. *Precisamos de uma frente com um projeto alternativo ao da burguesia*. 2015. Em: <<http://www.cartacapital.com.br/sociedade/precisamos-de-uma-frente-com-um-projeto-alternativo-ao-da-burguesia-9932.html>>. Acesso em 23/11/2015.

SWEEZY, Paul, DOBB, Maurice et alii. *Do feudalismo ao capitalismo*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1972. 2ª ed.

SWEEZY, Paul. *Capitalismo moderno*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1977.

SWEEZY, Paul. *A sociedade pós-revolucionária*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

TRAGTENBERG, Maurício. *A Revolução Russa*. São Paulo: Atual, 1988.

TUMOLO, Paulo Sérgio e SILVA, Cyntia Oliveira e. *Formação política e projeto histórico de classe. A trajetória histórico-política do 13 de Maio NEP – Núcleo de Educação Popular*. Em *Geminal: Marxismo e Educação em Debate*, Londrina, v. 2, n. 2, p. 118-131; ago. 2010.

TUMOLO, Paulo Sérgio. *Da contestação à conformação. A formação sindical da CUT e a reestruturação capitalista*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2002.

TUMOLO, Paulo Sérgio. *Trabalho, estranhamento e exploração capitalista: dos Manuscritos econômico-filosóficos em direção ao Capital de Marx*. Em: *Trabalho e educação: contradições do capitalismo global*. Maringá: Praxis, 2006, v.1, p. 146-161.

TUMOLO, Paulo Sérgio. *O trabalho na forma social do capital e o trabalho como princípio educativo: uma articulação possível?*. 2005. Em <[www.scielo.org](http://www.scielo.org)>. Acesso em 01/10/15.

TUMOLO, Paulo Sérgio. *Trabalho, educação e perspectiva histórica da classe trabalhadora: continuando o debate*. 2011. Em: <[www.scielo.org](http://www.scielo.org)>. Acesso em 25/01/16.

VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez. *Filosofia da práxis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977. 2ª edição.

VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez. *Economia y humanismo*. In MARX, Karl. *Cuadernos de Paris* [Notas de lectura de 1844]. México D. F.: Ediciones Era, S. A., segunda edición: 1980.

VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez. *As ideias estéticas de Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

VENDRAMINI, Célia Regina. *Os desafios do MST na atualidade*, 2002. Em <http://xa.yimg.com/kq/groups/14504575/844708162/name/Os+desafios+do+MST++C%C3%A9lia+Vendramini.pdf>. Acesso em 27/03/2016.

VENDRAMINI, Célia Regina. *Origens sociais do movimento dos trabalhadores rurais sem terra*, 2004. Em <http://www.ces.uc.pt/lab2004/pdfs/CeliaVendramini.pdf>. Acesso em 28/03/2016.

VIGOTSKI, Lev S. *O desenvolvimento psicológico na infância*. São Paulo: Martins Fontex, 1998.

VIGOTSKI, Lev S. *Psicologia concreta do homem*. Educação & Sociedade, ano XXI, nº 71, 2000. Disponível em [www.scielo.br/pdf/es/v21n71/a02v2171.pdf](http://www.scielo.br/pdf/es/v21n71/a02v2171.pdf). Acesso em 29/10/2010.

VIGOTSKI, Lev S. *A construção do pensamento e da linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

VYGOTSKI, Lev. S. *Obras escogidas. Fundamentos de defectologia*. Vol. 5. Visor, Madrid, 1997.

VYGOTSKY, Lev S. *A formação social da mente*. São Paulo: Martins Fontes, 1990, 2ª ed.

WHITMAN, Walt. *Folhas de relva*. São Paulo: Iluminuras, 2006.