IVO TONET

EDUCAÇÃO, CIDADANIA E EMANCIPAÇÃO HUMANA

Para Ivan e Mariana

SUMÁRIO

PREFÁCIO .....
INTRODUÇÃO .....

CAPÍTULO I - A QUESTÃO DOS FUNDAMENTOS .....
1.1. Da centralidade da objetividade à centralidade da subjetividade .....
1.2. A centralidade da subjetividade na atualidade: formas e conseqüências .....
1.3. Resgate e reformulação da centralidade da objetividade e superação da unilateralidade das perspectivas anteriores .....

CAPÍTULO II - A CRÍTICA DA CIDADANIA .....
2.1. A cidadania na ótica liberal .....
2.2. A cidadania e a esquerda democrática .....
2.3. A crítica marxiana da cidadania .....

CAPÍTULO III - A EMANCIPAÇÃO HUMANA NA PERSPECTIVA MARXIANA .....
3.1. Questões preliminares .....
3.2. Trabalho e emancipação humana .....
3.3. A humanidade emancipada .....
3.3.1. Condições ontológicas de possibilidade .....
3.3.2. Condições histórico-estruturais de possibilidade .....
3.3.3. A essência da emancipação humana .....

CAPÍTULO IV - EDUCAÇÃO E EMANCIPAÇÃO HUMANA .....
4.1.Questões preliminares .....
4.2.Educação e emancipação humana .....
4.2.1. Origem e natureza da educação .....
4.2.2. Requisitos para uma atividade educativa emancipadora .....

CONCLUSÃO .....
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....
.....

PREFÁCIO

O livro com que Ivo Tonet brinda o público leitor é, antes de tudo, um empenho intelectual, no sentido em que Marx indicava como sendo realmente importante para a Filosofia do nosso tempo: contribuir para o conhecimento e a condução do movimento do real no sentido da autoconstrução da humanidade emancipada. Assim, o trabalho de Ivo Tonet, além de ser uma obra de Antropologia Filosófica e Filosofia da Educação, sustentada num conhecimento profundo das obras de Marx e Lukács, é uma intervenção política no debate em curso no país, incidindo e contestando com força e veemência alguns dos sensos comuns gestados nas discussões sobre políticas públicas e, particularmente, sobre educação.

A estratégia da cidadania e da ampliação dos direitos para se alcançar a 'justiça social' começou sua trajetória no final dos anos 50 do século passado. A reciclagem do stalinismo por meio da adoção da chamada 'via democrática', a renúncia formal do objetivo socialista por parte da social-democracia alemã e a retomada do liberalismo-democrático, ancorado no pensamento de Tocqueville, estavam a demonstrar os limites ideológicos do movimento operário e do marxismo então vigentes, com sua incapacidade de encabeçar uma reforma moral e intelectual, na acepção que Gramsci dava a essa expressão, que criasse as condições para a superação da ordem social regida pelo capital. O resultado é que os temas da cidadania e da democracia, aos poucos, ocuparam o centro das preocupações teórico-práticas da intelectualidade identificada com o progresso social e humano, sendo essa a expressão da subalternidade em relação à alta cultura liberal-burguesa.

A chamada 'via democrática ao socialismo', cedo mostrou ser um beco cuja saída não era outra que a adoção de uma variante de reformismo. Esforços criativos como foi o 'eurocomunismo' tampouco obtiveram qualquer sucesso, de modo que, nos anos 80, o declínio do movimento originado na esteira da revolução russa e contaminado pela regressão teórica que se seguiu à morte de Lênin, encontrava-se sem qualquer norte estratégico. A desintegração da URSS foi à oportunidade para que a idéia de uma 'nova esquerda democrática' ou de um 'socialismo-democrático' ganhasse forma, ancorado numa ideologia claramente subsumida a liberal-democracia neocontratualista. A estratégia dos direitos democráticos e de cidadania se espraiou a partir da vertente social-democrata, tanto para a liberal-democracia como para a concepção originada da 'via democrática', mas seus limites ficaram patentes diante da impotência em fazer frente ao avanço triunfal do neoliberalismo conservador.

A resistência democrática a ditadura militar no Brasil deu-se dentro desse contexto cultural, que atribuía importância primordial às chamadas políticas públicas, entre as

quais a educação, tendo contribuído não só para a institucionalização da Ciência Política, como para a grande difusão do Serviço Social e da Educação, como campos de reflexão e atuação política e profissional. Diante da esclerose da tradição marxista cristalizada no século XX e a incapacidade (ou impossibilidade) de seus lampejos mais críticos se consubstanciarem num movimento de concreção emancipatória, a massa de intelectuais que se formou no último quarto de século se deslocou e foi orientada pela concepção teórica nucleada nos preceitos de cidadania e democracia. Assim, as lutas pela democratização da vida social e política no Brasil vêm sendo conduzidas por uma concepção teórica lastreada no conceito de cidadania, em tal medida a quase se tornar um senso comum, particularmente veiculado no campo da Educação.

Dentro desse perímetro as concepções são complexas e variadas, mas podem, numa primeira aproximação, serem repartidas em duas grandes vertentes. Há aqueles que pensam que a questão do socialismo sempre foi uma ilusão mais ou menos perigosa para a liberdade ou então é um problema superado pelo próprio desenvolvimento histórico do capitalismo. Entre esses se encontram os liberais, os social-democratas e a esquerda democrática (pelo menos, em grande medida), para os quais o problema do vinculo cidadania/democracia se encerra em si mesmo, como horizonte possível da humanidade, já que a ordem do capital parece intransponível.

Para outros, porém, que declaram uma postura antagônica à iniqüidade da ordem social, o vínculo cidadania/democracia pode constituir uma estratégia de superação da ordem do capital, em cujo caso ocorre um deslocamento do problema para o saber qual seria a relação existente entre cidadania e socialismo e entre cidadania e emancipação humana. A tendência dessa vertente é postular um valor universal para a cidadania e democracia liberais, que deveriam, portanto, se verem preservadas e ampliadas no socialismo. Seria o caso de interrogar se essa segunda vertente não se encontra irremediavelmente subsumida à primeira, ou, como faz Ivo Tonet, não é o caso de mostrar como a estratégia da cidadania é ontologicamente incapaz de levar os homens à emancipação e à liberdade. Ou melhor, a noção e a estratégia da cidadania compõem uma certa visão de liberdade, determinada e limitada historicamente.

A noção de cidadania, conforme a construção teórica do liberalismo, pressupõe uma visão positiva do Estado político, no mais das vezes entendido como forma de ordenação e refreamento da ‘natureza humana’, egoísta e destrutiva. Nesse contexto, o cidadão é o individuo privado que se vê representado no Estado, do qual é súdito. A liberdade e a igualdade se manifestam na subjetiva dimensão político-jurídica, o que não contradita a desigualdade social, tida como insuprimível. Assim, a própria noção de cidadania deriva de uma insuperável cisão entre a esfera privada e a dimensão pública que o homem projeta. O predomínio da subjetividade

se comprova na importância dada ao homem no papel de agente do conhecimento do mundo natural. O predomínio da subjetividade encontrou seu apogeu na época da revolução burguesa e na filosofia clássica alemã.

A moderna teoria democrática, herdeira do liberalismo clássico, parte também do individuo autocentrado dentro de uma comunidade político-jurídica. Ainda que insista na obtenção da 'justiça', aquilo que a moderna teoria política fundamentada no liberalismo, e que propõe a centralidade do vínculo cidadania/democracia, apontando esse como sendo o caminho da liberdade, apenas exacerba a esfera da subjetividade, ou seja, da política e do direito. É precisamente essa visão teórica que tem informado parte significativa da esquerda brasileira no seu esforço de resistir ao neoliberalismo e alcançar uma ordem mais justa e democrática. Não se pode deixar de apontar que a idéia do 'resgate da cidadania', da 'construção da cidadania', vem acoplada a idéia de fortalecimento da 'sociedade civil', freqüentemente vista como um todo indiferenciado que se opõe ao Estado. Aqui ocorre uma mera inversão do liberalismo clássico, passando o Estado a ser um ente opressivo em relação a uma sociedade civil virtuosa.

Mas já no momento mesmo de coroação da revolução burguesa, Marx estabeleceu uma ruptura radical com a tradição cultural e filosófica do Ocidente, alcançando um novo patamar e avistando um outro 'continente' científico. Marx ultrapassou tanto a visão teológica de predomínio a-histórico da objetividade do ser, quanto o predomínio da subjetividade subjacente à noção de 'natureza humana', na verdade duas perspectivas voltadas para a mesma realidade. Ao historicizar tanto a natureza quanto o homem social, Marx reformula a categoria de objetividade, descobrindo no trabalho humano o vínculo indissociável entre sujeito e objeto do conhecimento, entre subjetividade e objetividade, fundando assim uma filosofia da práxis.

Com esse pressuposto da natureza histórico social do homem que se constrói a partir da interação com o ambiente por meio do processo de trabalho, o problema da cidadania só pode ser compreendida como sendo parte de uma questão mais ampla que é a da emancipação política. Para Marx, a política é uma dimensão negativa da atividade do homem social, que não é parte imprescindível do ser social, sendo apenas uma expressão da alienação de uma força social apropriada por interesses particulares contra os interesses da maioria. Assim, a política exprime uma cisão do ser social, mas pode também ser o meio para impedir a regressão social e a barbárie, dentro de determinadas circunstancias históricas.

O problema da cidadania, para Marx, encontra-se dentro da dimensão da subjetividade política alienada, mas seus fundamentos ontológicos devem ser cercados no processo de entificação da sociabilidade baseada na acumulação do capital, cuja característica principal é a compra e venda da força de trabalho, raiz, por sua vez, da divisão social do trabalho

e das classes sociais. Nessa forma social os homens se relacionam entre si como proprietários de alguma coisa exposta no mercado, de modo que seus interesses são conflitantes. Se interesses individuais e coletivos são conflitantes, uma real comunidade de homens é impossível.

A sociabilidade do capital gera e se compõem de indivíduos competitivos, cujos laços de solidariedade são impostos pela ideologia ou pelo direito. A liberdade é então concebida como autodeterminação do individuo egóico-proprietário, que se manifesta na 'livre-iniciativa' tomada no mercado, no qual todos são formalmente livres e iguais. A sociedade civil do capital, que se forma como invólucro do processo de acumulação, composta por interesses privados se desdobra e se faz representar numa esfera pública. Essa cisão entre o privado e o público atinge também o individuo, de modo que o ser livre, igual, racional e proprietário, presente na sociedade civil e no mercado, se desdobra em cidadão na vida estatal, que transforma em direito a desigualdade gerada na vida civil.

Mas se todos os homens se virem dotados de direitos civis, políticos e sociais? Não estaríamos a um passo de romper com a desigualdade e a injustiça própria da ordem do capital? A estratégia da cidadania / democracia parte precisamente de uma resposta afirmativa para essa questão. E dessa resposta deriva a posição estratégica da atividade pedagógica: o educar para o exercício ativo da cidadania traz uma concepção estratégica de superação da injustiça e da desigualdade. O que não se quer perceber é que essa concepção pode, no máximo, radicalizar a emancipação política e estabelecer um perímetro para a liberdade do homem. Homem esse, que, no entanto, não transcende a cisão entre particular e universal, privado e público, sociedade civil e Estado, permanecendo alienado. Se assim for, a estratégia de educar para a cidadania tendo em vista a liberdade é um equívoco teórico e político de graves proporções. Essa é a tese que Ivo Tonet procura demonstrar nesse livro que se vai ler.

Além desse erro teórico na qual recai a chamada esquerda democrática, o projeto de emancipação humana padece ainda das deformações e do fracasso da transição socialista intentada no decorrer do século XX. O fracasso foi motivado, fundamentalmente, segundo entendimento de Ivo Tonet, pela imaturidade do ser social conjugado com o limitado entendimento de que a progressão da transição socialista esta vinculada à constituição do trabalho associado, do controle da produção e do Estado, cumprindo a subjetividade o papel decisivo de regente.

A transição socialista ou o processo de emancipação humana depende do desenvolvimento das forças produtivas sob a regência da subjetividade do trabalho associado, mas a concreção da liberdade humana encontra-se para além do trabalho, no estabelecimento de

um novo nexo entre ser social e ser natural, entre objetividade e subjetividade. A liberdade humana implica o domínio consciente sobre o processo de autoconstrução genérica e sobre o conjunto do processo histórico, significando a superação de toda alienação.

Ivo Tonet demonstra, de um ponto de vista filosófico, a possibilidade real da emancipação humana (ou da construção do comunismo), utilizando as formulações, principalmente, do jovem Marx e do último Lukács. Mas, diante da situação atual de crise profunda da sociabilidade do capital e do extravio da consciência critica, que redunda no discurso da educação pela cidadania, humanista, democrática, participativa e outras, a elaboração teórica crítica, a refundação da crítica dialética revolucionária, ganha importância crucial. Essa deve, entre outras coisas, realçar a tendência conservadora da educação, derivada mesmo de sua posição como campo diferenciado de ação e conhecimento, sob a regência do capital.

Logo, é impossível definir uma fórmula pedagógica emancipatória por dentro desse discurso. Uma educação emancipadora exige o claro conhecimento dos fins e o conhecimento do processo histórico, cuja implicação mais premente é o exercício da crítica das Ciências Sociais como saber fragmentado e alienado. Mas exige também o conhecimento profundo do específico campo da Educação e o conhecimento de um conjunto de conteúdos específicos, até para que seja possível a imprescindível articulação entre atividade educativa e lutas sociais. Assim, Ivo Tonet chama atenção para os limites da reflexão pedagógica existente hoje no país, sua subalternização diante da alta cultura liberal burguesa e para o extravio da consciência crítica, destacando a importância do papel da subjetividade e da atividade consciente em direção a construção autoconsciente do homem como ser naturalmente sócio-histórico.

Marcos Del Roio
Prof. de Ciências Políticas
FFC-Unesp (campus de Marília)

INTRODUÇÃO

1. A articulação entre educação e cidadania

De longa data, pensadores brasileiros da área da educação, que se identificam com os interesses da classe trabalhadora, se esforçam por pensar uma educação que contribua para uma transformação revolucionária desta sociedade. Contudo, um dos elementos importantes desta reflexão, o conceito de revolução, tinha um sentido historicamente muito datado. Como conseqüência do que era considerado um processo efetivamente revolucionário, a revolução soviética de 1917 e outras ocorridas no leste europeu e em vários outros países, a revolução era entendida como uma mudança súbita e radical, que constituiria uma espécie de marco zero de uma nova sociedade. Deste modo, uma educação revolucionária também deveria partir de uma espécie de choque, no âmbito da educação, que instituiria fundamentos inteiramente novos.

Por volta da década de 1980, por influência de um conjunto de fatores, teóricos e práticos, dos quais falaremos mais adiante, muitos destes pensadores começaram a substituir a articulação entre educação e revolução, no sentido acima, por uma articulação entre educação e cidadania/democracia, constituintes da chamada via democrática para o socialismo. De lá para cá, falar em educação cidadã, em educação para a cidadania, em escola cidadã, tornou-se mais ou menos lugar comum, dando por suposto que cidadania seria sinônimo de liberdade. O que significaria que, para as classes populares, lutar pela cidadania não seria lutar por uma forma determinada de liberdade, nem sequer por uma mediação para a efetiva liberdade, mas pela liberdade *tout court*.

Freire (1993, p.45), por exemplo, em texto intitulado *Alfabetização como elemento de formação da Cidadania*, após afirmar que “cidadão significa indivíduo no gozo dos direitos civis e políticos de um Estado, e que cidadania tem a ver com a condição de cidadão, quer dizer, com o uso dos direitos e o direito de ter deveres de cidadão”, desenvolve toda uma argumentação para mostrar que a alfabetização pode ser um instrumento para a formação da cidadania. Contudo, para que se realize uma cidadania plena, é preciso, segundo ele, que a alfabetização seja assumida “como um ato político, jamais como um que fazer neutro”.

Nada haveria a objetar a estas afirmações, se não fosse pelo fato de que o grande objetivo que norteou toda a reflexão e todo o trabalho prático de Paulo Freire foi a luta pela construção de uma sociedade efetivamente livre; o empenho em contribuir para a emergência de pessoas que pudessem ser plenamente autônomas, sujeitos e não objetos da história. De modo que, na medida em que ele mesmo não faz nenhuma restrição, parece razoável admitir que por

plenitude da cidadania ele quer significar plenitude da liberdade, entendida, obviamente, como um processo de construção permanente. Pois, ele está pensando em pessoas que têm direitos e deveres, que lutam para conquistá-los, defendê-los e efetivá-los, tendo no Estado o fiador desta sua condição. Em resumo, parece que contribuir para a formação de cidadãos seria contribuir para a formação de pessoas conscientes e plenamente livres, o que estaria expresso no conceito de cidadão.

Gadotti (1996) é outro educador que expressa idéias semelhantes, especialmente no seu livro *Escola cidadã*. Conta ele que nos anos de 1974 a 1976 participou de uma experiência autogestionária na Seção de Ciências da Educação da Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da Universidade de Genebra. Sob o impacto das teorias autogestionárias e do movimento francês de maio de 1968, foi feita uma "revolução" naquela unidade, implantando toda uma concepção autogestionária. Ao final de dois anos, constatou-se o fracasso, pois apesar de mudanças em muitos aspectos, naquilo que era fundamental, ou seja, quanto à aquisição de conhecimento pelos alunos, a experiência não tinha dado certo. Os alunos, segundo o autor, demonstravam um grande déficit de conhecimentos. "Abandonamos a experiência com a certeza de que não podíamos investir na autogestão e de que necessitávamos de passos intermediários", diz ele. E conclui:

> Na época eu pensava que as pequenas mudanças impediam a realização de uma grande mudança. Por isso elas deviam ser evitadas e todo o investimento deveria ser feito numa mudança radical. Hoje, minha certeza é outra (...), hoje eu creio que é na luta cotidiana, no dia-a-dia, mudando passo a passo, que a quantidade de pequenas mudanças numa certa direção oferece a possibilidade de operar a grande mudança. Ela poderá acontecer como resultado de um esforço contínuo, solidário, paciente. (Gadotti, 1996, p.26-27)

E aí ele desenvolve todo um conjunto de idéias para mostrar o que é a verdadeira autonomia da escola e que escola verdadeiramente autônoma é sinônimo de escola popular ou também de escola cidadã. Diz ele: "A escola cidadã é certamente um projeto, de 'criação histórica' (Castoriadis, 1991), mas também pode ser considerada como horizonte, como crença" (ibid., p.55). A escola cidadã é, pois, uma escola autônoma, democrática, participativa, integrada à comunidade, disciplinada, que cultiva a criatividade e a curiosidade, que respeita a diversidade. Ora, a tese que o autor afirmava pretender defender, no início do livro, era de que "A escola que está perdendo a sua autonomia está perdendo a sua capacidade de educar para a liberdade" (ibid., p.9). O que, ao final da argumentação, fica demonstrado, é que lutar pela escola cidadã é lutar pela liberdade *tout court*, embora sempre entendida como um processo e como um horizonte e não como uma meta final.

Para outro autor, Arroyo (1987), a educação deve estar articulada com a cidadania. Mas infelizmente esta articulação se apóia sobre uma concepção errônea do que seja cidadania. Para ele, o equívoco fundamental da reflexão sobre a cidadania está em que esta é vista mais como uma concessão do que como uma conquista. Os direitos da cidadania teriam sido outorgados pelas classes dominantes e não seriam o resultado da luta da classe trabalhadora. Segundo ele, mesmo quando se ressalta a relação existente entre os direitos do cidadão e os deveres do Estado, a cidadania aparece como um atendimento do Estado às demandas populares. Esta forma de encarar a questão teria como resultado o falseamento da compreensão do processo real, pois atribuiria o papel ativo apenas ao Estado, enquanto a participação popular ou seria ocultada ou apareceria apenas como um entrave (desordem). O que é preciso ressaltar, segundo o autor, é que, na construção da cidadania, o mais importante não é o atendimento das demandas, que sempre podem ser incorporadas pela lógica capitalista, "mas as formas sociais, organizativas, os processos políticos em que se inserem inúmeras mulheres, homens, jovens, associações, jornais e profissionais da educação" (ibid., p.79). E conclui ele:

> Por este caminho nos aproximamos de uma possível redefinição da relação entre cidadania e educação. Há relação entre ambas? Há e muita, no sentido de que a luta pela cidadania, pelo legítimo, pelos direitos é o espaço pedagógico onde se dá o verdadeiro processo de formação e constituição do cidadão. A educação não é uma pré-condição da democracia e da participação, mas é parte, fruto e expressão do processo de sua constituição. (ibid., p.79)

Em outro momento, ele diz que o equacionamento da relação entre cidadania e educação deveria começar pelo exame das teorias (da história, da sociedade, da política) que fundamentam esta relação. Estas teorias, segundo ele, estão profundamente equivocadas. E conclui:

> Só uma visão crítica do progresso capitalista e de suas formas sofisticadas de exploração e embrutecimento (que, obviamente só pode ser fornecida pelas ciências sociais. Observação nossa) nos permitirá equacionar devidamente os limites reais impostos por esse progresso à participação e à cidadania e nos mostrará a utopia pedagógica. (ibid., p.69)

O que fica patente, no texto de Arroyo, é que o que é questionado não é a cidadania em si, mas apenas formas equivocadas de compreendê-la. Esta, desde que vista como resultado da luta social perderia o seu caráter mistificador, para assumir um caráter efetivamente libertador para as classes populares. O autor não diz explicitamente que a cidadania constitui o patamar mais elevado da liberdade humana. A leitura, porém, do conjunto do texto, permite inferir que, desembaraçada dos entraves postos pela sociedade mercantil, a cidadania poderá florescer plenamente, transformando todos os homens em cidadãos plenos, o que equivale a dizer, em

homens plenamente livres. Ressalve-se, de novo, que isto é sempre compreendido como um processo e não como um estado final.

Um outro pensador consultado é Nosella. Em um texto intitulado *Educação e Cidadania em Antônio Gramsci* (1987), ele fala expressamente em *velho cidadão burguês* e *novo cidadão socialista.* Segundo este autor, "Todo o século XX está marcado, fundamentalmente, pela luta cada vez mais acirrada entre socialismo e fascismo, entre o novo cidadão socialista que está por nascer e o velho cidadão burguês que não quer morrer" (Nosella, p.85). É sabido que a leitura predominante de Gramsci é fortemente reformista. Sabe-se também que, nas condições em que escreveu, Gramsci não podia falar em homem socialista, homem comunista. Por outro lado, a palavra cidadão tem uma carga semântica historicamente definida que remete ao mundo do capital. O que seria, então, um *cidadão* socialista? Na ausência de uma clara explicitação, que hoje poderia e deveria ser feita, o sentido parece apontar para o universo da leitura reformista de Gramsci, ou seja, daquilo que mais adiante chamaremos de "via democrática para o socialismo".

Frigotto (1995), por sua vez, em seu livro *A educação e a crise do capitalismo real* também expõe várias idéias que manifestam a influência muito clara da chamada via democrática para o socialismo. Em primeiro lugar, ele se refere ao Partido dos Trabalhadores como um partido que, sendo de massas e "vinculado organicamente aos interesses das classes trabalhadoras" e apesar dos seus problemas e equívocos, teria uma "grande importância na construção de uma efetiva alternativa democrática". Ora, sabe-se que a luta pela cidadania e pela democracia formam a tônica do Partido dos Trabalhadores. Em seguida, ele se refere a um sindicalismo de "*novo tipo*" (aspas do autor), cuja expressão são as câmaras setoriais, que tem, como sabemos, na negociação e não no confronto com a classe patronal o seu eixo. Outra tese defendida por Frigotto, baseada em Oliveira & Singer, é de que, no Brasil, a democratização do Estado e do *fundo público* seriam o caminho para a construção de uma sociedade efetivamente democrática. Diz ele:

> Para que o direito à educação e outros direitos como o da saúde, moradia, transporte e emprego sejam garantidos, o tamanho do Estado tem que, pelo menos, dobrar. Não se trata, todavia, de um Estado autocrático, privatista e centralizador, mas de um Estado essencialmente democrático. Isto pressupõe forças democráticas organizadas com capacidade efetiva de gerir e controlar este fundo ampliado. (Frigotto, 1995, p.193)

A educação deveria, pois, articular-se com as lutas democráticas. Afirma ele:

> Nesta perspectiva (nas experiências democráticas realizadas por vários governos petistas), nem a história acabou e, menos ainda, a luta para a construção da utopia socialista. Nesta, a

> efetiva democratização da escola pública unitária, de todos os processos de formação técnico-profissional e dos meios de comunicação social não pode mais ser postergada. Trata-se de uma condição necessária para que a cidadania concretamente possa desenvolver-se e constituir-se para a grande maioria da população brasileira. (ibid., p.192)

Este seria o caminho para "a construção democrática do socialismo (...) como o modo de produção estruturalmente capaz de pôr fim ao que Marx denominou de pré-história da humanidade, as sociedades regidas pela cisão das classes sociais que cindem o humano" (Frigotto, 1995, p.193).

Bastaria o termo *socialismo democrático* – do qual falaremos mais adiante – para sinalizar toda uma problemática. Pois, este conceito foi elaborado exatamente para opor-se ao chamado *socialismo realmente existente*, que seria um *socialismo autocrático*. Mas, além disso, Frigotto ainda afirma que

> Os novos movimentos sociais, partidos e sindicalismo de novo tipo e as políticas educacionais que se desenvolvem em várias capitais e inúmeros municípios por estas forças políticas ... sinalizam que a alternativa [da educação numa perspectiva socialista democrática] está em curso no plano político-ideológico, ético e teórico-prático. (ibid., p.203)

E o mais significativo, ainda, é que o capítulo em que o autor mais se refere a estas questões tem como título *Educação e formação humana: ajuste neoconservador e alternativa democrática*, e como intertítulo *Escola unitária e politécnica: a formação na ótica da emancipação humana*. Embora o autor, em nenhum momento afirme a igualdade entre cidadania e emancipação humana, parece deixar entrever uma proximidade muito estreita entre estas duas categorias.

A posição de Libâneo (1998) é também exemplificativa desta maneira de pensar. Seu objetivo é elaborar uma pedagogia escolar crítico-social, quer dizer, uma pedagogia que contribua para a construção de uma sociedade para além do capitalismo. No entanto, após caracterizar a situação da educação escolar diante da difícil e complexa realidade do mundo atual, diz que um dos "objetivos para uma educação básica de qualidade" é a "Formação para a cidadania crítica, isto é, um cidadão-trabalhador capaz de interferir criticamente na realidade para transformá-la e não apenas para integrar o mercado de trabalho" (Libâneo, 1998, p.192*)*. Se a expressão "cidadão-trabalhador" deixasse dúvidas quanto ao seu sentido, o contexto as esclareceria. Pois o autor diz ainda que esta pedagogia crítico-social deve preparar os indivíduos para o mundo do trabalho na sua forma atual e para a participação social ativa e consciente.

Poderíamos, certamente, trazer aqui muitos outros autores que fazem esta articulação entre educação e cidadania. No entanto, estes nos pareceram suficientes, tanto por serem

amplamente conhecidos como por serem representativos de um modo de pensar hoje amplamente disseminado. Vale ressaltar que não desconhecemos as diferenças, às vezes acentuadas, que existem entre os vários autores. Também não é nossa intenção fazer uma crítica detalhada do pensamento destes e de outros autores a respeito desta questão. Deste modo, não nos parece uma exigência incontornável a exata fidelidade ao pensamento de cada um. O que nos interessa, neste momento, é apenas exemplificar a ênfase dada, hoje, à cidadania como um espaço de construção da efetiva liberdade humana.

Nenhum dos autores consultados faz uma reflexão mais detida sobre a categoria da cidadania. Encontramos apenas rápidos esboços históricos no livro *Educação e Cidadania*, de Buffa, Arroyo & Nosella. Nos outros, no entanto, embora haja poucas alusões explícitas, o contexto é suficiente para mostrar que estes autores atribuem àquele conceito um conteúdo, por assim dizer, evidente e que, por isso mesmo, não precisaria ser questionado em profundidade. Todos eles parecem pressupor que a cidadania integra um processo – no interior da sociedade burguesa – complexo, contraditório, de lutas, de avanços e recuos, de perdas e ganhos, em que se vai construindo um espaço público cada vez mais amplo, mais igualitário, mais participativo, mais democrático, que teria como resultado – sempre em processo e sempre articulado com as outras lutas sociais – uma sociedade cada vez mais livre, mais autenticamente humana. Todos eles também afirmam expressamente a necessidade da superação do capitalismo e da instauração do socialismo, mas parece que mesmo neste momento a cidadania não seria radicalmente superada, mas seria apenas desembaraçada dos entraves postos pelo capitalismo ao seu pleno desenvolvimento. Ao articular-se com este esforço, a educação também estaria contribuindo para a construção de uma sociedade livre.

Também, de modo geral, não se faz uma distinção entre cidadania como horizonte da humanidade, como objetivo final a ser atingido e cidadania como mediação para a superação da sociedade capitalista. Parece estar implícita a idéia de que esta objetivação faz parte de um espaço indefinidamente aperfeiçoável que, começando ainda no interior do sistema capitalista, estender-se-á, certamente com modificações, para além dele *per saecula saeculorum.* Além disto, parece estar implícito o pressuposto de que a luta pela cidadania, no interior da sociedade capitalista (a referência, mais precisamente, é à sociedade brasileira), seria *ipso facto* um instrumento revolucionário, ao mesmo tempo em que constituiria simplesmente uma etapa na direção de uma sociedade socialista.

De todo modo, a ausência de uma tematização expressa da problemática da cidadania e do socialismo e de uma clara distinção entre estas duas categorias – por supor que seu sentido

já é suficientemente conhecido – tem contribuído muito para obscurecer e confundir a questão do objetivo maior que se pretende para a educação.

Pode-se compreender esta falta de uma abordagem mais detida a partir de dois motivos. Primeiro, porque a reflexão sobre a atividade pedagógica costuma lançar mão – com inteira justeza – de conceitos elaborados na área da filosofia e das ciências sociais e nem sempre tem o tempo ou a precaução de examinar estes conceitos mais detidamente. Segundo, e até concomitantemente, porque os próprios autores remetem, explicitamente, a filósofos e cientistas sociais – europeus e brasileiros – que formularam a teoria da via democrática, na qual está organicamente inserido o conceito de cidadania. Neste sentido, vemos que Gadotti cita explicitamente Castoriadis; Arroyo remete a Cerroni, MacPherson, Bobbio, Hobsbawn, Chauí e Weffort; Nosella, além de ter como referência fundamental o pensamento gramsciano, remete diretamente às ciências sociais (1987); Frigotto, também, cita explicitamente Coutinho, Weffort, Chauí e Oliveira. O que parece transparecer, então, é que ou há uma concordância explícita com as idéias daqueles autores ou aquelas idéias se transformaram em patrimônio do senso comum e foram assumidas sem que se sentisse necessidade de maiores questionamentos. O que nos obriga a esclarecer o significado da via democrática para o socialismo.

2. A via democrática para o socialismo

A concepção mais comum entre os marxistas, até por volta da década de 1940, era de que democracia e cidadania eram valores meramente burgueses que, portanto, deveriam ser suprimidos assim que o proletariado assumisse o poder. E este modo de pensar teve uma grande influência em todas as tentativas de revoluções socialistas.

Diversos fatos, contudo, vieram abalar estas convicções. Por um lado, as conseqüências práticas trágicas deste modo de pensar, nos países ditos socialistas. Todos tinham suprimido as liberdades democráticas e tinham se transformado em ditaduras brutais, tornando os homens menos livres e não mais livres, como se supunha que aconteceria no socialismo. Por outro lado, nos países ocidentais, a sociedade capitalista tinha atingido um grau de complexidade muito grande, aí incluindo as instituições democráticas e os direitos do cidadão, de modo que seria impensável suprimi-los para substituí-los por uma ditadura, mesmo que esta fosse a da classe trabalhadora.

Foi esta situação concreta que levou à formação da chamada esquerda democrática, num processo extremamente complexo. Italianos e franceses tiveram, aí, um papel fundamental. Os primeiros articulando, teórica e praticamente, o que viria a ser chamado de via democrática

para o socialismo. Os segundos, fazendo uma crítica do marxismo, especialmente das concepções filosóficas e políticas.

É neste contexto que se dá a revisão dos conceitos de história, socialismo, revolução, partido, Estado, sujeito da revolução, democracia, cidadania e outros. Apoiando-se num teórico marxista muito conhecido – Gramsci – Togliatti, Ingrao, Cerroni, Radice, Gerratana e muitos outros intelectuais e dirigentes do PCI lançaram as bases para a construção de um caminho para o socialismo que não implicaria, nem antes e nem depois da superação do capitalismo, a desvalorização e a supressão das liberdades democráticas. Isto é resumido por uma frase de um documento do PCI, citada por Coutinho (1992, p.22), onde se diz que: "a democracia não é um caminho para o socialismo, mas o caminho para o socialismo".

Os franceses, por sua vez, e aqui citamos dois, porque são referências explícitas tanto de educadores como de filósofos e cientistas sociais brasileiros, dedicaram-se mais à crítica filosófica e política do marxismo. Castoriadis (1982, 1983) critica o que entende ser uma concepção determinista da história em Marx e uma idéia indefinida e utópica de socialismo, além dos aspectos autoritários e centralizadores. Também critica a idéia de ditadura do proletariado e o conceito de proletariado como sujeito de uma "missão" revolucionária por determinação de uma essência metafísica.

Lefort (1983), por sua vez, especialmente num livro sintomático intitulado *A invenção democrática*, faz uma crítica ao totalitarismo, procurando demonstrar que é um equívoco gravíssimo considerar democracia e cidadania como valores particulares da burguesia. "É uma aberração – afirma ele – (...) fazer da democracia uma criação da burguesia. Seus representantes mais ativos, na França, tentaram de mil maneiras, atravancar sua dinâmica no curso do s. XIX" (1983, p.26). Para, em seguida, enfatizar que a contraposição se dá entre democracia e totalitarismo. Nas palavras dele:

> Face a essa revolução democrática que corre pelos séculos, que tem diante de si o futuro e que, é verdade, sempre engendra e provoca cada vez mais, aqui mesmo, uma resistência decidida ou disfarçada dos detentores da riqueza e do poder ... – perante essa revolução indefinida, sempre em obra, está aquilo que é preciso nomear, considerando-a na escala da história, a contra-revolução totalitária. (ibid., p.26-27)

De Lefort também é a idéia de que, ao contrário dos regimes totalitários, que petrificam as relações sociais, desarmam os conflitos e impedem a autonomia e a criatividade, a democracia é o espaço vivo, dinâmico, de uma renovação permanente.

Em resumo, a via democrática para o socialismo implica:

a) uma concepção ampliada do Estado, em oposição a uma visão estreita e instrumentalista, mais própria de Marx e de Lênin. Isto significa que o Estado, enquanto república democrática passou a ser visto como o resultado dinâmico de uma correlação de forças, um espaço de luta entre as diversas classes. Este espaço seria hegemonizado pelas classes dominantes, mas a luta social também poderia permitir às classes subalternas tornarem-se hegemônicas;

b) uma concepção de socialismo que implicaria não apenas a socialização dos meios de produção, como se o resto fosse secundário ou uma decorrência necessária, mas também a socialização do poder político, através da articulação entre os mecanismos da democracia representativa e da democracia direta;

c) uma concepção de revolução como um processo – gradual e molecular – de conquista progressiva da hegemonia das classes populares, tanto na sociedade civil quanto nos aparelhos de Estado, e de construção de um bloco histórico das classes progressistas, de modo a alterar a correlação de forças e se apropriar do poder do Estado, colocando-o a serviço de uma mudança social radical realizada de modo democrático;

d) uma concepção de democracia e de cidadania como valores universais, vale dizer, valores que não expressam unicamente os interesses da burguesia, mas contribuem, tanto no capitalismo quanto no socialismo, para explicitar as determinações essenciais do gênero humano. De modo que as objetivações democráticas (divisão de poderes, pluripartidarismo, eleições periódicas, rotatividade no poder, etc.) e os direitos civis, políticos e sociais não seriam suprimidos, mas seriam liberados dos entraves postos pelo capital, assumindo uma nova qualidade e podendo desenvolver-se plenamente. Democracia/cidadania passariam a ser o espaço indefinidamente aberto de autoconstrução de uma humanidade efetivamente livre. “O socialismo é a democracia sem fim” (Santos, 1999, p.277). Vale, no entanto, observar que o sentido de cada um destes momentos que compõem a via democrática não é, de modo algum, homogêneo, nos diversos autores.

Como se pode ver, o conceito de via democrática não significa apenas uma ênfase no espaço democrático como o meio mais adequado para a classe trabalhadora travar as suas lutas para a superação do capital. Mais do que isto, ele significa que as objetivações democrático-cidadãs – evidentemente aperfeiçoadas – terão vigência também no socialismo. Mais importante ainda: através de um deslizamento crescente – mais intenso e explícito em alguns, mais sutil e implícito em outros – a economia vai perdendo o seu lugar como matriz do ser social, como

princípio de inteligibilidade deste[1] e como momento determinante da ação, sendo substituída pela política. Deslizamento este que, não por acaso, vai se aproximando cada vez mais do pensamento burguês. Como consequência, também na prática das lutas sociais, a política é colocada no posto de comando, ou seja, as lutas extra-parlamentares devem ser sempre subordinadas à luta parlamentar, pois os parlamentos, como diz Coutinho (1992, p.31), "se se mantiverem abertos à pressão dos organismos populares (...) podem ser o local de uma síntese política das demandas dos vários sujeitos coletivos, tornando-se a instância institucional decisiva da expressão da hegemonia negociada".

[1] Muito provavelmente, esta perda se deve a uma reação – equivocada no seu conteúdo – contra o economicismo que marcou a maioria das elaborações marxistas.

3. Papel da educação na via democrática para o socialismo

Qual seria, então, o papel da educação (escolar) neste caminho democrático para o socialismo? Contribuir para a conquista da hegemonia, pelas forças progressistas, no seio da sociedade civil, este seria o papel fundamental da educação, neste momento histórico. Como se daria esta contribuição? Através da construção de uma *educação cidadã.* Mas, insistem os autores, é preciso entender esta educação cidadã no sentido de uma cidadania ativa, crítica.

Referindo-se a isto, diz Giroux:

> Para que a educação para a cidadania se torne emancipatória, deve começar com o pressuposto de que seu principal objetivo não é "ajustar" os alunos à sociedade existente; ao invés disso, sua finalidade primária deve ser estimular suas paixões, imaginação e intelecto, de forma que eles sejam compelidos a desafiar as forças sociais, políticas e econômicas que oprimem tão pesadamente suas vidas. Em outras palavras, os alunos devem ser educados para demonstrar coragem cívica, isto é, uma disposição para agir, *como* se de fato vivessem em uma sociedade democrática. (Giroux, 1986, p.262)

Isto significa formar não apenas cidadãos, mas cidadãos críticos, ou seja, pessoas que tenham consciência dos seus direitos e deveres, mas que também sejam capazes de intervir ativamente na construção de uma ordem social mais justa. Para isto, segundo Giroux, seria necessário enfatizar a participação ativa dos alunos no processo de aprendizagem; a aprendizagem crítica; a compreensão crítica das experiências dos alunos por eles mesmos; a compreensão da importância dos valores; o conhecimento das forças ideológicas que influenciam as vidas dos alunos, etc.

Giroux ressalta mais a problemática ligada ao saber. Educadores brasileiros enfatizam a construção de uma educação cidadã como um processo que envolve um conjunto de outros elementos, além do saber[2]. Entre eles, uma relação de interação ativa entre a escola e a comunidade, até na gestão da própria escola; uma participação ativa da própria escola na elaboração da política educacional mais ampla e do setor educativo na elaboração da política geral do Estado; medidas de ampliação do acesso à educação, de qualificação permanente do corpo docente, de melhoria das condições de trabalho de todos os que se ocupam diretamente da educação, de acesso às melhores tecnologias, etc.

Em resumo, construindo experiências de uma educação democrática, participativa, autônoma, sintonizada com os interesses das classes populares.

---

[2] Um bom exemplo disto pode ser encontrado no livro *Utopia e Democracia na Educação Cidadã.* Trata-se de uma coletânea de artigos apresentados no VII Seminário Internacional de Reestruturação Curricular, centrado na experiência de uma *educação cidadã,* de Porto Alegre.

Mas, como dizia Gadotti (1992), este é um processo lento, feito de mil pequenos passos dados na vida cotidiana, uma autêntica revolução gradual e molecular que, articulada com os passos dados em outras esferas, poderia desembocar numa transformação profunda, embora até insensível, da sociedade. A convicção é de que ao articular a educação com o processo de construção da cidadania, aquela estaria contribuindo para a estruturação de uma sociedade de homens efetivamente livres, porque plenamente cidadãos. Libâneo resume muito bem esta articulação entre escola e cidadania quando, ao enumerar os "objetivos para uma educação básica de qualidade" cita, entre eles:

> 2) Formação para a cidadania crítica, isto é, um cidadão-trabalhador capaz de interferir criticamente na realidade para transformá-la e não apenas formar para integrar o mercado de trabalho. A escola deve continuar investindo na ajuda aos alunos a se tornarem críticos, a se engajarem na luta pela justiça social, a entender o papel que devem desempenhar, como cidadãos críticos, na mudança da realidade em que vivem e no processo de desenvolvimento nacional, e que a escola os capacite a desempenhar este papel. Cidadania hoje significa 'dirigir ou controlar aqueles que dirigem' (na expressão de Manacorda); para isso o aluno precisa ter as condições básicas para situar-se competente e criticamente no sistema produtivo. (Libâneo, 1998, p.192)

Mas, perguntamo-nos: Não terá sido este conceito de cidadania utilizado de forma pouco crítica ou será ele, efetivamente, aceito como sinônimo de plena liberdade humana? Será de fato livre uma sociedade onde vigem plenamente as liberdades democráticas? Será uma sociedade democrático-cidadã o horizonte inultrapassável da humanidade, isto é, uma forma de sociabilidade aberta ao contínuo aperfeiçoamento? Não seria a cidadania, embora ressalvando decididamente os seus aspectos positivos e a sua importância na história da humanidade, uma forma de liberdade essencialmente limitada? A crítica radical à cidadania implicaria, necessariamente, uma opção por uma forma autocrática de sociabilidade? Em que consiste, efetivamente, a cidadania? Haveria bases razoáveis, isto é, reais, efetivas, para sustentar a possibilidade de uma forma superior de sociabilidade ou isto não passaria de uma utopia ou de um simples desejo? E em que consistiria esta forma superior de sociabilidade? Qual a natureza da liberdade que resultaria desta forma superior de sociabilidade? Esta última forma de liberdade seria apenas um aperfeiçoamento da primeira ou haveria entre elas uma diferença essencial? Para responder a estas e outras questões, propomo-nos submeter a um exame crítico toda esta problemática.

Nosso trabalho, então, será composto dos seguintes momentos: No primeiro momento, apresentaremos os pressupostos que fundamentarão todo o nosso trabalho. Mostraremos, ali, a importância e a necessidade da explicitação desta questão dos fundamentos,

dado o peculiar momento histórico em que nos encontramos. Argumentaremos, também, que não se trata meramente de uma questão metodológica ou epistemológica, mas de um conjunto de problemas que abrangem uma concepção de mundo, do ser social, do processo histórico e da problemática do conhecimento. E que este ponto de partida terá conseqüências decisivas para toda a investigação.

No segundo momento, abordaremos brevemente as concepções liberal, clássica e contemporânea e a concepção da esquerda democrática acerca da cidadania. Em seguida, buscaremos estabelecer a crítica marxiana desta categoria, evidenciando suas raízes histórico-ontológicas, sua natureza, sua função na reprodução do ser social, suas possibilidades e seus limites intrínsecos.

No terceiro momento, abordaremos, baseados especialmente em Marx e Lukács, mas também em outros autores, a questão da emancipação humana, verificando, também aqui, a sua origem histórico-ontológica, as suas condições ontológicas e histórico-estruturais de possibilidade, a sua natureza e a sua importância para a reprodução do ser social.

No quarto e último momento, procuraremos responder, em termos gerais, às seguintes questões: quais os requisitos fundamentais, hoje, para uma educação emancipadora? De que modo, a emancipação humana, posta como objetivo superior da humanidade, poderia iluminar a atividade educativa de modo a que esta contribuísse para a construção de uma sociedade efetivamente livre e humana?

CAPÍTULO I - A QUESTÃO DOS FUNDAMENTOS

Gostaríamos, inicialmente, de dizer que o nosso objetivo não é a discussão tópica de conceitos ou de alguma parte da problemática metodológica. Muito menos a apresentação formal de um capítulo sobre questões metodológicas. O que nos interessa enfatizar é a mudança global de perspectiva, mudança esta que se dá a partir da obra marxiana e que, ao nosso ver, instaura um patamar radicalmente novo de cientificidade.

A questão dos fundamentos metodológicos é, sem dúvida, sempre uma questão das mais relevantes, apesar das afirmações em contrário dos chamados pós-modernos. Porém, para evitar os mal-entendidos que a cercam – na maioria das vezes ela é entendida em sentido puramente gnosiológico – deixamos claro que, para nós, ela tem um significado ontológico, vale dizer, é constituída por um conjunto articulado de categorias que expressam o mundo real e norteiam a abordagem de qualquer fenômeno social. E que, além disto, implica uma articulação essencial – na maioria das vezes não reconhecida – entre o conhecer e o agir.[3]

A impostação puramente epistemológica da problemática dos fundamentos ou a ausência de uma explicitação clara e aprofundada, são responsáveis por inúmeros problemas no debate intelectual, como veremos mais adiante. Situação esta potencializada pelo momento particular em que a humanidade se encontra hoje e ao qual também faremos referência em seguida. Daí a importância de desenharmos, mesmo que minimamente, esta questão. Isto permitirá identificar com clareza o lugar donde falamos, os pressupostos sobre os quais nos apoiamos e perceber a articulação entre os resultados e o ponto de partida. Como esta questão tem uma história, permitimo-nos, tendo em vista sua melhor compreensão, fazer um pequeno desvio.

1.1. Da centralidade da objetividade à centralidade da subjetividade

Vale ressaltar, de início, que na elaboração deste capítulo nos apoiaremos, de modo especial, em textos do prof. José Chasin, especialmente os textos intitulados *Marx – Da Razão do Mundo ao Mundo sem Razão, A Superação do Liberalismo (*mimeo),e *Marx – Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica,* este último um posfácio ao livro de Francisco José Teixeira Soares, chamado *Pensando com Marx* (1995).

[3] Ao final deste capítulo ficará mais clara a distinção entre uma abordagem de cunho gnosiológico e uma outra de cunho ontológico da questão dos fundamentos.

O caminho que se abre, então, vai no sentido da superação tanto da perspectiva da objetividade, vigente desde a Antigüidade até o fim da Idade Média, quanto da perspectiva da subjetividade, que tomou corpo a partir da modernidade, em direção a uma perspectiva da totalidade (que inclui subjetividade e objetividade, sob a regência desta última). Esta perspectiva da totalidade é inaugurada por Marx e, ao nosso ver, supera a unilateralidade tanto da primeira quanto da segunda, mas especialmente desta última. A especial importância da superação da perspectiva da subjetividade está no fato de que esta, além de ser, hoje, o modo de pensar dominante, foi, aos poucos, tomando a forma de algo "natural", uma espécie de "pensamento único", passando a influenciar tanto a elaboração filosófico-científica quanto a ação prática nas mais diversas modalidades. Mais ainda, pelo fato de ela estar hoje superdimensionada, implicando um corte profundo entre consciência e realidade. Voltaremos a estas questões na parte final deste capítulo.

Façamos ainda um importante esclarecimento. Usaremos freqüentemente as palavras objeto e objetividade, sujeito e subjetividade. Seu sentido mais comum remete-as ao contexto da relação de conhecimento entre sujeito e objeto. Gostaríamos de deixar claro que o contexto no qual as utilizaremos é mais amplo do que a simples relação gnosiológica. Todos aqueles conceitos implicam, para nós, o homem como um ser ativo, ou seja, um ser que *conhece e faz*. O que significa que todos eles têm não apenas um estatuto gnosiológico, mas também, e antes de tudo, um estatuto ontológico. Deste modo, objeto e objetividade, sujeito e subjetividade são tomados como o resultado real da atividade humana, que implica conhecimento e ação. Fica claro, assim, que a relação gnosiológica entre sujeito e objeto é apenas um momento de uma relação mais ampla que é a criação da realidade social como totalidade.

Retornando à questão dos fundamentos, podemos dizer, em resumo, que na transição do mundo medieval para o mundo moderno, verifica-se o abandono da centralidade do objeto e a instauração da centralidade do sujeito. Esta mudança de paradigma se prolonga, sob formas diversas, até os nossos dias e teve e continua a ter profundas conseqüências sobre toda atividade teórica e prática. Em que consiste este fenômeno que acabamos de mencionar?

Sabe-se que para os gregos e para os medievais, o mundo era possuidor de uma estrutura e de uma ordem hierárquica definidas e essencialmente imutáveis. Estrutura e ordem no interior das quais também a posição do homem estava claramente definida. O mundo natural, como também o mundo social, não eram vistos como históricos e muito menos como resultado da atividade do homem. Entre mundo e homem se configurava uma relação de exterioridade. Por isso mesmo, ao homem cabia, diante do mundo, muito mais uma atitude de passividade do que de atividade, devendo adaptar-se a uma ordem cósmica cuja natureza não podia alterar. Por seu

lado, o conhecimento verdadeiro tinha um caráter muito mais contemplativo do que ativo, pois ao sujeito não cabia mais do que desvelar a verdade existente no ser. Deste modo, tanto o conhecimento como a ação tinham como pólo regente a objetividade (mundo real), sendo esta marcada por um caráter essencialmente a-histórico. Esta posição face ao mundo e à problemática da ação e do conhecimento não sofrerá alterações essenciais até o final da Idade Média.

A transição do mundo feudal ao mundo capitalista significou uma ruptura decisiva tanto no plano material como no plano espiritual. As enormes modificações econômicas, políticas, sociais e científicas acontecidas neste período evidenciaram um mundo infinito, sem ordem hierárquica e em constante movimento, ao mesmo tempo em que acentuaram a importância da atividade humana tanto no conhecimento como na construção da realidade social. Estas mudanças abalaram os fundamentos em que se assentavam a concepção de mundo greco-medieval, o método para conhecer a realidade e a própria posição do homem dentro dela. Por um lado, a relação do homem com o mundo tornou-se uma relação ativa. Embora o mundo natural continuasse a ser visto como exterior ao homem, a intervenção nele, para transformá-lo, já era vista como algo permitido e positivo. Já quanto ao mundo social, este era visto, pelo menos em grande parte, como resultado da atividade humana. É o momento em que surge a idéia de história e a consciência de que a história dos homens é profundamente diferente da história da natureza. Contudo, é importante acentuar que a historicização do mundo natural e do mundo social sofreu, quanto a este último, uma inflexão particular. Embora profundamente diferente dos seres naturais, o homem não deixava de ser originário da própria natureza, com a qual guardava uma relação íntima. Da natureza recebia determinados dotes que o faziam estar profundamente vinculado a ela. De modo que a idéia da existência de uma natureza humana marcada pelo mesmo estatuto da natureza natural estabeleceu uma barreira intransponível à ação humana. Relativamente ao perímetro posto por esta natureza humana natural, o homem só poderia ter uma atividade acidental, não podendo intervir para modificá-la radicalmente. E, como a economia era a expressão desta natureza (luta de cada um para satisfazer as suas necessidades básicas), suas categorias fundamentais também teriam um caráter de naturalidade natural. O resultado disto era que a ação humana, na medida em que era constituidora da sociedade, teria sua expressão propriamente dita apenas no âmbito da subjetividade, ou seja, no âmbito da política, do direito, da educação, da arte, etc., não no âmbito da estrutura fundamental, vale dizer, da economia.

Ainda mais: considerada a importância decisiva da política e do direito na instauração da sociedade, estas duas atividades passam a constituir cada vez mais o lugar a partir do qual é compreendida toda a realidade social. Em especial, a política passa a ser vista não só

como princípio de inteligibilidade da realidade social, mas ainda como pólo regente de toda a atividade social.

No que se refere ao conhecimento, o desaparecimento de um fundamento objetivo absoluto para a verdade fez com que a busca de novas bases se tornasse a primeira tarefa a ser enfrentada pelos pensadores modernos. E já que este fundamento sólido não poderia ser encontrado no mundo objetivo, restava buscá-lo no mundo subjetivo. Por outro lado, as exigências da produção material mudaram completamente o direcionamento da investigação, orientando-a para o conhecimento da natureza. Este conhecimento, porém, ao contrário do caráter contemplativo do conhecimento greco-medieval tinha, agora, um caráter eminentemente prático. Estava voltado para a transformação da natureza. Por isso mesmo, ele não poderia estar direcionado à busca da essência das coisas, mas à apreensão daquelas qualidades que pudessem ser submetidas à mensuração e à quantificação. Deste modo, o próprio conceito de realidade se modificou, passando a definir-se ao nível da empiricidade. Ainda mais: a própria forma da produção material, da qual uma das marcas mais decisivas é a divisão fragmentada do trabalho, teve repercussões fundamentais na constituição da ciência moderna, levando-a a perder de vista os vínculos que interligariam os territórios investigados. Deste modo, foi abandonada a objetividade (o ser) como eixo do conhecimento, sendo substituída pela subjetividade.[4] Emblemáticos desta mudança são tanto o "cogito" cartesiano, quanto a chamada "revolução copernicana" no conhecimento, realizada por Kant. A primeira e fundamental questão posta por Kant, por exemplo, já não é, como para os gregos, a respeito do ser, mas a respeito do conhecer. Quais as possibilidades e os limites da razão são, para ele, as primeiras questões a serem respondidas, para evitar que a razão se perca em especulações vazias e insolúveis. A resposta kantiana a esta pergunta evidencia fortissimamente a centralidade da subjetividade. Pois, ainda que ele pretenda superar as unilateralidades do empirismo e do racionalismo por meio de uma síntese entre razão e sensibilidade, sua conclusão de que nós não podemos conhecer a essência, mas apenas o fenômeno, deixa claro que a própria objetividade (gnosiológica), ainda que apoiada nos dados empíricos, é uma construção do sujeito. A categoria da essência é, pois, relegada a segundo plano na elaboração kantiana e será definitivamente expulsa da problemática do conhecimento nos desdobramentos subseqüentes desta perspectiva.

---

[4] Quanto ao fato de que a modernidade instaura o ponto de vista da subjetividade não parece haver nenhum dissenso essencial. O dissenso aparece quando, de um lado, este mesmo ponto de vista tem como desdobramento a afirmação de si mesmo como algo inteiramente positivo; como a descoberta do verdadeiro caminho para a fundamentação do conhecimento e da ação; de outro lado, com a instauração de uma nova perspectiva ontológica, que reconhece os aspectos positivos, mas também evidencia os limites essenciais daquele ponto de vista.

Estava, deste modo, constituído, aquilo que chamamos de “ponto de vista da subjetividade”, cuja característica fundamental consistia em atribuir ao sujeito o papel de momento determinante tanto no conhecer quanto no agir.

1.2. A centralidade da subjetividade na atualidade: formas e conseqüências

A centralidade da subjetividade sempre significou, de alguma forma, uma dissociação entre a consciência e a realidade efetiva na sua integralidade. Pois ela é produto de um processo social marcado pela produção de mercadorias, do qual o fetichismo é momento indissociável. Como diz Marx (1975, p.88): “A estrutura do processo vital da sociedade, isto é, do processo da produção material, só pode desprender-se do seu véu nebuloso e místico, no dia em que for obra de homens livremente associados, submetida a seu controle consciente e planejado”.

No entanto, até a realização plena da revolução burguesa este vínculo com a realidade, embora entendida apenas como fenômeno e não como númeno, ainda se mantinha. Era o momento de estruturação positiva da nova ordem social; por isso mesmo interessava à burguesia, seu carro-chefe, a compreensão da realidade, embora esta, por força de pressupostos histórica e socialmente configurados, fosse conceituada de formas unilaterais (idealismo, materialismo). Se ao homem não era dado conhecer a realidade até a sua essência e intervir nela até as suas raízes mais profundas, pelo menos dentro de determinado perímetro seu conhecimento e sua ação se realizavam efetivamente. No âmbito do conhecimento, o fenômeno era considerado como algo real e não ilusório, embora o movimento da razão individual fosse orientado por normas de caráter transcendental. Porém, após a vitória da revolução burguesa, a necessidade de assegurar o caráter “positivo” (conservador) da nova ordem social teve como conseqüência a ampliação cada vez maior deste fosso entre a consciência e a realidade efetiva, conferindo à ação e à razão um caráter cada vez mais manipulatório. No plano do conhecimento, esta passagem da regência da objetividade para a regência da subjetividade, foi considerada não apenas uma conquista fundamental, mas a descoberta do “verdadeiro caminho” para a produção do conhecimento científico. Não por outro motivo, esta realização kantiana é chamada de “revolução copernicana”. Isto porque, em oposição à passividade do sujeito, implicada pela regência do objeto, esta mudança enfatizava a participação ativa dele no processo de conhecimento, ao mesmo tempo em que a destinação prática deste, em inteira oposição à perspectiva greco-medieval. Oliveira resume muito bem este modo de ver. Diz ele:

> A filosofia de Kant tematiza com toda clareza aquilo que era a tendência oculta da filosofia moderna: a função construtiva da subjetividade no conhecimento. E nisto consiste, precisamente, a reviravolta copernicana da filosofia, ou seja, que o mundo só é articulável como mundo, ou seja, que o mundo só chega a si mesmo através da mediação da subjetividade. O *eu penso*, não o eu empírico, mutável, histórico, sujeito ao mundo, mas o eu transcendental, a consciência enquanto tal, se manifesta na filosofia de Kant ... como mediação universal e necessária para o conhecimento. (Oliveira, 1989, p.16-18)

É neste momento – de necessidade de conservação "positiva" da ordem social – que começa a se constituir a tradição positivista (num sentido amplo), cujo esforço vai no sentido de defender a naturalidade dos fundamentos da ordem capitalista e, portanto, de rejeitar qualquer possibilidade de transformação revolucionária e no sentido de construir um método que pudesse compreender o objeto sem nenhum comprometimento valorativo do sujeito.

Ao longo do século XX, e especialmente nestas últimas décadas, assistimos a uma intensificação cada vez maior da fetichização da realidade e da consciência. Como expressa muito bem Chasin:

> Fetichização do mundo pelo capitalismo avançado, na trilha (e não poderia ser outra), que acentua a antiga velatura que vem do mercado e da mercadoria. Agora, no "escape relativo" à lei do valor, põe-se o espessamento do "véu nebuloso" pelo incremento tecnológico. Poderio do mundo que emerge com fisionomia supra-humana, na fragilização do homem, posto como refugo que ameaça abarrotar os quartos de despejo da desocupação. Percepção da energia social e de sua fração individual, cada vez mais acentuadamente, como forças exauridas e sobrepujadas, que parecem nada mais poder, nem determinar. O homem vive e sofre o mundo, cada vez mais como produto de seu produto. ... Converte-se em insignificante, diante da exuberância da mercadoria multiplicada e das forças cada vez mais *misteriosas* que as põem no mundo. Sobre o "véu nebuloso" de um passado recente estende-se uma nova coberta, ainda mais espessa e fantasmagórica. Que intimida e fascina, obnubila e faz prosélitos, reduzindo o homem a subproduto de uma história que anda e desanda à sua revelia. Em suma, ele *desaparece enquanto sujeito*, diante da maravilhosa infinidade da mercadoria partogenética, capaz de se oferecer a uns e de se subtrair a outros, tornando nulo o gesto da mão que avança e da boca que reclama. (Chasin, 1987, p.37-38)

Para concluir: "Mas este incremento da dimensão 'fisicamente metafísica' da mercadoria, determinação do incremento tecnológico, redunda concomitantemente, ao contrário dos tempos do iluminismo, na acentuação também objetiva da fraqueza social do homem" (ibid., p. 38).

Fetichismo também reforçado, e duplamente, pela realidade dos países chamados socialistas, que continuavam sob a regência da mercadoria. Citando ainda Chasin:

> Enquanto território peculiar da mercadoria e de seu fetiche, submerso, portanto, às formas sociais "em que o processo de produção domina o homem" e não o inverso como pretende, a formação do pós-capitalismo diversifica os fatores de estranhamento da consciência: a) tal como em qualquer sistema de produção de mercadorias, estas aparecem 'com vida própria", (des)regulando a vida e a consciência dos homens; b) dada a carência

> fundamental que matriza o quadro, as coisas aparecem reforçadas em seu poder sobre o homem; ... c) mundo do capital básico para além do capitalismo, é suposto como "processo de produção dominado pelo homem", no que deixa de ser metafísica corporificada para se tornar pura e simples configuração metafísica: mística especulativa. (ibid., p.39)

Confirmando, pois, o que diz Marx (*O Capital: fetichismo da mercadoria*): onde há mercadoria há necessariamente estranhamento e o desgoverno na produção da mercadoria (caso do mundo atual) tem sempre como conseqüência a intensificação deste estranhamento. A fragmentação, a diferença, a empiricidade, então, deixam de ser determinações histórico-sociais, para se tornarem características naturais da realidade. Esta, sem essência, sem unidade, sem ordem, sem hierarquia, sem gênese. Aos turbilhões, aos trancos e barrancos. Impenetrável à razão e completamente avessa a qualquer interferência substantiva do sujeito.

Como conseqüência disto, pode-se dizer que hoje vigora não apenas a centralidade, mas a hipercentralidade da subjetividade, que se manifesta sob as mais diversas formas e nas mais variadas áreas. Na esfera do conhecimento, desde a sua forma mais extremada, que é o irracionalismo, tônica das chamadas concepções pós-modernas, até as formas mais moderadas, como o neo-iluminismo, o pragmatismo e outras, todas elas têm em comum a ênfase na subjetividade face a uma objetividade que se recusa – total ou parcialmente – à compreensão[5]. E na ação ela aparece ora como demissão face a uma realidade que parece recusar qualquer possibilidade de transformação radical, ora como voluntarismo, objetivando moldar à força esta mesma realidade renitente, ora como politicismo, atribuindo à esfera da política a capacidade de instauração de uma sociedade livre e igualitária.

O resultado disto é que, hoje, nos encontramos numa situação extremamente difícil. De um lado, produziu-se um "espírito de superficialidade", que se manifesta no elevado consumo de modas teóricas; na ausência de seriedade com que são abordados, citados ou até descartados autores – especialmente certos autores, – na despreocupação com uma fundamentação rigorosa; na utilização de conceitos – como, por exemplo, modernidade, razão, crítica, cidadania, democracia, pluralismo, socialismo e outros – de forma pouco criteriosa, como se fossem dotados de sentido óbvio.

De outro lado, mesmo quando há seriedade e rigor, mesmo quando há empenho na defesa da razão e da atividade humana, a rejeição da perspectiva histórico-ontológica, que compreende tanto a realidade objetiva como o conhecimento como resultados da práxis humana,

---

[5] As coisas foram tão longe que não são poucos, hoje, os autores que rejeitam o que, desde o início da construção da ciência moderna, foi tido como uma das suas características essenciais, ou seja, o caráter universal da ciência. Afirma-se até que não existe uma matemática, uma física, uma biologia, etc. universais, mas uma matemática, uma física, uma biologia hindu, feminina, muçulmana, negra, etc. Estes e outros exemplos são citados no livro organizado por WOOD &. FOSTER, intitulado *Em defesa da História.*

resulta, de um lado, na intensificação do rigor formal e, de outro, no entesamento da vontade, sem abalar, de modo algum, o pressuposto fundamental da centralidade do sujeito. Deste modo, o discurso rigoroso, apoiado apenas em si mesmo, passa a ter a exclusiva responsabilidade de resolver os problemas teóricos e às diversas instâncias da subjetividade, especialmente à política, é atribuída a tarefa de reger a ação prática. Disto resulta, em resumo, uma sempre maior afirmação da incapacidade do homem de compreender a realidade como totalidade e, por conseqüência, de intervir para transformá-la radicalmente.

A esta centralidade e hipercentralidade da subjetividade também não escapou o marxismo. Como resultado da conjugação de diversos fatores objetivos e subjetivos, a que, por brevidade, não podemos nos referir aqui,[6] a elaboração marxiana não foi compreendida como tendo um caráter ontológico. O que predominou como marxismo foi uma versão de caráter positivista, o chamado marxismo do movimento operário, do qual alguns elementos já se encontram em Engels e que foi plenamente desenvolvida por Kautski, Bernstein e inúmeros outros seguidores. Mesmo uma tentativa de resgatar o sentido crítico original da proposta marxiana, como a da Escola de Frankfurt, tem um caráter nitidamente anti-ontológico. Caráter, aliás que, como acertadamente assevera Netto (1996, p.9), também marca todo o chamado "marxismo ocidental". O resultado disto é, ora uma justaposição entre necessidade e liberdade (inevitabilidade do socialismo e apelo à luta revolucionária), ora uma crítica subjetiva (não subjetivista) do capitalismo, que permanece incapaz de vislumbrar a possibilidade da sua superação. Neste passo, o marxismo foi se empobrecendo e perdendo a sua marca distintiva, que era o seu caráter radicalmente crítico. Radical, porque tinha como base a captura do processo real até a sua raiz. Em conseqüência, foi se aproximando cada vez mais da perspectiva da cientificidade burguesa que, como vimos, está marcada pela centralidade da subjetividade. Apenas para exemplificar, a aceitação do pluralismo, tanto metodológico como político, pela ampla maioria dos marxistas, incapazes de encontrar o verdadeiro *tertium datur* entre dogmatismo e pluralismo, é uma clara demonstração do que afirmamos.

Em resumo, tanto a perspectiva greco-medieval quanto a perspectiva moderna enfatizaram um elemento importante da questão: a primeira acentuou o papel da objetividade, mas não pôde superar o seu caráter a-histórico; a segunda enfatizou o caráter ativo do sujeito buscando superar a centralidade de uma objetividade a-histórica (greco-medieval). Contudo, seu próprio ponto de partida – uma determinada compreensão da natureza do ser social – levou-a a

---

[6] Sobre isto, ver o nosso artigo As tarefas dos intelectuais, hoje. *Novos* Rumos. n. 29, 1999, p.28-37.

hiperdimensionar o papel da subjetividade por não compreender a relação íntima e indissolúvel entre ambas.

Se este ponto de vista da subjetividade fosse admitido como *um* ponto de vista e não *o* ponto de vista, isto é, como um caminho, histórica e socialmente estruturado, nada haveria a objetar. É, no entanto, o fato de ser considerado como *o* ponto de vista que o torna problemático. Pois, ao se tornar "natural", ele só admite a possibilidade de divergências no seu interior, mas não de divergências radicais que o coloquem em questão a partir dos seus fundamentos. Compreende-se. Admitir-se como *um* ponto de vista, cuja gênese se encontra vinculada a determinados interesses sociais, implicaria a admissão da possibilidade da sua superação e a da ordem social que lhe deu origem. Esta perspectiva impregna de tal modo o pensamento atual que faz com que a abordagem de qualquer fenômeno social de uma perspectiva radicalmente oposta (histórico-ontológica) seja considerada como uma pretensão totalmente infundada.[7]

As conseqüências deste ponto de vista da subjetividade para a reflexão acerca de qualquer fenômeno social são extremamente danosas. Se a realidade social não é uma totalidade articulada, mas uma coleção de fragmentos; se a fragmentação não é um produto histórico-social, mas uma determinação natural da realidade; se a nenhuma das partes da realidade pertence o caráter de matriz de todas as outras; se inexiste um fio condutor que perpasse e dê unidade ao conjunto da realidade social; se não existe verdade, mas apenas verdades; se não existe história, mas apenas histórias; se não existe gênero humano, mas apenas grupos sociais diferentes e, no limite, indivíduos singulares; se o conceito de realidade nada mais é do que um construto mental; se perdido, rejeitado ou nunca efetivamente compreendido o fio condutor que articula todo o processo social – a autoconstrução do homem pelo homem a partir do trabalho – só resta ao sujeito interpretar e "transformar" o mundo segundo critérios por ele mesmo estabelecidos. Que, embora isto seja ignorado, não são critérios que brotam de uma interioridade pura, mas já são expressões de uma determinada realidade social objetiva.

A título de exemplo dos problemas oriundos deste hiperdimensionamento da subjetividade, veja-se apenas esta questão: a discussão, que perpassa todo o liberalismo e que hoje extravasa para a área do chamado socialismo democrático acerca da relação entre igualdade e liberdade. Apesar das inegáveis diferenças, a conclusão é sempre um impasse insolúvel: Não há possibilidade de harmonização entre estas duas categorias. O privilégio concedido à liberdade implicará necessariamente certas restrições à igualdade e vice-versa. E isto parece estar demonstrado não só teórica como também praticamente. De modo que, diante deste impasse insuperável, toda a discussão passa a centrar-se na busca – pela subjetividade – de formas cada

[7] Quanto a isto, ver o nosso texto Ciência: quando o diálogo se torna impossível. *Democracia ou liberdade*, 1997, p.239-259.

vez mais aperfeiçoadas de amenizar este conflito. Milhares e milhares de páginas foram e ainda serão gastas neste esforço, inteiramente estéril. A solução, como mostraremos mais adiante, está à vista, mas requer um outro ponto de partida que articule de forma inteiramente diferente subjetividade e objetividade.

1.3. Resgate e reformulação da centralidade da objetividade e superação da unilateralidade das perspectivas anteriores

O que dissemos até aqui permitirá compreender melhor a importância de expor detalhadamente a natureza dos fundamentos postos por Marx, nos quais nos basearemos para abordar a problemática da cidadania.

Muitas vezes, quando se pretende conhecer as idéias de Marx a respeito de determinada questão parte-se para a busca dos textos nos quais ele se refere diretamente a ela. Não cremos que este seja o melhor caminho. Por um motivo tão simples quanto ignorado. Para Marx, a compreensão de qualquer momento da realidade social tem como pressuposto a sua articulação com a totalidade, cujo eixo dinâmico é a autoconstrução humana. Como diz Chasin:

> O que fica perdido, quando a obra marxiana é tomada de modo cientificista, seja reduzida a uma disciplina qualquer (economia, história, política), ou à mera reflexão epistemológica (lógica, epistemologia, teoria do conhecimento), ou ainda à simples ideação da prática política, é justamente o centro nervoso e estruturador da reflexão marxiana: o complexo de complexos constituído pela problemática da autoconstrução do homem, ou, sumariamente, o devir homem do homem; a questão ontológico-prática que funda, transpassa e configura o objetivo último e permanente de toda a sua elaboração teórica e de toda a sua preocupação prática, na ampla variedade em que esta se manifesta. (Chasin, 1989, p.30)

Não faria sentido, pois, discutir a economia, a política, a arte, a educação, etc., sem vê-las como momentos do processo – complexo e contraditório, certamente – de tornar-se homem do homem. Fora disto, qualquer parte torna-se um momento fetichizado, abstrato e perde o seu sentido mais profundo. Por isso mesmo, nosso objetivo, nas páginas seguintes, será o de expor os fundamentos elaborados por Marx, procurando deixar claro que a autoconstrução humana é o eixo que perpassa toda a sua construção.

Mas, por que Marx e qual Marx? Por que tomar como base o pensamento de um autor que, para a maioria dos intelectuais, já está superado ou, no máximo, pode ser considerado um entre muitos outros. Além disto, sabe-se que há muitas leituras de Marx; a qual dela nos reportaríamos? Questões extremamente complexas, sobre as quais, obviamente, não podemos deter-nos. Procuraremos, aqui, apenas sinalizar a resposta, esperando que ela se torne mais clara ao longo da exposição.

Temos convicção, já fundamentada em outros textos,[8] de que Marx é, entre outros autores, o responsável maior pela elaboração dos fundamentos de uma concepção radicalmente nova de mundo assim como de ciência e de filosofia. Ora, estes fundamentos implicam o resgate (superador) da centralidade da objetividade.

Já vimos que a centralidade da objetividade era a marca distintiva da perspectiva greco-medieval. Também vimos que a característica maior da perspectiva moderna era a centralidade da subjetividade. Que sentido teria, então, falar em resgate da centralidade da objetividade? Uma volta ao passado, considerando um erro o caminho tomado pela modernidade? Se não é uma simples volta ao passado, seria uma reformulação daquela proposta, sem contudo alterá-la essencialmente? É evidente que se assim fosse Marx não teria a radical originalidade que nos parece ter. Não poderíamos dizer que ele rompeu pela raiz com a tradição ocidental e que instaurou um novo patamar científico-filosófico.

Cabe-nos, então, demonstrar qual a diferença entre a centralidade da objetividade greco-medieval e a de Marx, que permite não só romper com aquela tradição, mas também com a perspectiva da centralidade da subjetividade. É escusado dizer que, para nós, ruptura radical não quer dizer ausência de qualquer continuidade. Trata-se, ao contrário, de uma efetiva "*aufhebung*" no sentido hegeliano. Cremos, pois, que é exatamente isto que acontece. As duas perspectivas – centralidade da objetividade e centralidade da subjetividade – são conservadas/superadas/elevadas a um novo patamar. Mas, então, porque referir-se à proposta marxiana como "resgate da centralidade da objetividade"? A exposição a seguir mostrará o porque da justeza desta denominação ao deixar claro que o resgate da centralidade da objetividade deve ser entendido em articulação com a reformulação da categoria da objetividade.

Se dizemos que a perspectiva marxiana resgata a centralidade da objetividade, mas ao mesmo tempo instaura um patamar qualitativamente diferente, parece razoável admitir que a diferença fundamental deverá ser buscada na categoria da objetividade. Vale lembrar, brevemente, que, para a concepção greco-medieval, o mundo tinha uma natureza e uma ordem anteriores e exteriores ao sujeito. Para a concepção moderna, ao contrário, o mundo era construído pelo próprio sujeito. Já dissemos que Marx rompe com ambas as concepções.

Na I *Tese ad Feuerbach*, Marx afirma:

> O principal defeito de todo materialismo até aqui (incluído o de Feuerbach) consiste em que o objeto, a realidade, a sensibilidade, só é apreendido sob a forma de objeto ou de intuição, mas não como atividade humana sensível, como práxis, não subjetivamente. Eis porque, em oposição ao materialismo, o aspecto ativo foi desenvolvido de maneira abstrata pelo idealismo que, naturalmente, desconhece a atividade real, sensível, como tal.

[8] Pluralismo metodológico: um falso caminho. *Novos Caminhos*, 1997, p.203-237. E As tarefas dos intelectuais, hoje, *Democracia ou Liberdade*, p.28-37.

> Feuerbach quer objetos sensíveis – realmente distintos dos objetos do pensamento: mas não apreende a própria realidade humana como atividade objetiva. (Marx, 1986, p.11)

Marx constata que materialismo e idealismo, as duas grandes concepções acerca da realidade, têm uma lacuna fundamental. Ambas reduzem a realidade a determinados elementos, que certamente a integram, mas que são tomados abstratamente. Para o materialismo, a realidade é vista apenas como algo exterior ao homem, como algo despido de subjetividade. Para o idealismo, ao contrário, a verdadeira realidade é a realidade da idéia, do espírito. Ambos foram incapazes de identificar o princípio que confere unidade a estes dois momentos. Para Marx, este princípio é a práxis, a "atividade humana sensível", a "atividade real, sensível". Espírito e matéria, consciência e realidade, subjetividade e objetividade são dois momentos que constituem uma unidade indissolúvel. E a práxis é esta atividade mediadora que faz com que da determinação recíproca destes dois momentos se origine toda a realidade social. Deste modo, o defeito do materialismo está sanado quando a objetividade é captada como objetividade social (objetivação da subjetividade). Do mesmo modo, o defeito do idealismo está superado quando a realidade é capturada como resultado da "atividade real, sensível". É Marx, e não Kant, quem verdadeiramente supera as unilateralidades do racionalismo e do empirismo, quem realiza a síntese superadora entre razão e dados da sensibilidade. E faz isto porque, como veremos, ao contrário de Kant, vai encontrar no ato que dá origem ao ser social a natureza e a unidade originária entre subjetividade e objetividade.

Contudo, não é apenas nas *Teses ad Feuerbach* que a nova concepção marxiana aparece. Mészáros (1983), em um texto intitulado *Marx filosófico* mostra como a trajetória teórica de Marx é marcada, desde muito cedo, pela vontade de "buscar a idéia nas próprias coisas", como ele diz numa carta a seu pai, datada de 1837. E este primeiro *insight* se faz presente também nas outras obras de juventude (para não falar das obras de maturidade, onde ele está consolidado), como mostra muito bem Frederico (1995), até transformar-se, especialmente com os *Manuscritos econômico-filosóficos*, em um esboço das linhas fundamentais de uma ontologia do ser social. Vale a pena lembrar o resumo – feito pelo próprio Marx em 1857, no Prefácio à *Contribuição para a crítica da economia política* – das aquisições decisivas feitas por ele nos anos cruciais de 1843-1844. Segundo ele, foi precisamente neste período que lhe ficou clara a idéia da estrutura ontológica do ser social, de largas conseqüências metodológicas. Ora, é na medida em que captura a natureza própria deste objeto (o ser social) que Marx pode superar tanto a concepção greco-medieval quanto a concepção moderna.

Também é conhecidíssima aquela passagem de *A ideologia alemã* em que ele afirma:

> Os pressupostos de que partimos não são arbitrários, nem dogmas. São pressupostos reais, de que não se pode fazer abstração a não ser na imaginação. São os indivíduos reais, sua

> ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas, como as produzidas por sua própria ação. Estes pressupostos são, pois, verificáveis por via puramente empírica. (1996, p.26)

E, mais adiante, acentua de novo: "Esta maneira de considerar as coisas não é desprovida de pressupostos. Parte de pressupostos reais e não os abandona um só instante. Estes pressupostos são os homens, não em qualquer fixação ou isolamento fantásticos, mas em seu processo de desenvolvimento real, em condições determinadas, empiricamente visíveis". (ibid., p.38)

Trata-se, pois, para Marx, de partir não de idéias, especulações ou fantasias, mas de fatos reais, "empiricamente verificáveis", no caso os indivíduos concretos, o que eles fazem, as relações que estabelecem entre si e as suas condições reais de existência, para então apreender as determinações essenciais que caracterizam este tipo de ser e o seu processo de reprodução. Vale a pena ressaltar que a palavra empírico tem, aqui, um sentido ontológico e não empiricista. Ou seja, quando Marx diz que estes pressupostos são empiricamente verificáveis, está enfatizando o caráter de realidade deles em contraposição às especulações produzidas apenas pelo automovimento da imaginação ou da razão.

Fiel a este apelo de ater-se à realidade, qual seria o ponto de partida para compreender a realidade social? Para Marx, aquilo que de mais imediato aparece: indivíduos, reais e ativos, que se encontram em determinadas condições materiais de vida, condições estas, por sua vez, que já são o resultado da atividade passada de outros indivíduos e que continuam a ser modificadas pela atividade presente. Indivíduos cujo primeiro ato, imposto pela necessidade de sobrevivência, é a transformação da natureza, ou seja, o trabalho. Deste modo, está identificado o trabalho como o ato humano que por primeiro deve ser examinado.

Este exame leva-o a constatar, em primeiro lugar, que o trabalho é um intercâmbio do homem com a natureza. O que significa dizer que o homem é também um ser natural. Como tal, o intercâmbio com a natureza é algo inseparável da autoconstrução humana. Neste sentido diz Marx:

> O *homem* é diretamente um ser natural. Como ser natural e como ser natural vivo é dotado, por um lado, de forças *naturais*, de forças vivas, é um ser natural ativo; estas forças existem nele como dotes e capacidades, como pulsões; por outro lado, como ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, é um ser que *sofre*, condicionado e limitado, tal como o animal e a planta, quer dizer, os *objetos* das suas pulsões existem fora dele, como *objetos* independentes e, no entanto, tais objetos são *objetos* das suas necessidades, objetos essenciais, indispensáveis ao exercício e à confirmação das forças do seu ser. (1966, p.116)

Poderia parecer óbvio o que Marx está dizendo, ou seja, que sem a natureza o homem não pode sobreviver. No entanto, o que ele está efetivamente querendo dizer é que a relação com a natureza não é, para o homem, um mal necessário, mas um momento constitutivo essencial do seu processo de entificação. Mais precisamente, o elemento natural nem é algo exterior ao homem nem uma parte inferior quando relacionado a uma parte supostamente superior, o espírito. A materialidade natural é um momento que integra a unidade humana ao mesmo título ontológico da sua espiritualidade. Voltaremos, um pouco mais adiante, a esta questão.

Contudo, Marx constata, também, que o homem não é, apenas, um ser natural, mas um ser natural humano.

> Mas o homem – diz ele – não é unicamente um ser natural; é um ser natural *humano*; quer dizer um ser para si mesmo, um *ser genérico* e como tal tem que necessariamente atuar e afirmar-se tanto em seu ser como no seu pensamento. Assim, nem os objetos *humanos* são objetos naturais, nem o sentido *humano*, tal como *é* imediatamente dado, constitui a sensibilidade *humana*, a objetividade humana. (1966, p.117)

Deste modo, continuidade e ruptura com a natureza marcam decisivamente o devir humano. Ora, que haja, no homem, uma continuidade e uma ruptura com a natureza é algo amplamente aceito. Como, porém, articular continuidade e ruptura de modo a evitar uma justaposição entre o natural e o social ou, até, a subsunção do social ao natural? Eis a questão!

Para Marx, o que permite fazer esta articulação é o trabalho. O trabalho é o elemento que torna possível integrar o natural e o social, preservando, ao mesmo tempo, a especificidade de cada um, a sua unidade indissolúvel e a socialidade como momento progressivamente dominante.

Em *A ideologia alemã*, diz ele: “Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou por tudo que se queira. Mas eles próprios começam a se diferenciar dos animais tão logo começam a produzir seus meios de vida...” (1986, p.27)

Contudo, poder-se-ia dizer que também há animais que trabalham, produzindo seus meios de vida. Mas, então, Marx explica em que consiste a diferença entre o trabalho animal e o trabalho humano.

> No tipo de atividade vital – afirma ele - reside todo o caráter de uma espécie, o seu caráter genérico; a atividade livre, consciente, constitui o caráter genérico do homem. ... O animal identifica-se imediatamente com a sua atividade vital. Não se distingue dela. É a sua própria atividade. Mas o homem faz da atividade vital o objeto da vontade e da consciência. Possui uma atividade vital consciente. (ibid., p.164)

A diferença essencial, portanto, está em que a atividade animal tem um limite intransponível: ela jamais atinge aquele patamar em que o animal chega a ser sujeito da sua atividade. O homem, ao contrário, "faz da atividade vital o objeto da vontade e da consciência", quer dizer, tem a possibilidade de se distanciar da sua atividade imediata, de estabelecer seus próprios fins e de orientar a atividade no sentido de alcançá-los.

Lembremos, também, o que Marx diz em *O Capital* a este respeito.

> Pressupomos – afirma ele – o trabalho sob forma exclusivamente humana. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão e a abelha supera mais de um arquiteto ao construir sua colméia. Mas o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele figura na mente sua construção entes de transformá-la em realidade. No fim do processo do trabalho aparece um resultado que já existia antes idealmente na imaginação do trabalhador. (1975, p.202)

E, mais adiante: "No processo de trabalho, a atividade do homem opera uma transformação, subordinada a um determinado fim, no objeto sobre que atua por meio do instrumental de trabalho" (ibid., p.205).

Precisando ainda mais esta questão, Lukács (1981) mostra que o que possibilita, em última análise, o distanciamento do homem da sua atividade imediata é a capacidade de generalização, cuja base se encontra na consciência.[9] É por meio dela que o homem forma conceitos, através dos quais pode tornar a sua atividade cada vez mais ampla, tanto no sentido do indivíduo quanto do gênero. É também a capacidade de generalização que permite que a reprodução do ser social se caracterize como uma produção permanente do novo e não como uma reposição do mesmo, como no caso dos animais.

Desenvolvendo as indicações marxianas acerca do trabalho, Lukács mostra que este é uma síntese entre teleologia e causalidade. Não podemos, obviamente, expor, aqui, toda a análise lukacsiana do trabalho. Enfatizaremos, apenas, alguns aspectos adequados aos nossos propósitos.

A primeira coisa que Lukács enfatiza é que estes dois momentos – teleologia e causalidade – embora sejam entre si heterogêneos, constituem, no processo de trabalho, uma unidade indissolúvel. O que caracteriza a teleologia, como já vimos em Marx, é o estabelecimento consciente de fins a serem atingidos. Fins que não podem ser abstraídos diretamente da realidade objetiva, portanto tem que ser "criados" pelo sujeito. O que evidencia o caráter essencial de liberdade da atividade humana. Contudo, estes fins também não são uma criação inteiramente autônoma da subjetividade. Por um lado, porque a própria subjetividade já é

um produto social, de modo que ela articula em si a individualidade e a generidade. Por outro lado, porque a objetividade se não determina o fim, põe o campo de possibilidades a partir das quais a subjetividade faz as suas escolhas. Deste modo, o ato de por fins, embora seja um ato livre, pois não é uma imposição inevitável, é, também, sempre um ato concretamente delimitado. A unidade indissolúvel entre liberdade e determinação concreta é a forma ontológica originária desta relação e não a relação de oposição ou de justaposição encontrada freqüentemente em muitas posições filosóficas. A importância desta descoberta marxiana, ampliada por Lukács, só poderá ser devidamente avaliada quando abordarmos as questões relativas à emancipação política e à emancipação humana.

Há outra questão enfatizada por Lukács a respeito da teleologia e da causalidade. Trata-se do estatuto ontológico destas duas categorias. Segundo ele, na esteira de Marx, ambas têm o mesmo estatuto ontológico. Opondo-se à interpretação mais comum do pensamento de Marx que, no afã de acentuar o caráter materialista, abriria as portas ao determinismo e ao mecanicismo economicista, ele enfatiza o papel fundamental da consciência na realização do salto ontológico do ser natural para o ser social. Em um texto intitulado *As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem* diz ele, referindo-se ao trabalho como responsável por este salto:

> A essência do trabalho consiste precisamente em ir além dessa fixação dos seres vivos na competição biológica com seu mundo ambiente. O momento essencialmente separatório é constituído não pela fabricação de produtos, mas pelo papel da consciência, a qual, precisamente aqui, deixa de ser mero epifenômeno da reprodução biológica. O produto, diz Marx, é um resultado que no início do processo "já existia na representação do trabalhador", isto é, de modo ideal. (1978, p.4-5)

E, diante do espanto que esta ênfase na consciência poderia causar, acentua:

> Talvez surpreenda o fato de que, exatamente na delimitação materialista entre o ser da natureza orgânica e o ser social, seja atribuído à consciência um papel tão decisivo. Porém, não se deve esquecer que os complexos problemáticos aqui emergentes (cujo tipo mais alto é o da liberdade e da necessidade) só conseguem adquirir um verdadeiro sentido quando se atribui – e precisamente no plano ontológico – um papel ativo à consciência. (ibid., p.5)

Vê-se, pois, que o combate ao idealismo não exige, de modo algum, a diminuição do papel da consciência. O efeito desta diminuição sempre teve como conseqüência transformar o marxismo numa maneira de pensar determinista. Também não se trata de dar ênfase à consciência, como se isto fosse uma decisão subjetiva com o fim de valorizá-la. Para Lukács,

---

[9] LEONTIEV, A. em *O desenvolvimento do psiquismo,* tratando detalhadamente desta passagem da animalidade ao homem, amplia esta problemática mostrando os instrumentos como meios de conservação das objetivações

trata-se simplesmente de apreender o ser como ele é, na sua efetividade, para além de qualquer decisão subjetiva em favor do materialismo ou do idealismo. Parece que muitos marxistas não perceberam que o procedimento de Marx, decidindo-se pelo materialismo – mas histórico-social e não mecanicista – não foi uma decisão apriorística, tomada por motivos éticos ou políticos. Pelo contrário, foi uma conseqüência da decisão de respeitar a integralidade do ser, de submeter a subjetividade à objetividade. Decisão que, como vimos, vinha de longa data. Procedendo, portanto, deste modo, Lukács constata que consciência e realidade objetiva são dois momentos, de igual estatuto ontológico. Vale dizer, a consciência não é mera derivação mecânica da realidade objetiva, também não é um mero efeito secundário desta realidade, como pensaram muitos marxistas, preocupados em se opor ao idealismo. Ela é tão ser como a realidade objetiva.

Como, porém, não cair no idealismo se a consciência recebe uma ênfase tão grande, que parece torná-la autônoma? De novo, o que Lukács preconiza é que nos atenhamos ao exame do processo real. E ele indica – e as pesquisas de Leontiev (1978) reforçam – que a consciência humana não deixa de ter uma base natural, pois ela é o resultado de um processo que tem suas raízes no mundo orgânico. O exame deste processo mostra que a consciência não vem de fora – de algum lugar transcendente – mas se cria, sobre uma base natural, no mesmo momento em que se cria a realidade social objetiva. Subjetividade e objetividade são, pois, dois momentos – em termos ontológicos – de igual estatuto. O que não os coloca em pé de igualdade quando se trata da questão do que é fundado e do que é fundante. Neste momento a consciência encontra o seu campo de escolha delimitado pelas possibilidades postas objetivamente, assumindo, pois, o posto de momento fundado. Do mesmo modo, não os iguala, em termos de importância ao longo do processo de autoconstrução do ser social, pois a decisão, quanto a este aspecto, só pode ser abstraída da análise concreta de cada caso concreto.

O outro momento que compõe o trabalho, como já vimos, é a causalidade. Ora, a causalidade é exatamente o que caracteriza a natureza, pois esta é regida por leis independentes de qualquer consciência. Deste modo, seu desenvolvimento jamais poderia ter como conseqüência um tipo de ser cujo momento predominante não fosse constituído por estas leis. Este fato pode ser constatado mesmo nos animais mais complexos. Apesar de possuírem certas características, tais como “linguagem”, “consciência”, “afetividade”, estas, como já vimos, têm um limite estrutural inultrapassável, de modo que a regência do seu (dos animais) desenvolvimento sempre pertence às determinações estritamente naturais.[10] Por isso mesmo,

---

humanas.

[10] Veja-se, a este respeito, de LEONTIEV, A. *O desenvolvimento do psiquismo*, 1978.

somente a intervenção de um elemento novo poderia originar uma mudança qualitativa no ser natural. Tal elemento é o trabalho. É ele o responsável por este salto que faz com que, por meio da teleologia e do seu desdobramento prático (objetivação), o curso das leis naturais seja alterado, dando origem a um novo tipo de ser.

Contudo, e para retornarmos à questão da articulação entre o natural e o social, tanto Marx como Lukács enfatizam que a ruptura ontológica que o trabalho estabelece entre o ser natural e o ser social não significa, de modo nenhum, um corte absoluto. O intercâmbio com a natureza é, segundo Marx, uma lei eterna do devir humano. O que acontece é que, realizado e consolidado este salto – que obviamente é um processo complexo e de larga duração – o momento predominante do desenvolvimento não mais será constituído por leis de caráter natural, mas, cada vez mais, por leis de caráter social. A evidência disto está até no fato de que a intervenção consciente do homem se torna cada vez mais ampla em relação à sua própria base natural.

Do que vimos até aqui, percebe-se que o trabalho é o elemento de mediação entre o homem e a natureza. Neste sentido, afirma Marx:

> Antes de tudo, o trabalho é um processo de que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano com sua própria ação impulsiona, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza. Defronta-se com a natureza como uma de suas forças. Põe em movimento as forças naturais de seu corpo, braços e pernas, cabeça e mãos, a fim de apropriar-se dos recursos da natureza, imprimindo-lhes forma útil à vida humana. Atuando assim sobre a natureza externa e modificando-a, ao mesmo tempo modifica sua própria natureza. Desenvolve as potencialidades nela adormecidas e submete ao seu domínio o jogo das forças naturais. (1975, p.202)

Como se pode ver nesta citação, a relação do homem com a natureza não é uma relação de mão única. Trata-se de uma determinação recíproca. Subjetivar as forças da natureza e, ao mesmo tempo, objetivar-se como ser humano são dois momentos de um mesmo processo unitário. E vale a pena reforçar: apropriar-se da natureza nada tem a ver – no sentido ontológico – com tomar posse dela sob a forma mercantil. Significa, como o próprio Marx acentua, uma humanização da natureza e uma naturalização do homem, ou seja, um intercâmbio em que a natureza é transformada no “corpo inorgânico do homem”, o que, para que predominem os aspectos positivos, só pode ser feito de maneira que haja uma harmonia entre homem e natureza. Lembremos também outra coisa: que esta relação com a natureza se realize sob a forma mercantil, que a desumaniza e desumaniza o próprio homem, não é da natureza ontológica do processo social, mas é uma forma histórica marcada pela alienação, da qual falaremos mais adiante.

Mas a análise deste ato ontológico-primário, que é o trabalho, revela outros elementos da maior importância para a compreensão da natureza do ser social.

Em primeiro lugar, o caráter essencialmente social do homem. Como vimos, o ato do trabalho tem como núcleo mais íntimo a capacidade de generalização. A generalização, por sua vez, começa pela formação de conceitos abstratos capazes de substituir as coisas em sua realidade imediata. Armazenados na consciência e cristalizados nos instrumentos de trabalho, os conceitos permitem o seu aproveitamento em novas atividades do mesmo indivíduo e a sua transmissão a outros indivíduos. Deste modo, os poderes individuais se tornam poderes sociais num processo de reprodução cada vez mais ampliado e complexo. É neste sentido que Marx afirma que o homem é um ser genérico e universal, pois o devir do indivíduo não se dá apenas, e nem principalmente, como um desdobramento de leis genéticas, mas implica, sobretudo, a apropriação das objetivações que se tornaram patrimônio do gênero humano. É por isto que Marx (1966, p.84) afirma que o indivíduo é social por natureza e não porque viva em sociedade. "A atividade social e o gozo social não existem apenas na forma de uma atividade 'diretamente' comum e de um gozo imediatamente comum'..., diz ele. E, logo em seguida:

> No entanto, mesmo quando eu desenvolvo uma atividade científica, etc., uma atividade que raramente posso levar a cabo em direta associação com outros, ajo socialmente, porque ajo como homem. Não só o material da minha atividade me foi dado como produto social, mas minha própria existência é atividade social já que no pensador atua também a linguagem. (1966, p.84)

Como se pode ver disto, o ser social é uma unidade composta de dois pólos: o pólo individual e o pólo genérico. Nenhum dos dois tem precedência ontológica sobre o outro. Quer dizer, nem o indivíduo nem o gênero têm uma natureza essencial ontologicamente anterior à sua interação social. Indivíduo e gênero se constituem, em sua integralidade, por intermédio de sua determinação recíproca. De modo que não faz sentido estabelecer – em nível ontológico – uma oposição ou uma precedência entre indivíduo e sociedade. De novo, como em outros momentos, a oposição ou a precedência de algum dos elementos desta relação, afirmada por muitas teorias, nada mais é do que a atribuição de um caráter ontológico a uma forma histórico-concreta. Chamamos a atenção para a importância que esta constatação terá para a reflexão sobre a emancipação política e a emancipação humana.

O que pudemos constatar, até agora, no nível da análise em que nos colocamos, é que, no processo de tornar-se homem do homem, vão se constituindo certos traços que se põem como elementos essenciais e ineliminíveis do ser social. E a identificação destes traços é da maior importância porque eles permitirão verificar, em cada momento histórico, quais as

objetivações que são – no todo ou em parte – positivas ou negativas para a autoconstrução humana. Sem a determinação destes traços ficaria impossível fazer esta avaliação, caindo no relativismo ou em construções arbitrárias da subjetividade. A respeito destes traços, vale a pena ressaltar de novo: eles devem ser entendidos em sentido ontológico e não em sentido histórico-concreto. A não distinção clara entre estes dois planos é causa de inumeráveis equívocos, como, por exemplo, a afirmação da natural oposição ou da precedência entre indivíduo e sociedade; a equiparação entre ser consciente e ter consciência; entre trabalho e trabalho abstrato; entre liberdade e liberdade sob a forma de cidadania, etc. Voltaremos a esta questão da essência humana quando tratarmos da historicidade do ser social.

Em segundo lugar, o caráter de totalidade que caracteriza o ser social. Até agora nos referimos apenas ao ato originário do ser social que é o trabalho. Mas, é evidente que o ser social não se reduz a isto. É preciso enfatizar, face às inúmeras deformações, que Marx não reduz o homem ao trabalho, nem afirma que o trabalho é o elemento que determina inteiramente a vida humana. Quem faz estas afirmações incorre no equívoco de que falamos acima, ou seja, o de entender trabalho como trabalho abstrato, cuja base é o valor de troca, ignorando que o fio condutor do pensamento marxiano é o processo de autoconstrução do homem tomado sempre em nível ontológico. Contudo, Marx nem sequer afirma que o trabalho, em sentido ontológico, resume a totalidade das atividades humanas ou permite que dele sejam deduzidas todas elas. Para ele, o trabalho, em sentido ontológico, isto é, como uma atividade produtora de valores-de-uso, é o ato fundante do ser social e neste sentido permanecerá como a "lei eterna do devir humano". Mas, apenas ato fundante e não um ato que esgota o ser social.[11]

Lukács também chama a atenção para este ponto. Após analisar a estrutura essencial do trabalho, diz ele: "Um dos resultados mais importantes a que chegamos é que os atos de trabalho impulsionam sempre e necessariamente para além deles mesmos" (1981, p.135). O que significa dizer que o trabalho tem, desde o início, em sua natureza essencial, a possibilidade de produzir mais do que o necessário para a reprodução daquele que o realizou. Por isto ele é o fundamento de uma complexificação cada vez maior do ser social. Esta complexificação, que tem na divisão do trabalho um dos seus momentos mais importantes, implica que, ao longo do processo, surjam necessidades e problemas, cuja origem última está no trabalho, mas que não poderiam ser atendidas ou resolvidos diretamente na esfera dele. Daí o nascimento de outras esferas de atividade – tais como linguagem, ciência, arte, direito, política, educação, etc. – cujos germes podem, às vezes, se encontrar já no próprio trabalho, para fazer frente a estas necessidades e problemas. Por sua vez, a estrutura fundamental destas atividades é a mesma da

[11] Ver, de LESSA, S. *Trabalho e Ser Social*, 1997 e de NETTO, J. P. Razão, ontologia e práxis, p.26-42.

estrutura do trabalho. No entanto, nem a ele se reduzem nem são dele diretamente dedutíveis. Todas elas têm uma dependência ontológica em relação ao trabalho, mas a função a que são chamadas a exercer exige que elas tenham em relação a ele uma distância – base da autonomia relativa – sem a qual não poderiam cumpri-la. Daí a sua especificidade.

Infelizmente, a ignorância da essencial impostação ontológica do pensamento marxiano levou, de um lado, a interpretá-lo – por determinações histórico-sociais a que não podemos nos referir aqui – em sentido determinista economicista (versão predominante do marxismo), ou, de outro, e a pretexto de combater a versão anterior, a compreendê-lo de forma idealista. Esta oscilação é muito conhecida na área da teoria educativa: ora atribui à educação um caráter meramente reprodutivo, ora a capacidade de liderar a transformação da sociedade. O lamentável é que, em função destas interpretações errôneas, joga-se fora, junto com a água do banho, também a criança.

Retornando à questão da totalidade. Na medida em que, a partir do trabalho, surgem outros momentos específicos da atividade humana e na medida e que há, entre aquele e estes uma dependência ontológica e uma determinação recíproca, determinação que também existe entre aos diversos momentos, então o ser social se põe, na bela expressão de Lukács, como um *complexo de complexos*. Quer dizer, ele tem uma matriz ontológica – o trabalho – cuja natureza não pode, de modo algum, ser negada, substituída por qualquer outro momento ou entendida em outro sentido que não o ontológico e com ela se articulam todas as outras dimensões sociais. O surgimento de outros campos de atividade a partir do trabalho e o relacionamento entre aqueles e este e deles entre si, implica a existência de uma lógica na entificação do ser social. Lógica esta que nada tem de determinista ou de teleológica, uma vez que a base última do ser social é constituída por atos individuais, nem absolutamente pré-determinados, nem absolutamente livres.

Esta lógica própria do ser social permite resolver uma questão que já deu margem a muita controvérsia e que é da máxima importância para o tratamento da nossa problemática. Trata-se da questão da relação entre “infra” e “superestrutura”. Esta, certamente, foi uma das questões que mais expressaram a incompreensão daquilo que de modo mais profundo marcou a instauração marxiana. Como resultado do clima empirista/positivista e do combate ao idealismo, no interior do qual o pensamento de Marx foi recebido, a “infra-estrutura econômica” foi entendida – para garantir o caráter materialista – como uma esfera cujo movimento era regido por leis iguais às leis da natureza. Enquanto a consciência, derivada daquela, se manifestava sob a forma de “superestrutura”. Predomínio da objetividade (objetivistamente entendida) de um lado e da subjetividade (abstratamente concebida) de outro. Porém, o que acontece é que, na

perspectiva marxiana, a economia não pode ser entendida objetivistamente. Pois ela já contém em si, como elemento nuclear, um ato que é, ele mesmo, uma síntese de subjetividade e objetividade. E neste ato já está em germe o fundamento da liberdade humana. Esta liberdade se porá de modos diferentes em diferentes momentos históricos. Poderá ser, até, levada a extremos de refinada anulação, como no caso da sociabilidade capitalista, mas jamais completamente eliminada. Deste modo, nem a economia é o reino da pura objetividade, nem as outras dimensões sociais são o lugar da pura subjetividade. Ambas têm, de modo diferente, como substância a interatividade humana; ambas são produtos da práxis humana, que é sempre uma síntese entre subjetividade e objetividade. A esse respeito, Lukács cita um trecho dos *Grundrisse*, no qual Marx esclarece essa questão. Diz Marx no trecho citado:

> Se consideramos a sociedade burguesa nas suas grandes linhas, comparece sempre, como resultado último do processo de produção, a própria sociedade, ou seja, o próprio homem nas suas relações sociais. Tudo o que tem uma forma definida, como o produto, etc., aparece apenas como um momento, transitório, deste movimento. Até o processo imediato de produção se apresenta, aqui, apenas como um momento. As condições e as objetivações do processo são, elas mesmas, em igual medida, momentos dele, e os seus sujeitos são apenas os indivíduos, porém os indivíduos em relações reciprocas que eles reproduzem e também produzem ex-novo. É o seu peculiar e incessante processo de movimento, no qual eles renovam quer a si mesmos quer o mundo da riqueza que eles criam. (1981, p.88)

E, comentando esta afirmação, Lukács assim se expressa:

> A práxis econômica é obra dos homens, – mediante atos alternativos, – porém sua totalidade forma um complexo dinâmico objetivo, cujas leis, ultrapassando a vontade de cada homem singular, se lhe contrapõem como sua realidade social objetiva com toda a dureza característica de qualquer realidade, e, no entanto, na sua objetiva dialética processual produzem e reproduzem em níveis sempre mais elevados o homem social. (Lukács, 1981, p.88)

Deste modo, a relação que se estabelece entre elas não é nem de dependência mecânica, nem de autonomia absoluta e muito menos de permutabilidade de funções, como se o caráter de dimensão fundante pudesse ser exercido por qualquer uma, dependendo de uma preferência subjetiva. Como diz Lukács, de novo:

> À economia ... cabe a função ontológica primária, fundante. ... tal prioridade ontológica não implica em nenhuma hierarquia de valor. Através dela, enfatizamos apenas um estado de coisas ontológico: uma determinada forma do ser é a insuprimível base ontológica de outra, e a relação não pode nem ser inversa nem recíproca. (ibid., p.90)

Assim, o trabalho (a economia entendida como resultado de atos teleológicos singulares, mas sociais, que se objetivam em relações e instituições, atos que só idealmente

podem ser separados das outras dimensões) sempre permanecerá como única dimensão fundante. Nos atos teleológicos singulares do trabalho – exatamente por serem atos teleológicos e singulares – não há nenhuma essência necessária que se desdobrasse, inevitavelmente, nas outras dimensões. No entanto, como o trabalho contém em si a possibilidade de ir para além de si mesmo, por intermédio da generalização, o ser social se complexifica, dando origem a novos problemas, novas necessidades, cuja resolução e cujo atendimento são indispensáveis para a reprodução do ser social. O modo como estes problemas e estas necessidades são enfrentados, não está pré-determinado. Vai ser, de novo, uma conseqüência de atos teleológicos individuais, que se objetivarão em relações e instituições adequados à resolução daquelas questões. Por isso mesmo, pode-se dizer que política, direito, arte, ciência, educação, etc., nem têm como derivar diretamente da economia, nem têm como ser essencialmente autônomos em relação a ela. Ao responder a determinados problemas e necessidades, surgidos num determinado momento histórico, constituem-se em sua especificidade, adquirindo uma complexidade e uma legalidade própria. Mas, o próprio processo de sua entificação denuncia sua dependência ontológica da economia, ao mesmo tempo em que expõe a sua necessária autonomia, que só pode ser relativa.

Em último lugar, mas não o menos importante, de tudo que dissemos até agora resulta claro que o ser social é, na perspectiva marxiana, radicalmente histórico. Por ser esta uma questão da mais alta importância, demorar-nos-emos um pouco mais na sua exposição. Com efeito, desta categoria depende que a superação da emancipação política – da qual faz parte a cidadania – seja uma possibilidade real e não um mero desejo ou fantasia imaginária.

Contudo, a radical historicidade do ser social, como concebida por Marx, tem que ser bem precisada para evitar quaisquer mal-entendidos. Com efeito, se o homem é integralmente histórico e se integralmente histórico significar inteiramente mutável, heterogêneo, diverso, como poderemos falar ainda em humanidade, em gênero humano? Estas categorias teriam validade para a concepção greco-medieval e moderna, uma vez que para ambas o homem possuía uma essência – embora diversamente entendida – que dava unidade a toda a sua diversidade. Mas, se o homem não tem essência, negada porque implicaria, necessariamente, um caráter de imutabilidade; se o processo social é apenas um suceder-se de fatos, momentos e aspectos aleatórios, sem conexão necessária, como seria possível sustentar a existência de uma identidade essencial do gênero humano, de uma história humana que fosse mais do que a simples soma de histórias particulares e, no limite, de histórias singulares? A radical historicidade implicaria que somente o singular teria existência efetiva, não passando o universal de um mero *flatus vocis*. Ora, isto faria da humanidade uma totalidade apenas nominal, mas não real. O que teria graves conseqüências práticas.

O pensamento greco-medieval tinha procurado responder a este problema afirmando a existência, ao lado das aparências mutáveis, de uma essência una e imutável. Com isto estaria resolvido o primeiro e fundamental problema com que se defrontou a reflexão filosófica: o problema do uno e do múltiplo, da permanência e da mudança.

A este modo de pensar, o pensamento burguês moderno, fundado numa determinada apreensão do mundo real, que evidenciava a sua mutabilidade, opôs a idéia da historicidade do mundo em sua totalidade. Contudo, quando se referia à história humana, afirmava que o homem tinha um núcleo essencial, comum a todos os homens que, por ser originário da natureza, não poderia ser alterado pela ação humana. Ressalvada, porém, a intocabilidade deste núcleo original, todo o restante da história humana seria obra dos próprios homens. Com isto, estaria fundamentadas, ao mesmo tempo, a unidade do gênero humano e a sua historicidade. Apesar disto, contudo, continuava a existir uma dualidade no interior do ser social: uma esfera da essência não modificável pelo homem versus uma esfera do fenômeno sujeita à mudança.

Mais recentemente, e sob a influência do neo-positivismo, a noção de essência foi inteiramente dissolvida, resultando disto a afirmação de uma radical historicidade do processo social, mas, ao mesmo tempo, a dissolução da própria noção de história como um processo unitário.

Como resultado de determinações históricas a que não podemos nos referir aqui, a solução efetiva para esta aparente contradição decorrente da afirmação da radical historicidade do ser social, que opunha a heterogeneidade e o movimento à unidade e à permanência, foi, ao nosso ver, descoberta por Marx, numa manifestação de sua grande genialidade e originalidade. O que ele fez foi, ao capturar a natureza essencial do processo social, constatar que este é, ao mesmo tempo, uno e múltiplo, permanente e mutável, embora radicalmente histórico. E que estes aspectos não só não são conflitantes entre si, senão que se exigem mutuamente, compondo uma unidade indissolúvel. O fundamento desta grande descoberta marxiana está na sua constatação – a partir da análise do ato do trabalho – de que o homem tem uma essência, que também se constitui historicamente – portanto não é imutável – que se articula com formas diversas de manifestação imediata, também evidentemente históricas. Já nos referimos anteriormente a estes traços históricos que compõem a essência humana.

Deste modo, para Marx, o ser social seria um complexo indissolúvel de essência e fenômeno, ambos resultantes do processo histórico. Contudo, restaria a pergunta: se ambos são mutáveis, o que, então, os distinguiria? Como se sabe, nas ontologias tradicionais, esta distinção se dava por intermédio da relação destas categorias ao ser. A essência teria um grau de ser maior do que o fenômeno. Deste modo, pelo fato de conter o ser em sua plenitude, a essência seria una

e imutável, ao passo que o fenômeno, por estar longe desta plenitude, seria heterogêneo e sujeito a mudanças.

Marx nunca escreveu nenhum texto que tratasse explicitamente destas questões ontológicas. Contudo, elas perpassam o conjunto da sua obra e nela podem ser encontrados os elementos que permitem diferenciar de outro modo estas duas categorias. Este trabalho foi realizado por Lukács (1976-1981).[12] Retomando esta questão de modo explícito, Lukács mostra como, ao contrário das ontologias anteriores, a distinção entre essência e fenômeno não reside no seu grau de ser, mas na sua maior ou menor continuidade. Segundo ele, no plano do ser, essência e fenômeno não apresentam nenhuma distinção. Ambos são o resultado de atos humanos singulares e ambos comungam da mesma natureza do ser. Quando, porém, se examina o processo na sua complexidade, vê-se que estes atos singulares dão origem a certos elementos que têm uma unidade e uma continuidade maiores e a outros elementos que se caracterizam por serem mais heterogêneos e mais intensamente mutáveis. É por isso que a essência é o elemento que expressa, em última análise, a unidade e a identidade do ser social e que, portanto, nos permite falar em gênero humano, em história humana como algo de efetivamente existente e não como uma simples denominação formal. Por sua vez, o fenômeno é o elemento que expressa, de modo mais incisivo, a diversidade e a mutabilidade do mesmo ser. Já vimos, referindo-nos ao ser social que, ao longo da sua história, vão se constituindo determinados traços que o marcarão definitivamente. Estes traços, resultado concreto de atos históricos humanos, objetivam-se e conferem ao ser social uma identidade que se conserva ao longo de toda a sua história. Contudo, exatamente por serem produtos de atos históricos sempre diferentes, eles mesmos trazem em si este caráter de identidade e de não-identidade, próprio do movimento dialético. De modo que podemos dizer que a essência é aquilo que, embora mudando, guarda sempre a sua identidade.

Além disto, Lukács também mostra que a relação entre essência e fenômeno não é uma via de mão única. O fenômeno não é uma simples e direta derivação da essência. Entre eles há uma determinação reflexiva e isto é possível porque a essência põe apenas o campo de possibilidades no interior do qual se darão os atos humanos singulares. Estes atos, tanto poderão reforçar como alterar os traços que compõem a essência, assim como poderão alterar ou reforçar os que compõem o fenômeno.

Resumindo o que ficou estabelecido até agora, podemos dizer que, na perspectiva marxiana, a autoconstrução humana é um processo que tem como ponto de partida o trabalho, síntese de teleologia e causalidade e, como tal, ato ontologicamente fundante do ser social. O trabalho, por sua vez, é a mediação através da qual o homem transforma a natureza, adequando-a

---

[12] Para uma exposição mais detalhada desta questão, ver o texto de LESSA, S. *Historicidade e revolução*, 1998.

aos seus fins e, ao mesmo tempo constrói a si mesmo. Da natureza do trabalho também decorre o fato de que o homem é um ir-sendo essencialmente ativo, social, universal, consciente e livre. A partir do trabalho, e como exigência da complexificação do ser social, surgem inúmeras outras dimensões da atividade humana, cada qual com uma função própria na reprodução do ser social. E, enfim, da análise do trabalho decorre, naturalmente, a constatação de que o homem é um ser radicalmente histórico.

Deste modo, fica claro que o processo de tornar-se homem do homem não é um acontecer aleatório. O que não significa dizer que seja determinado aprioristicamente. É uma processualidade que, tendo como fundamento o trabalho, vai se pondo sob a forma de um complexo de complexos, ou seja, de um conjunto de dimensões que interagem entre si e com a dimensão fundante. Ao longo deste processo, o ser social se torna cada vez mais heterogêneo, diversificado, multifacetado mas, ao mesmo tempo, cada vez mais unitário. Entre todos estes momentos heterogêneos, dois assumem um papel especialmente relevante: o momento da singularidade (indivíduo) e o momento da universalidade (sociedade); unidade indissolúvel, cujas relações e cuja contraposição só podem ser compreendidas a partir da própria lógica do processo real e jamais tomadas como um dado ontológico constitutivo do ser social.

Como se pode ver, o resgate marxiano da centralidade da objetividade implica uma reformulação desta categoria, conferindo-lhe um sentido histórico-social. Deste modo, a centralidade dela pode ser mantida, sem cair na unilateralidade anterior, possibilitando, ao invés, a superação tanto da centralidade da objetividade greco-medieval, como da centralidade da subjetividade moderna. Como tivemos ocasião de ver, Marx não descarta nem a objetividade nem a subjetividade. Apenas constata que a ênfase em uma ou em outra tem um caráter redutor porque leva a apreender o ser social de modo parcial e não na sua integralidade. Contudo, a importância da sua síntese superadora revela-se mais decisiva em relação à perspectiva da subjetividade, porque esta é a que predomina da modernidade aos nossos dias. E por uma determinação social, cuja raiz se encontra, como mostra muito bem Chasin (1983), na intensificação cada vez maior do fetichismo da mercadoria, esta perspectiva é marcada, hoje, por uma dissociação sempre mais intensa entre a consciência e a realidade efetiva. Perdido o fio condutor que confere unidade e sentido – mesmo no meio da fragmentação e da aparente falta de sentido – à realidade objetiva e perdida a sua (da subjetividade) articulação essencial com aquela realidade, a razão, quando não cai no extremado irracionalismo pós-moderno, não encontra mais do que em si mesma o fundamento para interpretar e “transformar” o mundo.

Ora, é exatamente este hiperdimensionamento da subjetividade e sua perda de articulação com a objetividade que o resgate marxiano da centralidade da objetividade permite

superar. Pois, para Marx, é no processo real objetivo que o sujeito deve buscar, de modo ativo, tanto o conhecimento como a orientação para a ação. Como afirma Chasin, referindo-se ao que caracteriza a ruptura marxiana com relação à tradição:

> Dar as costas aos ‘automovimentos da razão’ e voltar-se para os ‘automovimentos do mundo real’, eis o giro marxiano. Calar o pensamento que só fala por si, mesmo quando deseja ardentemente falar das ‘pedras’, para deixar que as ‘pedras’ falem pela cabeça da filosofia. ... Descentrado de si mesmo e recentrado sobre o mundo, o pensamento, rompido o hermafroditismo da especulação, pode abraçar a substância que o forma e o fortalece. Procedente do mundo, ao mundo retorna não para uma tarefa tópica, ou para alguma assepsia formal. Volta ao mundo para tomá-lo na significação de sua totalidade. Debruça-se sobre ele para capturá-lo pela raiz, colhê-lo pela ‘anatomia da sociedade civil’, pela matriz da sociabilidade (pela dimensão social fundante, não por uma dimensão social qualquer, escolhida a talante e conveniência do intérprete). Ou seja, operação ontológica que rastreia e determina o processo de entificação do mundo e da lógica da sua transformação. Donde nasce a implicação para a prática transformadora. (Chasin, 1983, p.37)

Apreendido nesta perspectiva, o processo social deixa claro que a autoconstrução humana é o seu eixo estruturador. E somente na medida em que forem apreendidas as suas determinações essenciais será possível compreender a lógica da entificação do mundo e avaliar os avanços e recuos, os aspectos positivos e negativos, os obstáculos e os elementos favorecedores da autoconstrução humana. Além disto, também somente nesta medida será possível superar interpretações deterministas ou voluntaristas, bem como teleológicas ou economicistas do processo histórico. E também será possível equacionar e apontar soluções mais adequadas para inúmeros problemas considerados insolúveis ou resolvidos de forma problemática, tais como a oposição entre liberdade e igualdade, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e sociedade, entre subjetividade e objetividade, entre unidade e diferença e outros.

Nosso objetivo, como afirmamos no início deste capítulo, era expor os pressupostos que nortearão o nosso trabalho. Pretendíamos, também, deixar claro que, na ótica marxiana, a questão dos pressupostos não é um problema meramente metodológico/epistemológico, mas uma problemática que articula questões relativas ao ser (natureza do ser social; categorias nodais do processo social) com outras relativas ao conhecer (possibilidade, natureza e alcance do conhecimento). Nosso empenho será, então, na seqüência do trabalho, abordar a cidadania, a emancipação humana e a educação como categorias do processo de autoconstrução humana. Certamente, muitíssima coisa já foi dita a respeito destas questões. De modo que o que emergirá de novo nesta abordagem, não serão tanto elementos tópicos, mas um sentido diferente que eles (juntamente com os novos) adquirirão quando vistos nesta perspectiva.

Também era nossa intenção deixar clara a distinção entre uma abordagem gnosiológica e uma abordagem ontológica (histórico-social) da questão dos fundamentos. Como conseqüência, também deixar claro que os resultados obtidos a partir de qualquer uma das duas são profundamente diferentes. E mais: que somente uma abordagem de caráter ontológico permite obter uma compreensão da natureza mais profunda da cidadania – suas possibilidades e seus limites – bem assim como de uma forma de sociabilidade que a ultrapasse e da articulação da educação com estas duas perspectivas sociais.

CAPÍTULO II – A CRÍTICA DA CIDADANIA

2.1. A cidadania na ótica liberal

A teoria liberal da cidadania, (Kant, Hobbes, Locke, Rousseau e outros) tem como ponto de partida o pressuposto de que todos os homens são iguais e livres por natureza. As desigualdades sociais que hoje presenciamos teriam sido o resultado do próprio desdobramento da igualdade e da liberdade naturais. A busca da realização pessoal, conseqüência da própria liberdade de todos, faria com que os indivíduos se chocassem, inevitavelmente, entre si, dando origem a toda sorte de conflitos. Na ausência de qualquer elemento inibidor, estes conflitos tenderiam a se agudizar, pondo em perigo a própria sobrevivência não apenas de alguns, mas de todos os homens. Daí porque os homens ter-se-iam visto obrigados a se organizar em sociedade e a instituir uma autoridade capaz de garantir que determinados limites não seriam ultrapassados. Deste modo, a desigualdade social era considerada legítima e constitutiva do mundo humano porque fruto do exercício da própria liberdade natural. Pretender suprimi-la equivaleria a pretender suprimir o próprio homem. De modo que o que deveria ser coibido seriam apenas os seus excessos.

Embora não se falasse ainda em cidadania, a igualdade e a liberdade naturais eram a base para o seu desenvolvimento futuro. E ainda que não o fossem de fato, todos os homens já eram, potencialmente, cidadãos, ou seja, sujeitos de direitos e deveres. O que assistimos, daí para diante, será o processo concreto, histórico, extremamente complexo, de entificação da cidadania, sempre vista como um instrumento não para erradicar, mas para equilibrar as desigualdades sociais.

Em seu clássico *Cidadania, classe social e status* (1967), Marshall parte expressamente do pressuposto de que existem classes sociais antagônicas e de que a luta pela conquista de direitos democráticos se dá no quadro desta situação considerada natural. Ao Estado cabe o papel de mediador para que as desigualdades sociais não se ampliem de tal modo a ferir o direito de todos ao acesso a um mínimo razoável de riqueza social.

O que se pode ver, deste modo, é que, pelo menos na ótica liberal clássica, a vinculação da democracia e da cidadania com a existência das classes sociais jamais é escamoteada. Do mesmo modo, jamais se afirma que elas sejam um instrumento para a supressão total das desigualdades sociais, justamente porque estas são consideradas insuprimíveis.

Contudo, a fundamentação dos direitos em uma pretensa natureza humana primária não é um consenso entre os pensadores liberais. Autores mais recentes, como Arendt (1979) e Bobbio (1992), rejeitam explicitamente a idéia de uma igualdade natural. Segundo Arendt, os homens não nascem iguais, mas diferentes. A igualdade é, então, o resultado da ação dos próprios homens através de sua organização em comunidade política. É, pois, a comunidade política que atribui direitos aos indivíduos. E o primeiro desses direitos é exatamente o direito de ter direitos. De acordo com Lafer, "Isto significa pertencer, pelo vínculo da cidadania, a algum tipo de comunidade juridicamente organizada e viver numa estrutura onde se é julgado por ações e opiniões, por obra do princípio da legalidade" (1988, p.153-154).

Bobbio (1992), por sua vez, diz que a busca de um fundamento absoluto para os direitos humanos, derivando-os diretamente da natureza humana, foi uma ilusão dos jusnaturalistas. "Mas, – diz ele – a natureza do homem revelou-se muito frágil como fundamento absoluto de direitos irresistíveis" (1988, p.16), o que é demonstrado pelo fato de existirem direitos – chamados de naturais – que são incompatíveis entre si e, portanto, não podem ser, uns e outros, absolutamente fundados. Sua conclusão é de que "O problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de justificá-los, mas o de protegê-los" (ibid., p.24). E, diante da impossibilidade de encontrar este fundamento absoluto, ele diz que o fundamento mais razoável – e de modo nenhum absoluto – é o consenso intersubjetivo, ou seja, a sua aceitação geral, num determinado período histórico. Neste sentido, assim se expressa ele: "A Declaração Universal dos Direitos do Homem representa a manifestação da única prova através da qual um sistema de valores pode ser considerado humanamente fundado e, portanto, reconhecido: e essa prova é o consenso geral acerca da sua validade" (ibid., p.26).

É interessante observar como um outro autor, muito atual e muito expressivo, também se insere plenamente nesta tradição liberal, no que é chamado de um novo contratualismo. Trata-se de Rawls. No prefácio à edição brasileira, de 1990, do seu livro *Uma Teoria da Justiça*, referindo-se à distinção entre *democracia da propriedade privada* e *estado de bem-estar social* e advogando a superioridade da primeira sobre o segundo, diz ele:

> Em contraste, em uma democracia da propriedade particular o objetivo é levar a cabo a idéia de sociedade como um sistema eqüitativo de cooperação ao longo do tempo, entre os cidadãos como pessoas livres e iguais. Dessa forma, as instituições básicas devem desde o princípio conceder aos cidadãos em geral, e não apenas a uns poucos, os meios produtivos que lhes permitam ser membros totalmente cooperativos de uma sociedade. (Rawls, 1990, p.18-19)

Por outro lado, ele mesmo afirma sua dependência de Kant e que a sua elaboração se situa no campo das teorias contratualistas. "Meu objetivo – diz ele – é apresentar uma concepção

de justiça que generaliza e leva a um plano superior de abstração a conhecida teoria do contrato social como se lê, digamos, em Locke, Rousseau e Kant" (ibid., p.12).

Como se pode ver, o fundamento para clássicos e contemporâneos é, em essência, o mesmo. Não importa muito se os homens nascem iguais ou diferentes; também não importam muito os diferentes argumentos para fundamentar a vida em sociedade. O que importa é que em todos eles encontramos como pressuposto o indivíduo autocentrado (egoísta) como unidade social última e irredutível. O ponto de partida é uma concepção de indivíduo como um ente ontologicamente anterior e fundante da sociedade, com todas as conseqüências que daí derivam. Uma das principais conseqüências é exatamente o fato de que a *socialidade* (estado de sociedade) passa a ser instaurada pelo momento jurídico-político, quer dizer, os homens só passam a existir como sociedade, (antes disto viviam no "estado de natureza"), no momento em que entra em cena – através do contrato social – a dimensão jurídico-política. Tudo isto não é nenhuma novidade. O que é novidade é o caráter de naturalidade, de verdade absoluta, de inquestionabilidade de que esta idéia é revestida. É considerada uma verdade tão evidente como o fato de que dois mais dois são quatro, de modo que não faria nenhum sentido questioná-la. O direito e a política são, portanto, uma conquista insuprimível e positiva da humanidade e seria impensável uma sociedade sem estas duas dimensões. É também esta idéia que confere à dimensão jurídico-política o caráter de princípio decisivo de inteligibilidade da totalidade social e da atividade humana. Ser cidadão é, pois, ser membro de uma comunidade jurídica e politicamente organizada, que tem como fiador o Estado, no interior da qual o indivíduo passa a ter determinados direitos e deveres. Do mesmo modo, e explicitamente para os clássicos e implicitamente para os contemporâneos, os indivíduos são essencialmente regidos pelo interesse pessoal, o que faz com que as desigualdades sociais sejam uma conseqüência inevitável do processo social.

2.2. A cidadania e a esquerda democrática

Não é nada fácil expor em termos resumidos – dadas as diferenças entre os autores – as idéias deste conjunto que chamamos de esquerda democrática a respeito da cidadania. Como, porém, o nosso objetivo não é o de fazer uma crítica detalhada destas posições, limitar-nos-emos a referir aquelas que nos parecem ser as idéias-mestras e que, de algum modo, são comuns aos autores que se situam neste campo.

Em primeiro lugar, a idéia de que não há uma vinculação essencial entre cidadania e capitalismo[13]. O argumento é de que a cidadania já existia em sociedades muito anteriores ao capitalismo, como na Grécia antiga e em cidades européias do final da Idade Média. Por isso mesmo, assim como houve uma cidadania ateniense, uma florentina, uma burguesa moderna, também poderia haver uma cidadania socialista.

Em segundo lugar, a idéia de que embora a cidadania moderna tenha suas origens no interior da sociedade capitalista, ela não é uma categoria que se esgote nesta forma de sociabilidade. Com efeito, a própria história dos direitos, que se apresentam sob formas diversas – civis, políticos e sociais – revela, quando vista corretamente, que, muito mais do que uma concessão da burguesia, eles são o resultado de um duro processo de lutas da classe trabalhadora *contra* a burguesia. De modo que, como acentuam muitos autores, entre eles Lefort (1983) e Coutinho (1980 e 2000), não faz sentido chamar a democracia e a cidadania de burguesas, ou seja, de particulares. Frisam eles que é contra o capital e não como um benefício outorgado por ele aos trabalhadores que se instaura uma sociedade democrático-cidadã. E, mais ainda, que não se trata de um processo linear, mas de avanços e recuos, de ganhos e perdas, no qual o capital sempre procura ceder o mínimo necessário, estando pronto a eliminar os ganhos dos trabalhadores quando estiverem em jogo os seus interesses vitais.

Coutinho insiste especialmente na idéia de que cidadania e democracia não são valores meramente burgueses, quer dizer particulares, mas valores de caráter universal. A respeito da democracia, após desenvolver uma argumentação acerca do seu valor universal e de que, portanto, não basta afirmar a importância da democracia na sociedade capitalista, conclui ele: "É preciso ir além desta constatação e afirmar claramente que, tanto na fase de transição quanto no socialismo plenamente realizado, continuarão a ocorrer situações que só a democracia política será capaz de resolver no sentido mais favorável à explicitação do gênero humano" (Coutinho, 1980, p.24).

Chauí, por sua vez, acentua que, ao se instaurar a sociedade democrático-cidadã, estão lançados os fundamentos de uma forma de sociabilidade indefinidamente aperfeiçoável, ainda que sejam necessárias profundas mudanças no seu interior. Ora, estas mudanças são possíveis exatamente porque esta é uma forma de sociabilidade essencialmente histórica, essencialmente aberta. Inspirando-se em Lefort, diz ela:

---

[13] Ainda que não haja uma identidade total entre cidadania e democracia, utilizaremos estes conceitos como sinônimos, pois, embora em níveis e graus diversos, dependendo dos momentos e lugares históricos, eles fazem parte de uma mesma unidade. Por isso, também usaremos o termo sociedade democrático-cidadã.

> Dizemos que uma sociedade ... é democrática quando, além de eleições, partidos políticos, divisão dos três poderes da república, respeito à vontade da maioria e das minorias, institui algo *mais* profundo, que é a condição do próprio regime político, ou seja, quando institui direitos ... A sociedade democrática institui direitos pela abertura do campo social à criação de direitos reais, à ampliação de direitos existentes e à criação de novos direitos. (Chauí, 1997, p.431 e 433)

Por isso ela pode concluir:

> A democracia é a sociedade verdadeiramente histórica, isto é, aberta ao tempo, ao possível, às transformações, e ao novo. Com efeito, pela criação de novos direitos e pela existência de contra-poderes sociais, a sociedade democrática não está fixada numa forma para sempre determinada, ou seja, não cessa de trabalhar suas divisões e diferenças internas, de orientar-se pela possibilidade objetiva (a liberdade) e de alterar-se pela própria práxis. (ibid., p.433)

E é exatamente por permitir este aperfeiçoamento constante que a construção de uma sociedade democrático-cidadã não significa a superação das dimensões da política e do direito, mas a elevação delas à sua plenitude. Diferentemente do liberalismo, para o qual o aperfeiçoamento da cidadania e da democracia jamais pode ultrapassar a ordem do capital, a esquerda democrática entende que, por haver uma contradição entre o capital e a cidadania e a democracia, estas só podem realizar-se em sua plenitude com a erradicação do capital. Discordando de Lefort, para quem Marx estaria errado ao afirmar que os direitos civis são direitos burgueses, Coutinho afirma: “O sentido da crítica de Marx é outro: os direitos civis – os direitos do indivíduo privado - não são ‘suficientes’ para realizar a cidadania plena, que ele chamava de ‘emancipação humana’, mas são certamente’necessários’” (Coutinho, 2000, p.57-58). E, mais adiante: “Portanto, a cidadania plena (...) certamente incorpora os direitos civis (e não só os afirmados por Locke, mas também os gerados mais recentemente), mas não se limita a eles” (ibid., p.58).

Como se vê, para o autor, cidadania plena é exatamente sinônimo de emancipação humana, idéia que seria esposada pelo próprio Marx.

O mesmo autor, após referir-se às lutas que foram necessárias para conquistar os direitos de cidadania, diz: “Por tudo isto, não hesitaria em dizer que a ampliação da cidadania – este processo progressivo e permanente de construção dos direitos democráticos que atravessa a modernidade – termina por se chocar com a lógica do capital” (Coutinho, 2000, p.66). E, ainda, após afirmar a existência de uma contradição entre a cidadania plena e as classes sociais, conclui: “Ora, se há alguma conclusão a tirar disso, ela me parece óbvia (...) só uma sociedade sem classes – uma sociedade socialista – pode realizar o ideal da plena cidadania ou, o que é o mesmo, o ideal da soberania popular e, como tal, da democracia” (ibid., p.67-68).

Também Miliband, depois de perguntar pelo sentido da democracia socialista, diz: “A democracia socialista incorporaria muitas características da democracia liberal, incluindo o domínio da lei, a separação de poderes, liberdades civis, e uma sociedade civil vibrante (sic), mas lhes daria um significado muito mais eficaz. Buscaria a democratização do Estado e da sociedade” (Miliband, 1995, p.268).

Depois de tudo isto, é possível dizer com Santos que “O socialismo é a democracia (e a cidadania, I.T.) sem fim” (1999, p.277). O mesmo autor conclui que a emancipação (o socialismo) “não é mais do que um conjunto de lutas processuais, sem fim definido. O que a distingue de outros conjuntos de lutas é o sentido político da processualidade das lutas. Esse sentido é, para o campo social da emancipação, a ampliação e o aprofundamento das lutas democráticas em todos os espaços estruturais da prática social ...” (Santos, 1999, p.277).

Deste modo, a construção da cidadania – um processo infinito – seria o processo de realização da autêntica liberdade humana.

2.3. A crítica marxiana da cidadania

Antes de entrar *in medias res*, faz-se necessária uma observação sobre a idéia marxiana de crítica. Isto porque, quando se fala em fazer uma crítica da cidadania, pensa-se logo – sob influência da postura que predominou na tradição marxista – em um processo de desqualificação, de denúncia da cidadania como sendo algo direta e imediatamente subordinado aos interesses da burguesia e, portanto, nocivo para a classe trabalhadora. Criticar seria, portanto, expor o caráter interesseiro, perverso e anti-popular do conjunto de objetivações que constituem a cidadania. Contudo, para Marx, o conceito de crítica não tinha, de modo algum, este sentido. E nem seria preciso fazer alusão a isto se não fossem as deformações a que foi submetido seu pensamento e, além disto, a predominância da perspectiva da subjetividade, para a qual o discurso da ciência é um discurso que se esgota no seu próprio interior, conferindo, deste modo, ao conceito de crítica um caráter epistemologista. Para Marx, contudo, crítica não tem um sentido depreciativo e nem sequer um sentido apenas lógico ou epistemológico. Já acentuamos, anteriormente, o caráter ontológico da sua perspectiva. Neste sentido, crítica, significa, para ele, o exame da lógica do processo social – levando sempre em conta que é um produto da atividade humana – de modo a apreender a sua natureza própria, suas contradições, suas tendências, seus aspectos positivos e negativos, suas possibilidades e limites, tendo sempre como parâmetro os lineamentos mais gerais e essenciais do processo social como um processo de autoconstrução humana. E, na medida em que as teorias são parte integrante deste movimento, criticá-las

significa verificar em que medida elas são capazes de captar a natureza daquele processo e em que medida seus acertos, erros, lacunas, etc., são expressão de interesses sociais em jogo. Quando, portanto, falamos em crítica da cidadania, no sentido marxiano, é a isto que nos estamos referindo e não à simples desqualificação e denúncia ou ao exame lógico e/ou epistemológico de qualquer teoria a respeito dela.

Munidos, pois, dos pressupostos anteriormente estabelecidos, que balizam o processo de tornar-se homem do homem e tendo deixado claro que a autoconstrução humana é o eixo do processo social, podemos agora abordar, do ponto de vista marxiano, a questão da cidadania. Como vimos, estes pressupostos nos indicam que o ser social é uma totalidade articulada em processo, cuja matriz ontológica é a economia. De modo que, considerando que a cidadania é um momento desta totalidade, teremos que buscar a sua gênese histórico-ontológica, porque só assim poderemos apreender a sua verdadeira natureza e a função que ela cumpre na reprodução do ser social. Vale frisar: não se trata, apenas, de descrever a história da cidadania, mas de buscar o chão social que lhe deu origem e a articulação dos fatos históricos com a especificidade deste fenômeno que vai surgindo como resposta a determinados problemas e necessidades enfrentados pelo ser social em sua trajetória[14]. Com isto estaremos também evitando o equívoco mais comum nas investigações da filosofia e da ciência política: buscar na dimensão jurídico-política o princípio de inteligibilidade da cidadania, quando, de fato, ele se encontra, em última análise, nas relações que os homens estabelecem entre si no trabalho.

Tendo em vista estas considerações metodológicas e ainda o fato de que, para Marx, a cidadania faz parte do que ele chama de emancipação política, julgamos necessário, antes de mais nada, entender o que é a política para este autor.

Desde os gregos, passando pelos romanos, pelos medievais e pelos modernos, variadas são as concepções a respeito da origem, da natureza e da finalidade da política. Mas, todas elas têm algo em comum: a consideração de que a política é uma dimensão incorporada de modo irrevogável à existência humana e tem como fim principal a preocupação com o bem comum.

De acordo com Chauí (1997, p.370), a política, cuja invenção se deveu aos gregos e romanos, “Foi inventada pelos humanos como o modo pelo qual pudessem expressar suas diferenças e conflitos sem transformá-los em guerra total, em uso da força e extermínio recíproco. Numa palavra, como o modo pelo qual os humanos regulam e ordenam seus interesses conflitantes, seus direitos e obrigações enquanto seres sociais”.

---

[14] A profunda diferença entre uma abordagem marxista, apenas histórica, e uma abordagem marxista histórico-ontológica, pode ser vista se compararmos a concepção exposta no texto de WELMOWICKI, J., *O discurso da cidadania e a independência de classe*, p.66-77 e a nossa concepção.

E, mais adiante, acrescenta, após discorrer sobre a invenção da política: "O que procuramos apontar não foi a criação de uma sociedade sem classes, justa e feliz, mas a invenção da política como solução e resposta que uma sociedade oferece para suas diferenças, seus conflitos e suas contradições, sem escondê-los sob a sacralização do poder e sem fechar-se à temporalidade e às mudanças (ibid., p.377).

Ao nosso ver, Chauí resume muito bem a concepção mais difundida a respeito da política. A de que esta é não só uma dimensão social insuperável, mas também uma dimensão que cumpre, apesar dos defeitos comuns às coisas humanas, uma função eminentemente positiva, na medida em que permite à humanidade tanto evitar a sua autodestruição como buscar, permanentemente, o aperfeiçoamento da convivência social.

Entre os grandes autores, Marx é um dos poucos que se opõe, frontalmente, a esta concepção da política. Para ele, como veremos, a política tem um caráter essencialmente negativo; nem faz parte da natureza essencial do ser social, nem é uma dimensão insuperável dele.

Mas, para que não haja mal-entendidos, tão freqüentes, façamos aqui uma observação. Quando afirmamos que, para Marx, a política tem um caráter essencialmente negativo[15], não estamos querendo dizer que, para ele, ela seja totalmente negativa; que ela não contenha nenhum aspecto positivo. Como sabemos, para Marx, os fenômenos sociais não são um todo homogêneo. Todos eles são marcados pela unidade e pela diferença. Deste modo, um fenômeno pode ser positivo, mas apresentar, também, aspectos negativos, como pode ser negativo e conter aspectos positivos. Para ele, o caráter essencialmente negativo da política significa, apenas, que ela é uma expressão da alienação – da qual falaremos mais adiante – e como tal, em última análise, um obstáculo à plena autoconstrução humana. E que, mesmo quando realiza uma tarefa positiva, como no caso da destruição do poder político da burguesia por parte da classe trabalhadora, esta tem uma dimensão de negação, de eliminação de obstáculos e não de construção positiva da nova ordem social. Este caráter de negatividade da política ficará mais claro na medida em que, na seqüência, expusermos o pensamento deste autor sobre a gênese e a função social da política.

Certamente Marx concordaria, embora não tenha feito referências explícitas a isto, que há uma profunda diferença entre um poder despótico e um poder democrático. Contudo, para ele, esta diferença não alteraria a identidade essencial entre estes dois tipos de poder. O que significa que, para ele, a forma democrática – vale dizer, não arbitrária – de exercício do poder

---

[15] Sobre o caráter negativo da política em Marx, ver CHASIN, J., *Marx – A determinação ontonegativa da politicidade*, Ad Hominen, n. 3, 2000, p.129-161.

político pode ter sido uma construção dos gregos e dos romanos, mas o poder político, em si mesmo, é muito anterior à sociedade grega e sua essência não se vê alterada por esta forma.

Se examinássemos as várias concepções acerca da política – o que não podemos fazer aqui – veríamos que há uma radical diferença metodológica entre elas e o procedimento marxiano. Como já acentuamos quando falamos dos fundamentos, Marx não parte de uma presumida natureza humana, de um imaginário estado de natureza ou de uma pretensa ordem cósmica ou divina. Ele parte dos homens reais e suas relações na produção econômica. Deste modo, ele não deduz a origem, a natureza e a finalidade da política de conceitos especulativos ou imaginários, mas do andamento do próprio processo social. Como vimos no capítulo sobre os fundamentos, esta impostação ontometodológica é de capital importância porque permite apreender a natureza dos fenômenos sociais não de forma abstrata, mas como momentos de uma processualidade articulada, histórica e concreta.

O exame deste processo permite-lhe ver que durante um largo período, dado o baixíssimo desenvolvimento das forças produtivas, o trabalho não produzia mais do que o estritamente necessário para a subsistência humana imediata. Deste modo, as forças sociais nem sequer poderiam ser apropriadas privadamente porque não havia do que se apropriar. Por isso, elas eram efetivamente sociais, isto é, eram as forças de todos os indivíduos postas em comum e acessíveis à compreensão e à participação de todos. Neste período, indivíduo e gênero formavam uma verdadeira comunidade, não havendo contraposição entre interesses particulares e interesses coletivos. Esta concepção não significa, no entanto, uma idealização deste período da história da humanidade, como se se tratasse de um suposto estado de pureza, inocência e felicidade paradisíacas. Pelo contrário, a razão disto era o precário desenvolvimento da humanidade e, portanto, o incipiente grau de complexidade tanto do gênero quanto do indivíduo. Deste modo, não cremos que seja preciso sequer refutar a idéia, insistentemente brandida pelos críticos de Marx, da semelhança entre esta idéia e a lenda bíblica do paraíso e da queda do pecado original.

É o acréscimo da produtividade que leva ao surgimento da divisão social do trabalho, isto é, à apropriação, por parte de alguns, da força de trabalho coletiva e à apropriação particular do produto do trabalho, a propriedade privada. Aí têm origem as classes sociais e os antagonismos insuprimíveis entre proprietários e não proprietários, entre o interesse particular e o interesse coletivo. Como conseqüência, a necessidade do Estado, com todo o seu aparato jurídico-político, com a finalidade primordial de defender os interesses da propriedade privada. No *Manifesto*, Marx expressa isto com toda clareza quando diz: “O poder político propriamente

dito é o poder organizado de uma classe para opressão de outra" (1977, p.104). Observe-se que Marx não se refere ao poder político na sua totalidade, mas ao núcleo essencial deste poder. O que, evidentemente, deixa a porta aberta para admitir que a política não é, *en bloc,* uma pura, direta e simples defesa dos interesses das classes dominantes.

Na verdade, a política, como todas as outras esferas da atividade humana, consiste em força social. Força esta que ganha uma especificidade própria na medida em que adquire uma determinada função social. A arte é força social, a ciência é força social, a educação é força social, etc., etc. A questão é: O que é feito com esta força social? Que funções ela cumpre na reprodução do ser social, isto é, no enfrentamento dos problemas postos no caminho da humanidade? E, portanto, qual é a natureza desta forma específica de força social? No caso da política, esta força é, por um complexo processo social, separada dos seus detentores originais – o conjunto dos homens – apropriada por determinados grupos particulares, posta a serviço da manutenção dos seus interesses e, por conseqüência, voltada contra os interesses da maioria dos detentores originais. Aparentemente separada da sociedade e pairando acima dela, esta força social privatizada passa a apresentar-se como expressão do interesse coletivo, na forma de Estado, com todo o seu aparato jurídico, político, ideológico e administrativo. Deste modo, para Marx, a política não é uma resposta do conjunto da sociedade à existência de conflitos e contradições em seu interior, mas a resposta da parte hegemônica do ser social, as classes dominantes, à questão de como continuar a reprodução da sociedade sem por em perigo a sua posição privilegiada. Que a manutenção desta posição privilegiada tenha levado – como resultado da luta de classes – à criação das mais diversas formas de exercício do poder, incluindo a contemplação de interesses das classes dominadas, não altera a essência de dominação de classe do poder político.

Quando, mais adiante, falarmos da questão da alienação veremos que, para Marx, esta consiste essencialmente em força social objetivada que se torna um poder estranho e hostil aos homens, passando a dominar a vida destes e, deste modo, a transformar-se em obstáculo à sua autoconstrução como seres plenamente humanos. Ora, como se pode ver do caráter da política, é exatamente isto que acontece essencialmente com ela. A submissão de milhões de pessoas a processos de trabalho que as expropriam de suas energias físicas e espirituais – muitas vezes até à extinção física – a submissão à brutalização, à limitação, à deformação, à unilateralização do desenvolvimento, à desapropriação do fruto do seu trabalho, à interdição ao acesso às objetivações que se tornaram patrimônio do gênero humano, tudo isto não seria possível sem a existência do poder político.

Contudo, é preciso não esquecer o que há de positivo na política. Em primeiro lugar, o fato de impedir a própria destruição da humanidade pelo *bellum omnium contra omnes.* Esta afirmação poderia ser tomada como o reconhecimento da necessidade insuperável do Estado. Como, porém, veremos mais adiante, assim como o *bellum omnium contra omnes* não é uma determinação absoluta do ser social, também o Estado – sua expressão – não é, além disso, a acumulação de riquezas que permite uma reprodução cada vez mais ampliada do ser social. Certamente, à custa de muito sofrimento, muito sangue e muita brutalidade, mas, sem dúvida, melhor do que a extinção da humanidade. Em segundo lugar, uma crescente – embora não linear – supressão da arbitrariedade no exercício do poder. É certo que mesmo a democracia mais aperfeiçoada continua sendo uma forma de opressão de classe. Mas há uma enorme e decisiva diferença em ser oprimido por um poder despótico, tirânico, arbitrário e um poder exercido democraticamente. Em terceiro lugar, um também crescente progresso em direção à abertura de possibilidades – embora contraditórias – de complexificação das individualidades e de realização de um número cada vez maior de pessoas. A própria emergência e autoconstrução da individualidade – ainda que estranhada – deve muito à esfera da política.

Esclarecida, ainda que muito rapidamente, a concepção marxiana acerca da política vejamos a problemática da cidadania.

Um dos pressupostos fundamentais das concepções liberais e da esquerda democrática acerca da cidadania é de que não há uma dependência essencial da dimensão da política em relação à economia. O pressuposto marxiano, ao contrário, é de que há uma dependência, *de caráter ontológico,* da primeira para com a segunda. Já fizemos alusão a isto no capítulo sobre os fundamentos. É por isso que, na ótica marxiana, a compreensão da entificação da cidadania moderna é inseparável, não apenas em termos cronológicos, mas em termos ontológicos, da entificação da sociabilidade capitalista. Comecemos, então, por caracterizar esta última nos seus traços decisivos.

Esta forma de sociabilidade tem como seu ato ontológico-primário a compra-e-venda de força de trabalho. É a partir deste ato que se originam, em sua forma capitalista, o valor de troca, a mercadoria, a propriedade privada, o capital, o trabalho assalariado, a mais-valia, o mercado, etc. A análise marxiana dos mecanismos fundamentais desta sociedade é suficientemente conhecida. O que nos importa, ressaltar, aqui, é o seguinte: Primeiro, o ato de compra-e-venda de força de trabalho é, por sua natureza, um ato gerador de desigualdade social. E isto porque ele opõe indivíduos em situação efetivamente desigual, na medida em que um deles – o capitalista – é proprietário de trabalho acumulado (capital, meios de produção, riqueza, etc.) e o outro – o trabalhador – tem a propriedade apenas da sua força de trabalho. A relação

capital/trabalho é, intrinsecamente, uma relação estrutural de subordinação do segundo pelo primeiro. A lógica desta relação implica a reprodução *ad infinitum,* da desigualdade social. E somente interesses ideológicos ou ignorância podem pretender que o capital, pelo seu próprio movimento interno, possa por fim a este processo. Não é por razões ideológicas nem políticas, mas por razões ontológicas que a reconciliação radical entre trabalho e capital é absolutamente impossível. Neste ato fundante, portanto, já está inscrita a impossibilidade insuperável de constituição de uma autêntica comunidade humana. Nas *Glosas críticas* (1987, p.519), referindo-se ao fato de que todas as insurreições são motivadas pelo cerceamento à participação na comunidade, Marx deixa claro que esta forma de trabalho – assalariada – torna impossível a entrada do trabalhador numa comunidade genuinamente humana. No entanto, esta mesma forma de trabalho não lhe veda a participação numa comunidade política, como veremos mais adiante.

Mészáros (1995) faz questão de acentuar, fazendo referência ao texto marxiano, que a relação capitalista não é uma simples relação entre um comprador e um vendedor, mas entre um capitalista e um trabalhador. Quer dizer, não é uma relação entre dois homens na sua integralidade, mas apenas enquanto tomados em um momento unilateral, ou seja, como proprietários privados que realizam uma troca. É uma relação na qual o comprador, por ser capitalista, não apenas compra algo de alguém, mas, em que, ao mesmo tempo, desapropria o vendedor de algo que lhe é essencial – como veremos ao tratarmos da alienação neste processo – e assim adquire poder sobre a vida dele.

Não se faz necessário aduzir nenhuma citação específica da obra de Marx em apoio a esta afirmação da intrínseca desigualdade da relação capital-trabalho. Afinal, toda a obra dele está voltada para o desvelamento dos mecanismos de produção desta desigualdade, incluindo os de sua ocultação, e de que a raiz deste processo se encontra na produção e em nenhuma outra esfera. É preciso acentuar, de modo muito enfático, essa questão, uma vez que, não só os pensadores burgueses, mas até muitos que se pretendem socialistas, querem buscar nas relações de circulação, distribuição e consumo a eliminação dos defeitos originados na esfera da produção. Marx sempre deixou claro que, embora haja uma relação de determinação recíproca entre produção, circulação, distribuição e consumo, a produção é o momento fundante. E que a inversão dos termos não é apenas um falseamento do processo real, mas também uma clara expressão de interesses ideológicos.

O ato de compra-e-venda de força de trabalho, contudo, não é o responsável fundamental apenas pela produção e reprodução da desigualdade social. Ele também é o ato originário da forma específica da alienação que se realiza na sociabilidade capitalista. Em seus traços gerais, esta forma da alienação está descrita, por Marx (1966), nos *Manuscritos*

econômico-filosóficos, mas também está presente, com ampliações, correções e aprofundamentos, em obras posteriores, especialmente em *O Capital* e nos *Elementos fundamentais para a crítica da economia política (Grundrisse).*

Antes de nos referirmos à alienação na sua forma específica da sociedade capitalista, impõe-se um pequeno excurso sobre a problemática da alienação em geral.

No capítulo anterior expusemos a concepção marxiana do ser social que fundamentará a nossa abordagem da emancipação política e da emancipação humana. Contudo, só nos referimos aos traços ontológicos que marcam, de modo ineliminável, o ir-sendo do ser social. Existe, porém, um fenômeno, da maior importância, que também marca, embora não faça parte da sua estrutura mais essencial, grande parte da trajetória do ser social. Trata-se da alienação.

Não é nosso objetivo entrar na polêmica a respeito da questão da alienação na obra de Marx[16]. Consideramos estabelecido o fato de que esta é uma categoria essencial na obra de Marx, tanto da juventude como da maturidade e que ela não só não invalida o caráter científico desta obra, como, pelo contrário, sem ela este caráter ficaria comprometido.

Certos autores, (Jaspers, Heidegger), especialmente os ligados a uma visão cristã ou existencialista, quiseram ver neste conceito uma determinação atemporal e inultrapassável da existência humana. Para Marx, ao contrário, esta categoria é não somente histórica, mas cobre apenas uma determinada parte da história humana. Ela surge, como veremos, num determinado momento da história, por causas e formas claramente identificáveis e pode ser erradicada, se não de modo absoluto, pelo menos em seus elementos mais decisivos.

Vimos, também, no capítulo anterior que, realizado o salto ontológico por intermédio do trabalho, o ser social vai se constituindo como um ser que se caracteriza pela atividade, pela socialidade, pela universalidade, pela consciência e pela liberdade. E que estes traços – constituintes da essência humana – o acompanharão, também sofrendo modificações, por todo o tempo da sua existência. Deste modo, o tornar-se homem do homem implica, essencialmente, ser ativo, isto é criar objetos, criar um mundo cada vez mais amplo, criar-se a si mesmo e de um modo cada vez mais rico, mais multifacetado, mais complexo; tornar-se cada vez mais consciente e mais livre e, com isto, cada vez mais senhor do seu próprio destino; tudo isto implicando, por sua vez, uma relação harmônica com a natureza, na medida em que esta relação é indispensável para uma autoconstrução efetivamente humana e também uma relação

---

[16] Contrariamente ao entendimento mais comum, Lukács e alguns outros autores afirmam que objetivação e alienação seriam momentos positivos do processo de tornar-se homem do homem. O momento negativo seria representado pelo estranhamento. Não queremos entrar nesta polêmica, que está longe de ter sido concluída. Por

harmônica dos homens entre si, já que a autocriação positiva do indivíduo depende de sua relação com o gênero e vice-versa.

Contudo, o processo histórico não se constituiu num desenvolvimento linear e positivo. Quando Marx, tendo chegado à conclusão de que a economia era a matriz do ser social, começou a estudar a produção, deparou-se com o fato de que o trabalho, que em suas determinações essenciais se mostrava como o fundamento ontológico do ser social, em suas formas concretas – no caso, a forma do trabalho assalariado – se manifestava também como um obstáculo à autoconstrução humana. Descobriu, então, a origem e a natureza da alienação. Voltaremos à questão da alienação em sua forma específica capitalista quando falarmos da crítica marxiana da cidadania. No momento, interessa-nos apanhar os elementos que caracterizam a alienação em sua estrutura geral, pois ela não é apenas um fenômeno da sociedade capitalista, mas também de outras formas de sociabilidade.

Como vimos antes, o ser social se põe, desde o início, como uma unidade de dois pólos: o pólo individual e o pólo genérico. O que significa que, desde o início, está estabelecida uma tensão – de caráter ontológico – entre estes dois momentos. Com efeito, o indivíduo, para entificar-se como tal, precisa tornar suas as criações que constituem o patrimônio do gênero. Conhecimentos, habilidades, valores, normas, criações técnicas e artísticas, tudo isto são elementos, criados por indivíduos e tornados patrimônio universal, dos quais os outros indivíduos devem se apropriar. O gênero, por sua vez, depende das criações dos indivíduos para o seu enriquecimento. Mas, é óbvio que nem sempre há uma perfeita harmonização entre os interesses dos indivíduos e os interesses do gênero. Daí a tensão entre estes dois pólos. Contudo, esta tensão não é necessariamente um antagonismo irreconciliável. O devir humano, por si mesmo, implica um tensionamento entre indivíduo e gênero, mas também um permanente esforço de harmonização destas relações na medida em que existe, de algum modo, a consciência de que o desenvolvimento de um requer o desenvolvimento do outro. Esta tensão, no entanto, sob determinadas condições, pode transformar-se em um antagonismo irreconciliável entre indivíduo e gênero. É aqui que entra a questão da alienação.

É nos *Manuscritos econômico-filosóficos* que se encontra a primeira abordagem mais explícita desta questão. Não se pode esquecer, porém, que a análise ali está mais voltada para a sociedade capitalista. Na verdade, o que interessava a Marx era compreender a natureza desta forma específica de sociabilidade que implicava, contraditoriamente, a construção e a desconstrução do homem e, na medida em que toda forma de sociabilidade era histórica, compreender como é que esta forma podia ser superada em direção a uma forma superior. Deste

---

isso, continuaremos a utilizar os termos alienação e estranhamento como sinônimos e com o sentido de obstáculos à

modo, o ponto de partida da análise marxiana é precisamente delimitado. No entanto, para compreender os obstáculos que se punham no caminho da autoconstrução humana, ele tinha que evidenciar o que seria o modo positivo desta autoconstrução. É por isso que sua análise joga sempre com estes dois momentos: o que é o processo de tornar-se homem do homem, em suas determinações essenciais, e quais são os entraves que complicam, deformam e obstruem este processo. Já nos referimos a estas determinações essenciais do ir-sendo humano, no capítulo anterior.

Em *A Ideologia alemã*, contudo, ele se refere à alienação de um modo geral, indicando as suas origens e as suas características fundamentais.

Retomemos, brevemente, a natureza do trabalho. Vimos que a objetivação, ou seja, a criação de objetos como expressão e autoconstrução, pelo homem, de si mesmo, faz parte essencial dele. Vimos, também, que este processo está sempre entretecido de relações sociais, de modo que as criações pertencentes ao gênero humano são, afinal, forças sociais objetivadas. Ora, o objeto, depois de criado, se torna um ser diferente do seu produtor, adquirindo uma vida própria e independente dele. Além disto, ele também passará a fazer parte de um campo no interior do qual o indivíduo se movimentará tendo, pois, uma ação – que pode ser positiva ou negativa – de retorno sobre este.

Se olharmos para a comunidade primitiva, veremos que, embora já houvesse divisão do trabalho, o processo de produção era um processo efetivamente comunitário. Ou seja, as forças sociais eram de fato sociais tanto no momento da produção, como da distribuição e do consumo. O que significa que todo o processo, do começo ao fim, era acessível à compreensão e à participação de toda a comunidade. Não se tratava, porém, como querem alguns autores, de um momento idílico, de um estado de pureza original, sem problemas e contradições. Pelo contrário, esta transparência do processo produtivo e social se devia ao estado primitivo do ser social e, portanto, à pouca complexidade do seu desenvolvimento.

A complexificação da sociedade, cuja base está na capacidade do trabalho de produzir mais do que o necessário para a subsistência dos indivíduos, leva à divisão social do trabalho. Divisão social do trabalho já não significa, neste momento, aquela divisão primitiva existente quando o trabalho ainda não tinha atingido a complexidade capaz de produzir excedentes. Trata-se de uma divisão do trabalho imposta por aqueles grupos que se apoderam do produto excedente e, por este meio, também da força de trabalho dos outros. Deste modo, o trabalho já não está dividido entre todos, mas entre uma parte que trabalha e outra parte que não trabalha e se apropria da maior parte dos frutos do trabalho. É por isto que Marx afirma que a

---

autoconstrução humana.

primeira conseqüência desta divisão do trabalho é a propriedade privada. E que, na verdade, divisão social do trabalho e propriedade privada são *expressões idênticas*, já que a primeira significa a apropriação da força de trabalho alheia e a segunda a apropriação privada do produto do trabalho.

A segunda conseqüência da divisão do trabalho assinalada por Marx é a contradição entre o interesse individual e o interesse coletivo. Pois a humanidade já não é, efetivamente, uma comunidade. Já não há a possibilidade de uma harmonização entre os interesses dos indivíduos e o interesse do gênero. O interesse particular passa a ser o pólo regente do desenvolvimento social. Os interesses dos detentores da propriedade privada se opõem, irremediavelmente, aos interesses dos detentores da força de trabalho. As forças sociais, que na comunidade primitiva eram efetivamente e sempre sociais, agora são apropriadas por grupos particulares. Deste modo, a apropriação da riqueza material e espiritual, que vai sendo acumulada como patrimônio do gênero humano, é facilitada para alguns e enormemente dificultada para outros.

A terceira conseqüência apontada por Marx é ainda mais importante. Trata-se do fato de que algo que se origina do próprio homem, que é criado por ele, se separa dele, se torna um poder hostil e domina a vida humana. Como diz ele:

> desde que os homens se encontram numa sociedade natural e também desde que há cisão entre o interesse particular e o interesse comum, desde que, por conseguinte, a atividade está dividida não voluntariamente, mas de modo natural, a própria ação do homem converte-se num poder estranho e a ele oposto, que o subjuga ao invés de ser por ele dominado. (Marx, 1986, p.47)

Esclareça-se, aqui, que a palavra natural não tem o sentido de pertencente à natureza, mas de algo que acontece de modo espontâneo, sem que haja uma intenção do homem neste sentido. Como se vê na citação acima, não se trata de um produto natural e nem sobrenatural. Trata-se de um produto humano, que se volta contra o homem e o subjuga. Mais adiante, Marx ainda explicita qual é a gênese deste poder. Diz ele:

> O poder social, isto é, a força produtiva multiplicada que nasce da cooperação de vários indivíduos exigida pela divisão do trabalho, aparece a estes indivíduos, porque sua cooperação não é voluntária, mas natural, não como seu próprio poder unificado, mas como uma força estranha situada fora deles, cuja origem e cujo destino ignoram, que não podem mais dominar e que, pelo contrário, percorre agora uma série particular de fases e estágios de desenvolvimento, independente do querer e do agir dos homens e que, na verdade, dirige este querer e este agir. (ibid., p.49-50)

Pode-se ver, deste modo, que a raiz da alienação está na divisão social do trabalho, que fratura aquela unidade primitiva entre o interesse do indivíduo e o interesse coletivo. A

oposição entre estes dois tipos de interesses faz com que os homens já não possam compreender nem dominar o processo social, passando a atribuir-lhe um caráter natural ou sobrenatural. Deste modo, embora a alienação como fenômeno da consciência seja de fundamental importância, ela não é apenas e nem principalmente um problema de consciência. Antes de mais nada, ela é um fenômeno que brota do mundo material, ou seja, de determinadas relações concretas que os homens estabelecem entre si no processo de trabalho.

O surgimento da alienação é, sem dúvida, um dos momentos mais marcantes da história humana. O próprio Marx sublinha isto, quando diz*:* "Esta fixação da atividade social – esta consolidação de nosso próprio produto num poder objetivo superior a nós, que escapa ao nosso controle, que contraria nossas expectativas e reduz a nada nossos cálculos – é um dos momentos capitais do desenvolvimento histórico que até aqui tivemos" (1986, p.47-48).

Com efeito, certamente também nas sociedades primitivas os homens se deparavam com forças que não compreendiam e que eram extremamente poderosas. Contudo, neste caso, tratava-se de forças efetivamente naturais, que poderiam, com o tempo, vir a ser conhecidas e integradas à vida humana. É o que aconteceria através da ciência e da técnica. Estas novas forças – alienadas – porém, não são forças naturais, mas sociais. São forças que não são estranhas, hostis e dominadoras por natureza, mas se tornam assim por causa de determinadas relações que se estabelecem entre os homens. Como conseqüência, os produtos humanos que, em última análise, são uma objetivação dos próprios homens, tornam-se não só autônomos e independentes deles – o que seria o resultado da natureza do processo de trabalho – mas tornam-se forças que se voltam contra os homens e determinam a sua vida. A partir deste momento – do surgimento da alienação – toda atividade humana se torna contraditória. Se por um lado contribui para desenvolver as capacidades humanas, por outro lado também dificulta e, muitas vezes, perverte o desenvolvimento do homem como totalidade.

Nos *Manuscritos*, ao mesmo tempo em que desvela, a partir do ato do trabalho, as determinações essenciais do ser social, Marx também mostra que, na medida em que este ato se realiza sob a forma de trabalho assalariado, ocorre um processo de desumanização, que atinge principalmente o trabalhador, mas do qual também não sai indene o capitalista. Em síntese, o que Marx afirma é que, nesta forma de trabalho, o trabalhador é expropriado da sua essência humana, porém não no sentido de desapropriá-lo de algo pronto e acabado, mas de impedi-lo de realizar, por intermédio da apropriação da riqueza socialmente produzida, as suas potencialidades especificamente humanas. Analisando com mais detalhes este processo de alienação, Marx deixa claro que ele é um processo complexo, que se refere tanto ao produto do

trabalho quanto ao processo de produção e às relações do indivíduo com o gênero humano e com os outros indivíduos.

No primeiro caso, o que nos importa ressaltar é que o produto do trabalho não é simplesmente algo externo ao trabalhador, mas ele se constitui na objetivação do próprio trabalhador. Como diz Marx, ao final do trabalho não é apenas um produto objetivo que se faz presente, mas, com isto, também está sendo produzido o ser do próprio trabalhador e a relação deste com o capitalista. É, portanto, porque o próprio trabalhador é mercadoria, isto é, valor de troca, que o seu produto é mercadoria. Mais ainda, este produto, por mecanismos que veremos quando nos referirmos ao fetichismo da mercadoria, passa a se tornar um objeto independente, estranho e hostil ao trabalhador, adquirindo o poder de reger a sua vida. Como diz Marx:

> O trabalhador põe a sua vida no objeto; porém, uma vez criado este, o trabalhador já não se pertence a si mesmo, mas ao objeto. Portanto, quanto maior a sua atividade, tanto mais carente de objeto será o trabalhador. Ele já não é mais o que é o produto do seu trabalho. Assim, quanto maior é o seu produto, tanto mais ele fica diminuído. A 'alienação' do trabalhador no seu produto significa não só que seu trabalho se transforma em objeto, em uma existência 'externa', mas que esta existência está 'fora dele', é independente dele e estranho a ele e representa face a ele um poder efetivo e autônomo; que a vida que o trabalhador infundiu no objeto se confronta com ele como algo estranho e hostil. (id., 1966, p.64)

O resultado disto é que o trabalhador, além de se transformar em um mero objeto, útil apenas na medida em que é um meio de produção de mercadorias, também se vê privado do produto do seu trabalho o que, em última análise, quer dizer privado de si mesmo.

Deste modo, o produto do trabalho, que se suporia ser uma expressão positiva do trabalhador e um meio de satisfação de suas necessidades, se mostra como um instrumento de desprodução, de esvaziamento do homem.

No segundo caso, trata-se da alienação que se dá no processo de produção. Porém, a alienação – diz Marx – "não se manifesta apenas no resultado, mas também no 'ato da produção', na própria 'atividade produtiva'. Como poderia o trabalhador confrontar-se com o produto da sua atividade como algo estranho, se não se alienasse a si mesmo no ato da produção?" (ibid., p.64).

Lembremos que, em outro momento dos *Manuscritos,* Marx afirma que o que caracteriza a atividade humana e a distingue da atividade animal é o fato de ela ser livre e consciente (isto é, de implicar, em sua natureza, consciência e liberdade, embora não necessariamente consciência da consciência e da liberdade, conforme vimos ao analisar o ato do trabalho). Pois bem, no caso do trabalho alienado, esta atividade não é nem livre e nem consciente (no sentido de permitir ao homem ser sujeito do processo), uma vez que o trabalhador

não compreende o seu verdadeiro caráter nem tem a regência sobre o processo. Por isso mesmo, “é algo ‘externo’ a ele, quer dizer, algo que não forma parte da sua essência, na qual, portanto, o trabalhador não se afirma, mas ao contrário se nega em seu trabalho, não se sente bem, mas desgostoso, não desenvolve suas livres energias físicas e espirituais, mas ao contrário maltrata o seu corpo e arruína o seu espírito” (ibid., p.65).

Vista, portanto, de uma maneira positiva, a atividade do trabalho deveria ser um momento de grande satisfação, um momento de autoconstrução pessoal, na medida em que permitiria ao homem produzir bens para satisfazer as suas necessidades e, ao mesmo tempo, dar vazão à sua criatividade, objetivando-se de maneira rica e multifacetada. Tudo isto é anulado no trabalho capitalista pela transformação deste numa atividade da qual o trabalhador não é o verdadeiro sujeito. Além de que, no mais das vezes e como expressão disto, também é realizada em condições físicas e espirituais extremamente degradantes.

No terceiro caso, a alienação se refere às relações do indivíduo com o gênero humano e, por este modo, também com os outros indivíduos. Já vimos, quando falamos das determinações essenciais do trabalho, que este é uma atividade essencialmente social. Que a autoconstrução do indivíduo implica, necessariamente, um intercâmbio com o gênero e vice-versa. Pois bem, no trabalho capitalista, esta relação é completamente subvertida e pervertida. Isto porque o patrimônio genérico (natural e social), em vez de contribuir para tornar mais rico o indivíduo, é degradado a simples meio da sobrevivência deste. Além do mais, mesmo quando possibilitada a apropriação deste patrimônio, ela é limitada, unilateral, estreita e deformada, tornando o gênero alguma coisa de estranho ao indivíduo.

A conseqüência, diz Marx, de todo este conjunto de aspectos que constitui a raiz da alienação é que cada homem se encontra face ao outro não em uma relação positiva de autoconstrução, mas de estranhamento e de oposição.

Os críticos desta concepção marxiana do trabalho alienado costumavam e muitos ainda costumam dizer que estas afirmações poderiam até ser verdadeiras, mas que elas se referiam às condições de trabalho da época da nascente revolução industrial. O que seria compreensível dado o estado ainda precário do desenvolvimento das forças produtivas. Os avanços do capitalismo as tornariam letra morta, uma vez que as condições de vida e de trabalho da classe trabalhadora se tornariam muito melhores. Contudo, os fatos não parecem ter confirmado estas previsões, pois são exatamente os imensos avanços científicos e tecnológicos que estão não só tornando brutais as condições de vida e de trabalho, mas até mesmo suprimindo as condições mínimas de existência de milhões de pessoas.

Em *O Capital*, por sua vez, Marx aprofunda a análise da alienação, desvelando seus mecanismos materiais mais íntimos. Aqui, ele parte da mercadoria, núcleo essencial da sociabilidade capitalista, para mostrar como, embora sendo um produto social, sua forma de produção lhe confere um caráter misterioso, estranho e, finalmente, hostil ao homem. O que explica esta característica, que ele chama de fetichismo da mercadoria, é o fato de que ela é produto de trabalhos privados, independentes e que, por isso mesmo, só pode efetivar-se se for levada ao mercado. É por intermédio deste processo que as relações entre os produtores (pessoas) se apresentam como se fossem relações entre coisas, ao passo que as relações entre os produtos (coisas) aparecem como se fossem relações entre pessoas. O resultado deste percurso é aquilo que Marx já afirmava em *A Ideologia alemã*, ou seja, o fato de que a atividade social se converte num produto estranho e num poder superior e hostil ao homem, dominando e regendo a vida deste não numa lógica de autoconstrução humana positiva, mas submetendo-o à lógica da auto-reprodução da mercadoria.

Há um outro aspecto de grande importância que caracteriza a sociedade civil capitalista e que também é conseqüência do seu ato fundante. Trata-se da questão da individuação. Sabe-se que nas formas anteriores de sociedade, a comunidade tinha um peso maior do que o elemento singular. Peso este tanto maior quanto mais primitiva era a sociedade. De todo modo, até a sociedade feudal, a comunidade era o pólo determinante. A existência singular só encontrava sentido quando inserida num determinado grupo social. Horda, tribo, casta, ordem, polis, corporação, etc. Até o advento do capitalismo o homem singular, como indivíduo, não tinha existência efetiva, a não ser de modo embrionário. A individuação, ou seja, este processo de transformação do sujeito singular em um indivíduo autônomo (com personalidade própria) face aos grupos sociais – o que não significa que não pertença a eles, mas apenas que a sua vida não está atada de modo irremediável a eles – é uma realização do capitalismo. Não é nosso propósito examinar em seu conjunto, incluindo os aspectos altamente positivos, este processo de individuação. O que nos interessa ressaltar é que esta individuação não é uma individuação *tout court*, mas uma individuação individualista, ou seja, centrada no indivíduo. Isto quer dizer que, se nas formas sociais anteriores, o pólo determinante era a comunidade, agora este pólo se desloca para o indivíduo singular. A produção e a reprodução do capital exigem indivíduos com determinadas qualidades (Além das já referidas propriedade, liberdade e igualdade, também o domínio da escrita, da leitura, de diversas habilidades técnicas, uma personalidade mais complexa, etc.) e que não estejam atados de modo insuprimível a nenhum grupo social. É, pois, ao redor deste indivíduo e dos seus interesses que girará toda a vida social. Cada indivíduo é, como diz Marx (1991), uma mônada isolada que se choca com

todas as outras na busca da sua realização. Daí porque a sociedade é vista como sendo, e realmente é, composta por indivíduos competitivos, opostos entre si, cada um procurando satisfazer os seus interesses e tendo os outros como inimigos e não como companheiros. Daí porque a solidariedade tem que se apresentar e só pode apresentar-se, nesta forma de sociabilidade, necessariamente, como caridade, como boa vontade, como assistência ou, então, como união na luta por uma nova forma de sociabilidade.

Referindo-se à forma que as relações sociais assumiram ou poderão assumir ao longo da história, Marx diz que se podem distinguir três formas. A primeira é a relação de dependência pessoal. A terceira é a forma da "livre individualidade, fundada no desenvolvimento universal dos indivíduos e na subordinação da sua produção coletiva, social, como patrimônio social" (Marx, 1978, p.85). A segunda, que é a forma das relações na sociedade capitalista, caracteriza-se pela "independência pessoal, fundada na dependência em relação às coisas" (ibid., p.84). Nesta segunda forma, os indivíduos produzem

> para a sociedade e na sociedade, mas sua produção não é imediatamente social, não é fruto da associação que reparte em seu interior o trabalho. Os indivíduos estão subordinados à produção social, que pesa sobre eles como uma fatalidade; porém, a produção social não está subordinada aos indivíduos e controlada por eles como um patrimônio comum. (ibid., p.86)

Desta concepção de indivíduo e de sociedade se origina a idéia de que a liberdade consiste, essencialmente, na autodeterminação. Mas, autodeterminação de um indivíduo autocentrado, egoísta e não de um indivíduo social, ou seja, de um ser que é síntese de determinações sociais. Deste modo, a liberdade, no terreno da sociedade civil tem como expressão concentrada a "livre iniciativa" e esta é vista como condição absolutamente imprescindível para que o indivíduo possa se realizar como pessoa humana. É claro que também aqui não podem faltar certas regras, não obstante os defensores da liberdade total do mercado. No entanto, estas regras são sempre vistas como limitações da liberdade; toleráveis, porque necessárias, mas, ainda assim, apenas como um mal necessário.

Até agora, procuramos caracterizar, em alguns traços essenciais, a dimensão fundante da sociabilidade capitalista. É óbvio que, ao fazer isto, estávamos operando com uma abstração, pois a economia está sempre entrelaçada com a totalidade das dimensões sociais. Fizemos isto porque consideramos que esta é a dimensão social fundante, que não pode ser substituída por nenhuma outra e que é a partir dela que se deve buscar entender a natureza da cidadania. Não podemos, porém, esquecer que a sociabilidade capitalista é uma totalidade complexa que inclui, além da matriz econômica, um conjunto de outras dimensões.

É claro, pois, que a sociedade civil capitalista, tal como a descrevemos acima, não poderia funcionar isoladamente. Isto porque, estando atravessada por antagonismos sociais de raiz, e não havendo nenhuma coerção social extra-econômica, na medida em que estes antagonismos explicitassem plenamente a sua natureza sem qualquer mediação, a guerra social civil seria inevitável. Daí porque a esfera da política, na forma do Estado moderno, tem que se fazer necessariamente presente, sem falar de outras dimensões. Referindo-se a isto diz Marx:

> A forma econômica específica na qual trabalho não pago se extorque dos produtores imediatos exige a relação de domínio e sujeição tal como nasce diretamente da produção e, em retorno, age sobre ela de maneira determinante. Aí se fundamenta toda a estrutura da comunidade econômica – oriunda das próprias relações de produção – e, por conseguinte, a estrutura política que lhe é própria. É sempre na relação direta entre os proprietários dos meios de produção e os produtores imediatos (a forma dessa relação sempre corresponde naturalmente a dado nível de desenvolvimento dos métodos de trabalho e da produtividade social do trabalho) que encontramos o recôndito segredo, a base oculta da construção social toda e, por isso, da forma política das relações de soberania e dependência, em suma, da forma específica dos Estados numa época dada. (Marx, 1975, p.907)

Mas, de que modo se encaixa nisto a questão da cidadania? É consenso que cidadania implica a participação numa comunidade política, no interior da qual o indivíduo goza de certos direitos. Atente-se para o fato de que os próprios direitos sociais, e mesmo os relativos à esfera da produção econômica, são direitos, quer dizer, algo que os indivíduos têm porque são membros da comunidade política. Veremos a importância disto quando falarmos da emancipação humana. Julgamos importante ressaltar isto, porque um dos argumentos da esquerda democrática para a sustentação da continuidade da cidadania para além do capitalismo é o fato de ela ter sido o resultado das lutas da classe trabalhadora. O que, no entanto, para nós, define a natureza essencial da cidadania não é este fato, que certamente é muito importante para a compreensão da sua concretude, mas o fato de que ela tem sua origem no ato fundante da sociabilidade capitalista. A partir daí, a pesar das inevitáveis tensões com este ato matrizador, ela faz parte de uma totalidade incindível. Qual é, porém, a lógica da transformação do indivíduo em cidadão? Sabe-se que a cidadania teve a sua origem na passagem do feudalismo ao capitalismo e que sua trajetória concreta é o resultado de um complexo processo onde entram tanto a ação do Estado e da burguesia como as lutas da classe trabalhadora e de outros grupos sociais. O que, porém, nos interessa, aqui, não é esta trajetória concreta, mas a sua origem histórico-ontológica, ou seja, a sua natureza essencial como produto de um determinado solo social. E, ao nosso ver, esta se encontra exatamente naquele ato fundante da sociabilidade capitalista, que é o ato de compra-e-venda de força de trabalho e que resulta na produção de *mercadorias.* Referindo-se a isto, diz Marx num raciocínio rico e muito extenso, do qual não podemos deixar de citar várias partes extremamente significativas.

> Com efeito, na medida em que a mercadoria ou o trabalho estão determinados meramente como valor de troca, e a relação pela qual as diferentes mercadorias se relacionam entre si se apresenta apenas como intercâmbio destes valores de troca, como sua equiparação, os indivíduos ou sujeitos entre os quais se realiza este processo se caracterizam simplesmente como intercambiantes. Não existe absolutamente nenhuma diferença entre eles, ... Cada sujeito é um intercambiante, isto é, tem com o outro a mesma relação social que este tem com ele. Considerado como sujeito da troca, sua relação é, pois, de *igualdade.* ... Existem uns para os outros só como sujeitos de igual valor, como possuidores de equivalentes e como garantidores desta equivalência na troca, e ao mesmo tempo em que são equivalentes são indiferentes entre si; o restante das suas diferenças individuais não lhes diz respeito; todas as suas demais qualidades individuais lhes são indiferentes. (id. 1978, p.179-183)

A base desta troca, geradora da igualdade, diz Marx, está no fato de que os indivíduos têm necessidades diferentes. Nas palavras dele:

> Se o indivíduo A tivesse a mesma necessidade que o indivíduo B e seu trabalho se tivesse realizado no mesmo objeto que o do indivíduo B, não existiria entre eles nenhuma relação econômica; do ponto de vista da produção não se trataria de indivíduos diferentes. ... É a diversidade de suas necessidades e de sua produção que dá margem ao seu intercâmbio e à sua igualdade social. Esta disparidade natural constitui, pois, o pressuposto da sua igualdade social no ato da troca e da própria vinculação que estabelecem entre si como produtores. Desde o ponto de vista desta diversidade natural, o indivíduo (A) é considerado como possuidor de um valor de uso para B, e B como possuidor de um valor de uso A. Desta maneira a diversidade natural põe-nos reciprocamente na relação de igualdade. Deste modo, ambos os indivíduos não são indiferentes um para com o outro, mas se interessam, têm necessidade um do outro; o indivíduo B, ao objetivar-se na mercadoria, constitui uma necessidade para o indivíduo A e vice-versa. A relação que se estabelece entre eles não é somente de igualdade, mas social. Isso não é tudo. Se essa necessidade de um pode ser satisfeita pelo produto do outro e vice-versa; se cada um dos dois é capaz de produzir o objeto da necessidade do outro e cada um se apresenta como proprietário do objeto da necessidade do outro, isso demonstra que cada um transcende, como homem, a sua própria necessidade particular, etc., e que se comportam entre si como seres humanos, conscientes de pertencer a uma espécie comum. (ibid., p.180)

Mas, continua Marx, as diferenças naturais não geram apenas a igualdade, mas também a liberdade.

> Na medida – afirma ele – em que esta desigualdade natural dos indivíduos e das suas mercadorias constitui o motivo da integração destes indivíduos, a causa de sua relação social como sujeitos que trocam, relação na qual estão pressupostos como iguais e se *confirmam* como tais, à noção de igualdade se junta a noção de *liberdade.* Embora o indivíduo A sinta a necessidade de possuir a mercadoria do indivíduo B, não se apodera dela por meio da violência, nem vice-versa, mas ambos se reconhecem mutuamente como proprietários, como pessoas cuja vontade impregna suas mercadorias. ... Porém isto não é tudo: o indivíduo A satisfaz a necessidade do indivíduo B por meio da mercadoria *a* somente na medida em que e porque o indivíduo B satisfaz a necessidade do indivíduo A por meio da mercadoria *b* e vice-versa. Cada um serve ao outro para servir-se a si mesmo; cada um se serve do outro e reciprocamente como de um meio. (ibid. , p.181-182)

E, mais adiante, continua:

> Essa reciprocidade é o pressuposto, a condição natural da troca, porém, enquanto tal é indiferente a cada um dos sujeitos da troca. A cada um destes sujeitos só lhe interessa a reciprocidade na medida em que seu interesse, que exclui o do outro e não tem relação com ele. ... Mediante o próprio ato de troca, o indivíduo, cada um deles, se reflete em si mesmo como sujeito exclusivo e dominante [determinante] daquele ato. Com isto está dada a liberdade total do indivíduo: transação voluntária; nenhuma violência de ambas as partes. (ibid., p.182)

Em continuação, afirma ainda ele que o interesse comum, embora reconhecido, não é o fim pretendido pelos indivíduos. Pois, cada um deseja apenas realizar os seus interesses.

> por último – afirma ele – o interesse egoísta, que não realiza nenhum interesse para além dele; sabe e reconhece que o outro realiza do mesmo modo o seu interesse egoísta, e com isto ambos sabem que o interesse comum radica unicamente na dualidade, multiplicidade, autonomia multilateral e troca do interesse egoísta. O interesse geral é precisamente a generalidade dos interesses egoístas. (ibid., p.182-183)

E conclui:

> De modo que assim como a forma econômica, a troca, põe em todos os sentidos a igualdade dos sujeitos, o conteúdo ou substância – tanto individual como coletivo – põe a *liberdade*. Não se trata só, pois, de que a liberdade e a igualdade são respeitadas, na troca baseada em valores de troca, senão que a troca de valores de troca é a base produtiva, real, de toda *igualdade* e *liberdade*. Estas, como idéias puras, são meras expressões idealizadas daquela. Ao desenvolver-se em relações jurídicas, políticas e sociais estas são apenas aquelas bases elevadas à outra potência. (ibid., p.183)

Deste modo, para que aquele ato fundante (compra-e-venda de força de trabalho) e todos os seus desdobramentos possam efetivar-se, é necessário que existam indivíduos, no sentido de pessoas livres e autônomas. Mas, é preciso também que estes indivíduos sejam iguais e proprietários. Sem estas qualidades, o ato de compra-e-venda de força de trabalho e toda a produção de mercadorias não poderiam realizar-se. Um servo não poderia ser cidadão exatamente porque não possuía estas três qualidades. Por isso mesmo é que Marx (1991) diz que a emancipação política implica a dissolução da velha sociedade feudal, na qual não havia separação entre sociedade civil e Estado e na qual os entes singulares estavam irrevogavelmente subsumidos às ordens sociais ou às corporações de ofício. Deste modo, a emancipação política significou tanto a separação entre sociedade civil e Estado – sem que isto implicasse nenhuma dissolução do vínculo ontológico entre eles, mas apenas uma nova configuração – quanto à cisão da sociedade em duas esferas – privada e pública – sendo a segunda, a expressão da primeira. O Estado, portanto, não é apenas um instrumento de defesa dos interesses particulares da burguesia, mas também uma expressão invertida da desigualdade social de raiz. Invertida, porque o interesse particular, que reina soberano na sociedade civil, apresenta-se, na sociedade política, sob a forma de interesse geral. Daí porque, diz Marx:

> Quanto mais poderoso é o Estado e quanto mais político é, portanto, o país, tanto menos terá inclinação para buscar no 'princípio do Estado' e, portanto, na 'atual organização (estrutura fundamental, I.T.) da sociedade', cuja expressão ativa, consciente de si mesma e oficial é o Estado, o fundamento dos males sociais e a compreender seu princípio 'geral'. (Marx, 1987, p.514)

Fica claro, pois, que o Estado não só não anula e não pode anular a desigualdade social, mas que ele é uma expressão desta e uma condição indispensável de sua reprodução. É preciso insistir nisto: a instituição da esfera pública não é a grande descoberta de um espaço, no âmbito do qual se daria – ainda que com avanços e recuos – o constante e indefinido aperfeiçoamento da vida social. A esfera pública é, por sua própria natureza, essencialmente limitada, quer dizer, ela não está aberta a um aperfeiçoamento indefinido, porque sua origem e sua função social não advêm dela própria, mas do antagonismo existente na sociedade civil. Por isso mesmo, a ação do Estado frente às desigualdades sociais jamais poderá deixar de ser meramente paliativa.

Não se pense, porém, como já alertamos no início deste capítulo, que a afirmação da essencial limitação da emancipação política signifique o desconhecimento do seu papel positivo. É o próprio Marx que se encarrega de acentuar isto. Diz ele: "Não há dúvida que a emancipação 'política' representa um grande progresso. Embora não seja a última etapa da emancipação humana em geral, ela se caracteriza como a derradeira etapa da emancipação humana 'dentro' do contexto do mundo atual" (1991, p.28). É evidente que se considerarmos a sociedade feudal, a emancipação política representa, em linhas gerais, um grande avanço. Basta comparar a situação dos servos e dos trabalhadores assalariados. Já nos referimos a isto quando falamos da superação da arbitrariedade do poder e da crescente complexificação dos indivíduos. Para o marxismo autêntico, não há nenhum problema em admitir este caráter progressista da emancipação política. É uma simples decorrência do reconhecimento do ser-em-si das coisas. O que ele rejeita, porém, é a afirmação de que a superação desta forma de emancipação seja ou uma utopia ou um retrocesso. O que ele rejeita é a incapacidade de ver que há um *tertium*, ou seja, a emancipação humana como uma forma ao mesmo tempo mais avançada e não utópica de sociabilidade.

Como não podia deixar de ser, a cisão da sociedade entre esfera privada e esfera pública não implica apenas a divisão entre dimensões gerais, mas atinge o próprio indivíduo. Este, como membro da sociedade civil é uma "mônada isolada, dobrada sobre si mesma" (ibid., p.42), "é o indivíduo voltado para si mesmo, para seu interesse particular, em sua arbitrariedade privada e dissociado da comunidade" (ibid., p.44). Numa palavra, *o homem que ainda não é um ser genérico real*, vale dizer, que ainda não é um ser que se apropria, ativa e positivamente, da

riqueza do gênero humano. Este homem é o que Marx chama de o homem em seu momento natural, porém não no sentido de uma natureza natural, mas de uma natureza criada historicamente pelas relações sociais capitalistas, mas que escapa ao domínio dos indivíduos. Deste modo, na medida em que, considerados neste seu momento, os homens se definem pelos seus interesses particulares contrapostos aos outros, "a 'sociedade burguesa em sua totalidade' é a guerra de uns contra os outros, somente delimitados entre si por sua 'individualidade', o movimento geral e desenfreado das potências elementares da vida, livres das amarras dos privilégios" (ibid., p.99).

Considerados apenas neste aspecto abstrato de membros da sociedade civil, todos os homens são livres, iguais e proprietários. Mas o que significa exatamente isto? O que significa a liberdade para este homem "natural'? Significa o "direito" de buscar, por todos os meios ao seu alcance, a satisfação dos seus interesses, o que implica necessariamente o choque e a luta contra os outros indivíduos, movidos pela mesma lógica. Mesmo esta liberdade, porém, não passa de uma aparência de liberdade, dado que não é e nem pode ser ele que decide, livre e conscientemente, sua forma de atividade, mas esta lhe é imposta pela natureza alienada das relações sociais. Por sua vez, a igualdade significa que todos os homens têm o mesmo "direito" de mover-se de acordo com esta lógica (Pode-se ver, aqui, a ingenuidade de Rawls quando exige que a sociedade dê a todos os cidadãos condições de igualdade para que sejam "membros totalmente cooperativos"). Enfim, a propriedade significa que todos eles dispõem de algum bem que pode ser de interesse para os outros, enquanto cada um tem carências para cuja satisfação deverá entrar no circuito da troca mercantil.

A inviabilidade da reprodução social com homens com esta natureza foi percebida pela filosofia política clássica moderna e a solução proposta, dada a aceitação desta natureza como sendo algo não social, foi o contrato social. Por isso mesmo, para ela, este contrato tinha um caráter essencialmente positivo, pois era a única e melhor maneira de enfrentar um problema cuja raiz era, de fato, insuperável.

Era inevitável que este movimento desenfreado dos homens neste "estado natural" fosse delimitado, sob pena de autodestruição da humanidade. Daí porque a sociedade civil se converte em sociedade política e o burguês se converte, sem deixar de ser burguês, em cidadão. Aquela liberdade, aquela igualdade, aquela propriedade são transformadas em direitos, seguidos depois por muitos outros. Ora, isto nada mais significa do que o estabelecimento de um perímetro dentro do qual aquela natureza histórico-social egoísta dos homens pode se mover sem risco de autodestruição para a humanidade.

É suficientemente conhecida a crítica de Marx aos chamados direitos humanos (políticos e civis) e aos direitos naturais. Segundo ele, os primeiros são direitos de todo indivíduo que participa da *comunidade política.* Estes são os *droits du citoyen.* Quanto aos segundos, os *droits de l'homme,* "nada mais são do que direitos do membro da sociedade burguesa, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade" (ibid., p.44).

Em resumo, diz ele: "Nenhum dos chamados direitos humanos ultrapassa, portanto, o egoísmo do homem, do homem como membro da sociedade burguesa, do indivíduo voltado para si mesmo, para seu interesse particular, em sua arbitrariedade privada e dissociado da comunidade" (ibid., p.44).

No entanto, é preciso enfatizar: o cidadão não é o homem integral. Isto porque o momento egoísta, autocentrado, do homem, continuamente produzido na sociedade civil, não deixou de existir. E ele não só continua lá, mas continua a exercer o seu papel de momento fundante. O cidadão é apenas o homem em seu momento jurídico-político, expressão de que o homem está dividido no interior de si mesmo. Referindo-se a isto, diz Marx: "Onde o Estado político atingiu seu verdadeiro desenvolvimento, o homem leva, não só no plano do pensamento, mas também no plano da realidade da vida, uma dupla vida, uma celestial e outra terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ser coletivo, e a vida na sociedade civil, em que atua como particular" (ibid., p.26).

Por isso mesmo, há uma diferença tão grande e essencial entre comunidade política e comunidade humana. Enquanto a primeira é restrita, parcial e limitada, a segunda – da qual falaremos em outro momento – é ampla, integral e ilimitada. Como diz, de novo, Marx:

> Mas a comunidade da qual o trabalhador está isolado, é uma comunidade inteiramente diferente e de uma outra extensão que a comunidade política. Esta comunidade, da qual o separa o 'seu próprio trabalho', é a 'própria vida', a vida física e espiritual, a moralidade humana, a atividade humana, o prazer humano, a essência 'humana'. A 'essência humana' é a 'verdadeira comunidade' humana. E assim como o irremediável isolamento com relação a esta essência é incomparavelmente mais integral, mais insuportável, mais pavoroso e mais contraditório do que o isolamento com relação à comunidade política, assim também a superação deste isolamento ... é tanto mais infinita, quanto infinito é o 'homem' em relação ao 'cidadão' e a 'vida humana' em relação à vida política. (Marx, 1987, p.519)

Em resumo, a comunidade política, da qual o cidadão é momento essencial, não é e nem poderá ser uma comunidade real, efetiva, porque no solo social que lhe dá origem as relações entre os homens não são de união, mas de oposição, não são de mútuo enriquecimento, mas de mútua desapropriação. E se, de algum modo, alguma união existe entre eles, ou é como uma imposição jurídico-política, ou como uma reação alienada (solidariedade, assistência,

“campanhas de fraternidade”) ou, ainda, como resistência e como luta tendo em vista a construção de uma comunidade efetivamente humana.

Se o que dissemos até agora está no caminho correto, então parece óbvio que articular educação com cidadania, tomando esta última como espaço indefinidamente aperfeiçoável e, portanto, como espaço no interior do qual a humanidade poderá construir-se como uma comunidade autenticamente humana, é um equívoco.

Observemos, porém, que não se trata de mera questão de intenções subjetivas. Pode-se ter a melhor das intenções e estar equivocado. Também não se trata simplesmente de uma questão de termos, que poderiam ser mudados ao bel-prazer do sujeito. Com efeito, pode-se utilizar o termo cidadania e estar pensando em uma sociedade efetivamente livre. Trata-se do conteúdo concreto das intenções (objetivos) e dos termos. Conteúdo este que não é um construto meramente subjetivo, mas a tradução conceitual de um determinado processo real. Por isso mesmo, não podemos nos fiar apenas nas boas intenções, nem atribuir aos termos o conteúdo que quisermos. Assim, se utilizarmos o termo cidadania para designar o objetivo maior, entendendo que ela significa uma comunidade real e efetivamente emancipada, estaremos confundindo emancipação política e emancipação humana; estaremos ignorando que cidadão não é o homem em sua integralidade, mas apenas como membro da comunidade política. E, por conseqüência, aceitando – ainda que implicitamente – a comunidade política como o único e melhor espaço para a autoconstrução humana. Ora, como já vimos, ser cidadão, isto é, ser membro de uma comunidade política, implica aceitar as “regras do jogo”, isto é, pensar e agir de acordo com o ordenamento social estabelecido, até mesmo quando se trata de idéias e procedimentos que visem a mudanças neste ordenamento.

Neste sentido, então, formar o homem como cidadão é tomá-lo como membro da comunidade política e estruturar todo o processo educativo no sentido de levá-lo a agir conscientemente como cidadão, tanto na atividade especificamente educativa como na vida social extra-escolar. Mas, atente-se bem: trata-se de levá-lo a agir como membro de uma comunidade *política*, não de uma comunidade social. Ou, o que dá no mesmo, como membro de uma comunidade social apenas enquanto instaurada pela comunidade política. Na exata pressuposição – falsa – de que esta esfera é o *locus* da realização da liberdade humana. O social, aqui, aparece apenas como ‘preocupação”, como “assistência”, como “solidariedade”, ou seja, como um fato que tem a sua origem na consciência e não na materialidade das relações econômicas. Estas continuam a ser perpassadas pelo egoísmo proprietário.

Contudo, a comparação entre países ricos e países pobres mostra claramente que o chão da cidadania não está na consciência. Nos primeiros, a base de uma cidadania amplamente

desenvolvida foi a realização da revolução burguesa, econômica em primeiro lugar e sem seguida política e social. Nos segundos, dá-se exatamente o inverso. É a inexistência ou a incompletude da revolução burguesa que inviabiliza, pela raiz, a instauração da cidadania. É impossível – obviamente em graus diferentes – formar cidadãos autênticos, mesmo como cidadãos, numa sociedade em que a atividade econômica é realizada de forma tão arbitrária, primitiva e predatória. Por isso mesmo, é uma brutal ilusão querer colocar a educação a serviço da formação de cidadãos, especialmente nos países pobres. Se já nos países ricos, a cidadania mais aperfeiçoada implica, por força das coisas, a existência da desigualdade social, muito mais isto é verdadeiro no caso dos países pobres. Nestes últimos, educar para a cidadania é formar para uma dupla ilusão: Primeira, porque é impossível atingir a plenitude da cidadania (já que o fosso entre ricos e pobres aumenta em vez de diminuir). Segunda, porque mesmo que isto fosse possível, não levaria à formação de pessoas efetivamente livres, efetivamente sujeitos da história, dada a natureza própria da cidadania. Apenas a título de exemplificação, poderíamos dizer que isto significaria orientar toda a atividade educativa – conteúdos e formas – de modo a que todos os membros desta comunidade adquirissem idéias e comportamentos que expressassem a sua consciência, o mais clara possível, de que são membros desta comunidade, e, portanto vivem num espaço onde *todos* têm direitos e deveres; de que devem exercer efetivamente estes direitos e deveres; de que devem participar ativamente da vida desta comunidade. Por outro lado, a cidadania implicaria, também, a consciência e o comportamento no sentido de saber-se membro de uma comunidade mais ampla e de que os indivíduos devem portar-se como cidadãos em todas as suas atividades, quer sejam políticas, econômicas, sociais, culturais, públicas ou particulares.

Para não haver mal-entendidos, voltamos a frisar: aqui, estamos discutindo a cidadania apenas como horizonte maior da humanidade e não como possível mediação para aquele horizonte maior. De modo que afirmar a limitação essencial da cidadania não significa nem desqualificar a sua importância no processo social nem tomar posição a respeito da importância que ela possa ter na luta pela superação da sociabilidade da qual ela faz parte. Enfatizamos isto quando, no início, nos referimos à *crítica* da cidadania. Voltamos a acentuá-lo neste momento: A crítica radical da emancipação política no plano essencial não significa, de forma alguma, a diminuição da importância da luta pelas objetivações democrático-cidadãs. Mais que não fosse porque estas interessam, de fato, muito mais às classes subalternas do que às classes dominantes. Às primeiras jamais interessa desfazer-se daquelas objetivações, pelo contrário, o que lhes interessa é o seu desdobramento o mais amplo e profundo possível. Para as segundas, no entanto, elas são apenas um meio para atingir o seu objetivo fundamental, que é a reprodução dos seus interesses. Quando estes são ameaçados, elas não têm o menor pudor em

desfazer-se das objetivações democráticas e lançar mão de formas autocráticas de poder.

Mas, de que modo a luta pelas objetivações democráticas pode apresentar-se como mediação para uma forma superior de sociabilidade somente pode ser decidido após a análise de cada situação concreta. O que a nós importa deixar bem claro é que a emancipação política, por ser essencialmente limitada, não pode ser posta como objetivo último da humanidade, como patamar mais propício para a construção de uma sociedade livre, igual e fraterna.

CAPÍTULO III - A EMANCIPAÇÃO HUMANA NA PERSPECTIVA MARXIANA

3.1. Questões preliminares

Emancipação humana, para Marx, nada mais é do que um outro nome para comunismo, embora a primeira enfatize a questão da liberdade e o segundo, o conjunto de uma nova forma de sociabilidade. Por que, então, não fazer uso desta última categoria? Porque, ao nosso ver, ela foi tão deformada pelos embates da luta ideológica que torna extremamente difícil uma discussão mais serena a seu respeito. Preferimos, então, utilizar a categoria da emancipação humana. Até pelo fato de que esta categoria põe imediatamente no centro da problemática a questão da liberdade, que também é posta como chave na perspectiva liberal.

As deformações a que foi submetida a idéia de uma sociedade para além do capitalismo, foram tantas e tão graves, que é preciso, na pressuposição de que haja honestidade de propósitos, todo o cuidado. A maioria destas deformações foi e é motivada por razões diretamente ideológicas. Mas, no caso de autores com até alguma simpatia pelas idéias de Marx e no caso de muitos de seus seguidores, deveram-se, ao nosso ver, a uma incompreensão da natureza essencial da obra deste autor. Já nos referimos a isto no capítulo sobre os Fundamentos e vamos retornar a esta problemática no decorrer da próxima exposição.

Entre estas deformações avultam:

- considerá-la como uma utopia, como um ato de fé, como a idealização de uma sociedade paradisíaca e, portanto, como uma impossibilidade;
- considerá-la como, no máximo, uma idéia reguladora, um ideal que nos estimula a lutar por uma constante melhoria, mas jamais efetivamente materializável;
- considerá-la como uma forma de sociabilidade necessariamente totalitária, que suprime as diferenças e a liberdade do indivíduo e, por isso mesmo, o reino da intolerância;
- considerá-la como resultado inevitável do processo histórico.

Por isso mesmo, por causa destas deformações, fizemos questão, desde o início, de expor o conjunto de pressupostos, puramente racionais, que norteariam o nosso trabalho. E nos esforçamos – e continuaremos a fazê-lo – por proceder com rigor, procurando deixar claro que tanto a crítica quanto a sustentação positiva desta categoria não decorrem de pré-conceitos de qualquer espécie, mas da captura, o mais fiel possível, do processo real. Desnecessário dizer que,

na perspectiva marxiana, esta captura do real pretende ser objetiva, mas de modo nenhum neutra. Dito isto, vamos à questão.

A aspiração e a luta por uma sociedade mais justa são tão antigas quanto a existência das desigualdades sociais. Desde a antiguidade até hoje, inúmeras foram as lutas travadas pelas classes subalternas tentando por fim à sua situação de exploração e dominação. Por outro lado, inúmeras obras foram escritas, também desde a antiguidade, na tentativa de conceber como deveria ser uma sociedade igualitária e fraterna. Basta pensar na lenda bíblica do Paraíso Terrestre e nas diversas obras chamadas utópicas, escritas até o século XIX.

No entanto, todas as lutas e elaborações teóricas esbarravam num problema fundamental: a própria imaturidade do ser social, que impedia o conhecimento da sua natureza e, como conseqüência, tornava impossível a sua alteração radical, levando com isso à construção de modelos apenas ideais de uma sociedade justa.

Já vimos, no capítulo anterior, que para a concepção liberal, a desigualdade social é uma decorrência necessária da natureza humana, cuja marca essencial é o egoísmo proprietário privado. Por isso mesmo, uma sociedade fraterna e igualitária jamais poderia passar de um horizonte inatingível. Também por isso haveria um antagonismo insolúvel entre igualdade e liberdade. A ênfase em uma delas resultaria, necessariamente, em restrição à outra. E como a liberdade é considerada a categoria mais importante, ela naturalmente tem precedência sobre a igualdade, o que significa que a preservação da liberdade implicaria abrir mão de uma igualdade social mais profunda.

Vimos, também, que a noção de liberdade do liberalismo, que ele reputa de caráter universal, nada mais é do que a liberdade do indivíduo entendido como naturalmente proprietário privado e que, como tal, tem em si o eixo da sua realização. Daí o caráter necessariamente formal, jurídico-político da liberdade.

A teorização marxiana inscreve-se na tradição de preocupação com a construção de uma sociedade justa, fraterna, igual e livre. Mas, a nova concepção do ser social por ela elaborada – cujos fundamentos vimos no primeiro capítulo – estabelece uma ruptura radical com esta tradição e permite pensar esta problemática de forma profundamente diferente.

E se as elaborações anteriores esbarravam na imaturidade do ser social, é exatamente a maturidade dele que permite a Marx construir esta nova perspectiva e pensar a emancipação humana evitando tanto a especulação quanto a submissão ao imediatamente dado. Esta maturidade, em resumo, significa que a realidade social atinge, como resultado de um processo que, a partir do Renascimento desembocou na Revolução Industrial e na Revolução Burguesa, pela primeira vez, uma forma plenamente social, vale dizer, uma forma na qual as determinações

sociais assumem um papel claramente regente no processo histórico e, deste modo, permitem compreender a sociedade como resultado da sua própria atividade e não de forças naturais ou sobrenaturais.

Mas, não é só. Um dos elementos importantes desta maturidade é também o amadurecimento das duas classes – burguesa e trabalhadora – que serão as responsáveis ontológicas pela emergência de dois projetos antagônicos de sociedade. E é a articulação com a classe trabalhadora que permite a Marx elaborar esta nova perspectiva. É, pois, com base nos pressupostos elaborados por Marx e resgatados especialmente por Lukács, mas também por outros autores, que iremos abordar a questão da emancipação humana.

Antes de mais nada, gostaríamos de deixar clara uma coisa. Para Marx, a história da humanidade se divide em dois grandes períodos: a pré-história e a história propriamente dita. O primeiro vai dos primórdios da humanidade até a extinção das classes sociais. O segundo começaria com a extinção das classes sociais, com tudo o que elas significam, e abriria um novo período, radicalmente diferente, da autoconstrução humana. Por que Marx faz esta divisão? Porque entre estes períodos há uma diferença essencial. E esta diferença está exatamente na questão da liberdade. No primeiro, embora haja graus e formas diferentes de liberdade, seu grau máximo jamais pode ultrapassar o caráter jurídico-político. Deste modo, ela é essencialmente parcial e limitada. No segundo, ela se apresenta sob uma forma real, integral e essencialmente ilimitada, ou seja, é uma forma de liberdade que expressa o homem como um ser integralmente livre. É a este segundo período que Marx chama de comunismo, reino da liberdade e emancipação humana. E é neste preciso sentido que utilizaremos a categoria da emancipação humana.

Contudo, é evidente que esta nova forma da sociabilidade humana não poderia ser pensada do modo como Marx a pensou sem os pressupostos estabelecidos anteriormente por ele. Por isso mesmo, embora nossa intenção não fosse a de examinar o conceito de emancipação humana em relação ao conjunto da história, nos vimos obrigados a expor os fundamentos – ou seja, a origem e a natureza essencial do ser social – a partir dos quais será pensada a categoria da emancipação humana como se referindo apenas a este período histórico.

Gostaríamos, também, de esclarecer que nosso objetivo não é o de investigar a teoria da emancipação humana na obra de Marx. Trata-se, para nós, de estabelecer, a partir do pensamento de Marx e de outros autores que nele se basearam, qual o significado desta categoria, vale dizer, qual o seu ato fundante; qual a sua natureza; quais as relações desse ato fundante com as outras dimensões sociais; como se dará a relação entre o indivíduo e a comunidade; qual a relação entre o que Marx chama de "*reino da necessidade*" e "*reino da*

liberdade"; qual o sentido da liberdade nesta forma de sociabilidade e quais suas relações com a categoria da igualdade; quais as condições de possibilidade para que ela se realize; porque ela é uma alternativa possível e não meramente especulativa e, enfim, por que ela representa a melhor alternativa para a humanidade.

Esclareçamos que não se trata de buscar detalhadamente como será esta nova forma de sociabilidade. O próprio Marx, coerente com seu método, dizia que não fazia sentido preocupar-se com esse tipo de questão. Isto porque, para ele, a história é o resultado do conjunto dos atos humanos singulares, de modo que os resultados gerais serão sempre imprevisíveis. Por isso mesmo, a este respeito ele fez o que julgava que podia e que era o mais importante a ser feito, ou seja, delinear, o mais precisamente possível, o objetivo final e os parâmetros ontológicos que norteariam a sua conquista. Vale ressaltar que tanto o objetivo final quanto os parâmetros ontológicos não são, na ótica marxiana, meros produtos de uma razão especulativa. Ambos têm – por sua própria natureza – um alto grau de generalidade, mas não perdem a sua articulação com o processo real uma vez que é dele que são abstraídos e é nele que assumem a sua concretude. Ressalte-se, também, que a sua compreensão, o mais clara possível, é de extrema importância, pois sem eles a atividade prática se perde na poeira do imediatismo cotidiano. Aliás, a ausência ou a transformação deste objetivo e destes parâmetros em meras idéias reguladoras são os grandes responsáveis pelo rebaixamento e estreitamento do horizonte da humanidade, com reflexos no conjunto das atividades humanas.

3.2. Trabalho e emancipação humana

Já vimos que, para Marx, o trabalho é o fundamento ontológico do ser social. E que isto significa não só que ele é a mediação que permite o salto ontológico da natureza para o homem, como também continuará a ser este fundamento na medida em que é "condição natural eterna da vida humana", independente da forma em que ele se realize.

Vimos, também, que, embora sendo a dimensão fundante do ser social, ele não o esgota. Que a partir dele e, às vezes como desdobramento de germes já existentes no seu interior (caso da linguagem, da educação, da ciência, etc.) surgem inúmeras outras dimensões, de modo que o ser social é sempre um complexo articulado que inclui a dimensão fundante e um conjunto de outros campos da atividade humana. Como desdobramento disto, também vimos que o trabalho é o fundamento ontológico da liberdade.

O que nos importa acentuar, a partir disto, é que a forma concreta do trabalho constitui, a cada momento da história, a matriz de uma determinada forma de sociabilidade. Não

se trata, contudo, de nenhuma dedução direta e mecânica. Seria absurdo querer deduzir a filosofia ou a arte gregas do sistema de trabalho escravista. Mas há, certamente, uma relação, mediada por inúmeras outras determinações, entre estes dois momentos, sendo que o primeiro é o fundamento do segundo. Com isto queremos dizer que, para compreender os lineamentos gerais desta forma de sociabilidade que chamamos, com Marx, de emancipação humana, devemos começar por identificar o ato fundante – que já sabemos ser um ato de trabalho – que está na sua base. A identificação deste ato, da sua precisa natureza essencial, juntamente com as demais condições de possibilidade, nos permitirá garantir o caráter materialista, isto é, imanente, real, possível, e não apenas imaginável ou desejável desta forma de sociabilidade. Este procedimento evidencia, para o bem ou para o mal (e, ao nosso ver, para o bem), a sua radical diferença, não obstante toda intenção de uma postura crítica, com as formulações de autores como Habermas, Offe, Gorz e Kurz, para citar apenas alguns. Nunca será demais enfatizar isto, dadas as freqüentes deformações e tentativas de desqualificar a "proposta" marxiana, atribuindo-lhe um caráter idealista, especulativo, utópico ou fantasioso e dadas as incompreensões quando das tentativas de superação do capitalismo.

Este ato fundante é chamado por Marx de trabalho associado. Mas, em que consiste o trabalho associado e por que precisamente ele? Esta pergunta pode parecer por demais simples, mas, como veremos, a sua simplicidade é muito enganosa. Sabemos que o trabalho, em sua estrutura básica geral, implica teleologia, causalidade, busca dos meios, objetivação e que tudo isto significa dispêndio de energias físicas e espirituais. Além disto, este intercâmbio que os homens realizam com a natureza significa, sempre, uma forma determinada de relações que os homens estabelecem entre si. Por isto mesmo, ele tem a ver não apenas com o ato estrito do trabalho, mas com a totalidade das atividades humanas. Deste modo, o trabalho associado pode ser, inicialmente, definido como aquele tipo de relações que os homens estabelecem entre si na produção material e na qual eles põem em comum as suas forças e detêm o controle[17] do processo na sua integralidade, ou seja, desde a produção, passando pela distribuição até o consumo. Por isso mesmo, dele estão ausentes tanto a sujeição dos homens à natureza (embora esta sujeição nunca possa ser inteiramente eliminada), quanto a exploração e a sujeição dos homens uns aos outros (estas sim passíveis de completa eliminação). Deste modo, e como

[17] BRINTON, M., em seu livro *Os Bolcheviques e o Controle Operário*, chama a atenção para a diferença (histórica) entre *controle* e *gestão.* Segundo ele, controlar significa "supervisionar, inspecionar ou verificar as decisões tomadas por outrem", ao passo que gerir significa "tomar por si mesmo as decisões, na qualidade de pessoa ou coletividade soberana, e com pleno conhecimento das informações necessárias" (1975, p.15). No entanto, o termo controle será por nós utilizado exatamente no segundo sentido.

veremos mais adiante, o trabalho associado não é simplesmente trabalho coletivo ou cooperativo, mas um tipo de trabalho que vai muito além destes aspectos.

Desde o começo da história da humanidade, variadas foram as formas de trabalho. Contudo, nenhuma das formas até hoje existentes – seja a primitiva, a asiática, a escravista, a servil, a assalariada, para citar apenas as mais importantes – foi, de fato, uma forma que permitisse ao homem se tornar plenamente livre. Na comunidade primitiva, porque, dado o baixo grau de desenvolvimento das forças produtivas, o homem estava estreitamente sujeito à natureza, além da estreiteza do seu próprio desenvolvimento. Nas outras formas, porque, embora houvesse um aumento – sempre relativo – de independência com relação à natureza e uma complexificação cada vez maior do próprio homem, a divisão do trabalho tinha instaurado relações de sujeição entre os próprios homens. Deste modo, nenhum destes atos decisivos era efetivamente livre e, portanto não podia ser a base para uma forma de sociabilidade realmente livre. Em todos eles – salvo o da comunidade primitiva – as energias físicas e espirituais dos indivíduos são desapropriadas de seus possuidores originais, privatizadas e transformadas em forças hostis e contrárias a eles. Elas são sociais porque todo produto humano é, por sua natureza, social e porque são as forças dos indivíduos colocadas em comum, mas deixam de ser diretamente sociais porque no processo de trabalho são investidas de um caráter privado. A conseqüência disto é a impossibilidade de o produtor ter a regência sobre o processo de produção e, como conseqüência, sobre o conjunto do processo social, com todas as conseqüências anteriormente vistas.

Ao contrário disto, o trabalho associado se caracteriza por permanecer diretamente social do começo ao fim, isto é, na produção, na distribuição e no consumo. Referindo-se a isto, diz Marx:

> Suponhamos, finalmente, para variar, uma sociedade de homens livres, que trabalham com meios de produção comuns, e empregam suas múltiplas forças individuais de trabalho, conscientemente, como força de trabalho social. Reproduzem-se aqui todas as características do trabalho de Robinson, com uma diferença: passam a ser sociais, ao invés de individuais. Todos os produtos de Robinson procediam de seu trabalho pessoal, exclusivo e, por isso, eram, para ele, objetos diretamente úteis. Em nossa associação, o produto total é um produto social. Uma parte desse produto é utilizada como novo meio de produção. Continua sendo social. A outra parte é consumida pelos membros da comunidade. (Marx, 1975, p.87)

Como se pode ver, as forças sociais, que são as forças dos indivíduos multiplicadas pela sua articulação, são postas em comum por uma decisão livre e consciente dos seus detentores e não por um poder que lhes é alheio. A grande diferença com a produção, também social, do sistema capitalista é que neste a associação lhes é imposta por um poder estranho, que

não só lhes rouba o domínio, mas também a compreensão sobre as suas relações, ao passo que naquele os produtores podem compreendê-las e controlá-las.

O que é importante acentuar, aqui, é que não basta colocar as forças individuais em comum, nem mesmo tendo como fim uma produção voltada para os interesses da totalidade da sociedade. O que falta, tanto na produção especificamente capitalista, quanto na produção que foi considerada socialista, é exatamente o controle livre e consciente dos produtores sobre a produção. Especialmente em relação ao chamado "*socialismo real*", o equívoco, aqui, consiste em tomar o trabalho coletivo, ou especialmente o trabalho em forma cooperativa como sinônimo de trabalho associado. À primeira vista, isto pareceria fazer sentido, pois o trabalho coletivo estava articulado com a supressão da propriedade privada e direcionado no sentido de produzir bens necessários à maioria da população e não apenas a um pequeno grupo de pessoas. Deste modo, não importando a forma concreta do trabalho, uma vez que a burguesia tinha sido expropriada, este teria adquirido um sentido de interesse comum e não particular. Daí a idéia de que o trabalhador comunista por excelência seria aquele que, imbuído da consciência do interesse comum, exercesse a sua tarefa com o maior empenho, esforço e dedicação possíveis. Enfim, nada diferente do atual "operário padrão", só que imbuído de outros valores e orientado, pelo menos imediatamente, para outras finalidades. Em apoio da produção cooperativa poder-se-ia aduzir uma afirmação do próprio Marx quando, referindo-se ao apoio de muitos capitalistas a esta forma, diz:

> Mas se a produção cooperativa não deve permanecer um engodo e uma cilada; se ela deve despojar o sistema capitalista; se o conjunto das associações cooperativas tem que regular a produção nacional segundo um plano comum, tomando-a assim sob o seu próprio controle e pondo fim à anarquia constante e às convulsões periódicas que são o destino inelutável da produção capitalista, que seria isto, senhores, senão comunismo, o muito 'possível' comunismo? (id. 1971, p.100)

Lido simplificadamente, este trecho poderia parecer referendar a forma do trabalho em cooperativa como sendo em si uma forma comunista. Porém, uma leitura mais atenta e, sobretudo, a atenção ao contexto, confere ao texto um sentido completamente diferente. Pouco antes do trecho citado Marx, rebatendo as críticas dos burgueses, que acusavam os comunardos de quererem abolir a propriedade, diz:

> Sim, senhores, a Comuna pretendia abolir esta propriedade de classe, que faz do trabalho da maioria a riqueza de alguns. ... Ela queria fazer da propriedade individual uma realidade, transformando os meios de produção, a terra e o capital, hoje essencialmente meios de escravidão e de exploração do trabalho, em simples instrumento de um 'trabalho livre e associado'. (ibid., p.100)

Vê-se, portanto, que a afirmação de Marx refere-se ao trabalho em cooperativa inserido na lógica do “trabalho livre e associado” e não do trabalho regido pelo capital.

É evidente que a concepção anteriormente citada estava operando com um conceito reificado de trabalho. Pois este trabalho, pelas condições sociais concretas em que era realizado, não podia, de modo nenhum, adquirir aquela que é a determinação essencial do trabalho associado, ou seja, o controle consciente e social dos produtores sobre o processo de produção e sobre o conjunto do processo social. Sabe-se que durante os primeiros momentos da revolução soviética, em muitos lugares, os operários tiveram um controle mais direto das fábricas. Parece-nos equivocado, no entanto, pensar que foi a supressão deste controle – que, de todo modo, era incipiente e de modo algum alterava o essencial das relações de produção – que extraviou a revolução soviética. É a posição idealista, que supõe que a vontade pode, independentemente da maturidade das condições objetivas, submeter estas últimas ao seu controle. É certo que as coisas poderiam ter se passado de forma diferente, uma vez que a história não é um processo pré-determinado. É bom lembrar, porém, que “os homens fazem a história, mas não a fazem nas condições por eles escolhidas”, o que significa que a realidade concreta estabelece, ela mesma, um campo concreto de possibilidades, que nunca são nem infinitas e nem sequer muito grandes.

É preciso salientar isto, porque foi a incompreensão desta questão uma das grandes responsáveis, do ponto de vista teórico, pelo absurdo de considerar a caminho do socialismo uma sociedade onde os trabalhadores – pelo menos durante um determinado período – controlavam, de algum modo, as fábricas e as fazendas, mas não controlavam socialmente a produção. Para não falar do absurdo que é imaginar que este controle social da produção pudesse ser realizado pela via da política, ou seja, por intermédio de um ou mais partidos que representariam a classe trabalhadora. Para que não pairem dúvidas, e na medida em que controle social não é um conceito evidente, já que o controle do capital, embora privado, também é social, é necessário precisá-lo. Por controle social entendemos, na esteira de Marx, o domínio consciente e coletivo dos produtores sobre o conjunto do processo de produção, distribuição e consumo. O que implica que o objetivo final da produção seja a satisfação das necessidades humanas e não a reprodução do capital. Não apenas sobre alguma parte do processo, mas sobre a totalidade dele. Isto significa que os fins, os meios, as formas de realização e as formas de apropriação dos produtos, tudo isto deve ser posto, livre e conscientemente, pelos próprios produtores.

Deve-se observar, porém, que não basta uma disposição subjetiva para que o trabalho possa ser realizado de forma efetivamente livre. É preciso que, como conseqüência do processo histórico, a humanidade tenha atingido um determinado grau de desenvolvimento que torne isto

possível. Sobre isto nos deteremos quando falarmos das condições de possibilidade da emancipação humana.

Sob a forma de trabalho associado, portanto, o ato do trabalho atinge o seu grau máximo de liberdade possível. Referindo-se a isto diz Marx:

> Com efeito, o reino da liberdade só começa ali onde termina o trabalho imposto pela necessidade e pela coação de fins externos; situa-se, pois, por sua própria natureza, para além da órbita da produção material propriamente dita. Do mesmo modo que o selvagem tem que lutar com a natureza para satisfazer as suas necessidades, para buscar o sustento da sua vida e reproduzi-la, também o homem civilizado tem que fazer o mesmo sejam quais forem as formas sociais e os possíveis sistemas de produção. Na medida em que se desenvolve e se desenvolvem com ele as suas necessidades, amplia-se este reino da necessidade natural, mas ao mesmo tempo também se ampliam as forças produtivas que satisfazem aquelas necessidades. A liberdade, neste terreno, só pode consistir em que o homem social, os produtores associados, regulem racionalmente este seu intercâmbio material com a natureza, coloquem-no sob o seu controle comum em vez de deixar-se dominar por ele como um poder cego e o realizem com o menor dispêndio possível de forças e nas condições mais adequadas e mais dignas de sua natureza humana. No entanto, com tudo isto, este continuará sempre sendo um reino da necessidade. Do outro lado de suas fronteiras começa o desdobrar-se das forças humanas considerado como fim em si, o verdadeiro reino da liberdade que, no entanto, só pode florescer tomando como base aquele reino da necessidade. A condição fundamental para ele é a redução da jornada de trabalho. (Marx, 1974, p.942)

Este trecho riquíssimo merece um comentário detalhado e cuidadoso. Mesmo porque, contra a sua meridiana clareza, ele foi interpretado, muitas vezes, de forma distorcida, no sentido de uma oposição excludente entre necessidade e liberdade ou entre carência e abundância. Toda a história da humanidade anterior ao socialismo seria, por um lado, dominada pela submissão dos homens a forças exteriores ou estranhas ao homem, ao passo que neste toda e qualquer sujeição desapareceria. Por outro lado, ela também seria marcada pela escassez e, portanto, pela impossibilidade de satisfação das necessidades de todos os indivíduos, ao contrário do socialismo onde, dada a abundância e a igualdade social, todas as necessidades seriam plenamente satisfeitas. E juntamente com isto, surgiu a idéia de que o socialismo seria um estado de puro ócio, onde não existiria nenhuma necessidade, nenhuma carência e, por conseguinte, nenhum tipo de trabalho. Esta é a interpretação que predominou, até entre muitos marxistas, sobre a relação entre reino da necessidade e reino da liberdade.

Não é difícil perceber que as formas históricas concretas do trabalho (primitivas, escravistas, servis, assalariadas), além da concepção cristã, que associava trabalho à maldição e castigo, foram os elementos que mais contribuíram para esta forma de pensar.

Contudo, é óbvio que o sentido da afirmação marxiana não é este. Marx já tinha deixado claro, desde os *Manuscritos econômico-filosóficos*, que o trabalho é uma "*condição eterna da existência humana"*, independente das suas formas concretas. Mais ainda, como já

vimos, para além dos seus aspectos negativos, é elemento essencial e positivo na autoconstrução humana. Em resumo, que não há homem sem trabalho. Daí também a sua crítica à idéia de que o ócio seria a expressão mais plena da vida humana. É o que ele diz, referindo-se a Smith:

> Trabalharás com o suor do teu rosto", foi a maldição que Jeová lançou a Adão. E A. Smith concebe o trabalho desta maneira, como maldição. O 'repouso' aparece como o estado adequado, como idêntico à 'liberdade' e à 'felicidade'. Que o indivíduo, 'em seu estado normal de saúde, vigor, atividade, habilidade, destreza', também tenha necessidade de sua porção normal de trabalho e da supressão do repouso, parece estar muito longe do seu pensamento. ... No entanto, que esta superação de obstáculos seja por si mesma exercício da liberdade – e que, além disto, se tenha despojado os objetivos exteriores da aparência de necessidade natural meramente externa, e tenham sido postos como objetivos postos pelo próprio indivíduo, ou seja, como auto-relação, como objetivação do sujeito, e daí como liberdade real cuja efetivação é precisamente o trabalho – (de tudo isto) A. Smith não tem a menor idéia. (id., 1978, p.119)

Mas, na citação anterior também fica especialmente claro que todo trabalho, inclusive o trabalho emancipado, entendido como aquela atividade humana que é realizada sob o império da necessidade e de fins externos, pertence sempre ao reino da necessidade. E isto por dois motivos. Primeiro, porque ter necessidades, no sentido genérico de carências, faz parte da própria essência do ser humano, portanto não é algo de negativo. Ser homem é ter necessidades, satisfazê-las, criar novas necessidades e novamente satisfazê-las, num movimento sem fim. Mesmo quando estas necessidades são as mais adequadas a um desenvolvimento verdadeiramente humano, elas não deixam de ser carências que devem ser satisfeitas. Neste sentido, as necessidades, a cuja satisfação o trabalho se destina imediatamente – por exemplo, comer, vestir, morar, etc. – não são de livre escolha do homem, mas uma imposição exterior à sua natureza mais essencial, de modo que ele tem que satisfazê-las sob pena de perecimento. Segundo, porque, sendo o trabalho um intercâmbio do homem com a natureza, por mais que avance o domínio deste sobre ela, jamais deixará de estar sujeito às leis necessárias que a governam.

No entanto, haverá diferenças fundamentais entre este reino da necessidade (o trabalho) no capitalismo e no comunismo. No primeiro, é o produto que domina o produtor, que estabelece o fim a ser atingido (a reprodução do próprio capital), que lhe impõe as formas concretas do trabalho, as condições gerais e específicas da produção, o tipo de relações entre os homens e a forma de acesso aos bens produzidos. No segundo, é o produtor – agora necessariamente sob a forma de "produtores associados", pois o eixo não é mais o indivíduo como "mônada isolada", mas o gênero humano como expressão de uma força geral assumida conscientemente pelos indivíduos – que estabelece os fins (o atendimento das necessidades dos

indivíduos) e busca as formas mais adequadas para atingi-los. Contudo, o fim maior não é simplesmente o atendimento das necessidades humanas, mas a própria autoconstrução do homem como um ser cada vez mais humano. Daí porque o próprio ato do trabalho tem que ser um ato que, embora ainda pertencendo ao "reino da necessidade", seja o mais livre, o mais humano possível.

Este trabalho emancipado é certamente muito mais livre do que qualquer outra forma de trabalho, porque é uma atividade da qual o homem tem o domínio consciente; porque nela se sente bem, se realiza positivamente. Mas na medida em que continua sendo trabalho ainda não é a forma mais plenamente livre da atividade humana. É a forma mais livre possível do trabalho, mas não de toda atividade humana. É o que Marx deixa claro quando diz:

> A liberdade, neste terreno, só pode consistir em que o homem social, os produtores associados, regulem racionalmente este seu intercâmbio material com a natureza, coloquem-no sob o seu controle comum em vez de deixar-se dominar por ele como um poder cego e o realizem com o menor dispêndio possível de forças e nas condições mais adequadas e mais dignas da sua natureza humana. (id., 1974 , p.942)

Vê-se, portanto, que há uma articulação íntima e não uma oposição excludente entre reino da necessidade e reino da liberdade. O primeiro – desde que na forma acima descrita – é a condição do segundo. Voltaremos, mais adiante, à questão das necessidades. Mais uma vez fica aqui evidenciado que a economia é o fundamento ontológico do ser social. Uma determinada forma de trabalho, ou seja, uma determinada forma de relações que os homens estabelecem entre si na produção é a base insuprimível para toda uma determinada forma de sociabilidade. Disto, porém, não se pode inferir – como fez o marxismo vulgar – que, feitas as transformações econômicas, daí se seguiria, como um efeito direto e mecânico, a modificação de todas as outras dimensões sociais. E além disto, como se não bastasse o entendimento mecanicista da relação entre a economia e as outras esferas da atividade social – concepção que já tivemos ocasião de criticar quando falamos dos fundamentos – também estas "transformações econômicas" são entendidas de modo completamente reificado. Porque, na verdade, aquelas transformações econômicas significavam a supressão da propriedade privada, a estatização dos meios de produção e o controle *imediato* da produção pelos trabalhadores. Ora, sem dúvida, a supressão da propriedade privada é um requisito absolutamente fundamental para a emancipação humana. Mas é preciso ter claro que a essência da propriedade privada não é a posse, garantida jurídica e politicamente, dos meios de produção. Esta é apenas a expressão de algo mais profundo, ou seja, de determinadas relações que os homens estabelecem entre si no trabalho. Estas relações implicam a apropriação, por parte de alguns, não apenas do produto do trabalho, mas

principalmente da força de trabalho – e, em certas formas de trabalho, até da própria pessoa do trabalhador (escravidão) – o que resulta numa relação indissolúvel de exploração e de dominação. De modo que a supressão político-jurídica da propriedade privada, a estatização dos meios de produção e até o controle imediato da produção pelos trabalhadores não são, de modo nenhum, sinônimo de apropriação social. Repitamos: apropriação social é o controle, consciente e coletivo dos trabalhadores – todos os homens – sobre a totalidade do processo produtivo e, simultaneamente, "a apropriação de uma totalidade de forças produtivas e o desenvolvimento daí decorrente de uma totalidade de capacidades" (Marx, 1986, p.105).

Ressaltemos, aqui, o que já dissemos em outro momento: a apropriação, no sentido marxiano, é um momento indissoluvelmente conectado com a objetivação[18]. Vale dizer, apropriação social (emancipada) significa a assimilação da multivariada riqueza produzida pela humanidade, ao mesmo tempo em que a expressão multilateral do indivíduo como conseqüência necessária.

O equívoco dessa concepção de socialismo estava em que o eixo da problemática não se situava na autoconstrução humana, mas em atividades tomadas como algo externo ao homem. Daí porque a economia socialista era identificada com a socialização da distribuição e não com a socialização da produção. E mesmo quando se falava – e ainda se fala – em "socialização da produção" entendia-se – e ainda se entende – ou o direcionamento da produção no sentido do atendimento das necessidades da maioria da população e/ou esta produção assim orientada por intermédio do planejamento estatal centralizado. Caía-se, desta forma, numa contradição que eliminava – in limine – a construção do socialismo: uma forma de trabalho estranhada era colocada como fundamento para a construção de uma sociedade plenamente emancipada.

É também esta forma equivocada de compreensão do socialismo que complicou e ainda complica o debate sobre a existência ou não de socialismo na ex-União Soviética, na China, na Coréia do Norte, no Vietnã e, especialmente, em Cuba. Era opinião corrente – e ainda é em alguns meios de esquerda – que, quanto à economia, todos estes países, ainda que de forma diversa e mesmo de um modo muito incipiente, estavam trilhando o caminho da construção do socialismo. E isto exatamente porque havia sido extinta a propriedade privada e a economia era planejada de modo centralizado pelo Estado (agora instrumento da classe trabalhadora), de modo que a produção estava voltada para o atendimento das necessidades básicas da imensa maioria da população. Os obstáculos à construção do socialismo na sua plenitude estariam situados na chamada superestrutura, especialmente na área da política, onde o menosprezo da democracia teria sido o principal entrave ao desenvolvimento positivo do processo. Vale a pena, neste

[18] A este respeito, ver o livro de DUARTE, N., *A Individualidade Para-si*.

contexto, fazer alusão a uma questão importante, embora não a possamos desenvolver aqui. Trata-se do fato de que esta crença na existência de socialismo na União Soviética (e também em outros países) – ainda que muito embrionário – se tornou um pressuposto de todo o debate sobre o marxismo e o socialismo, falseando toda a problemática e impedindo uma discussão efetivamente produtiva.

Aqui, certamente, reside uma das questões mais espinhosas da transição do capitalismo ao comunismo. É óbvio que o tratamento desta problemática está completamente fora dos nossos objetivos. Mas, na medida em que estamos nos referindo ao trabalho como fundamento da emancipação humana, não podemos deixar de aludir a esta questão. Desde os primeiros escritos, Marx enfatizou que, realizado o trabalho negativo da política no sentido da derrubada do poder das classes dominantes, a alma genuína do socialismo deveria passar a ser o momento predominante da nova ordem social. Neste sentido, criticando a idéia de uma "*revolução social com alma política*", de Ruge, ele diz:

> A revolução em geral – a derrocada do poder existente e a dissolução das velhas relações – é um ato político. Por isso, o socialismo não pode efetivar-se sem revolução. Ele tem necessidade desse ato político na medida em que tem necessidade da destruição e da dissolução. No entanto, logo que tenha início a sua atividade organizativa, logo que apareça o seu próprio objetivo, a sua alma, então o socialismo se desembaraça do seu revestimento político. (Marx, 1987, p.520)

E, em *A Guerra civil em França*, referindo-se à Comuna (de Paris) "como a forma política finalmente encontrada que permitia realizar a emancipação econômica do trabalho", ele afirma:

> Sem esta última condição, a Constituição comunal teria sido uma impossibilidade e um engodo. O domínio político do produtor não pode coexistir com a eternização da sua escravidão social. A Comuna devia, pois servir de alavanca para extirpar as bases econômicas sobre as quais se funda a existência das classes, logo, o domínio de classe. Uma vez emancipado o trabalho, todo o homem se torna um trabalhador e o trabalho produtivo deixa de ser o atributo de uma classe. (Marx, 1971, p.99)

Em conexão com isto, há outro aspecto que convém ressaltar aqui. Também este entendido de forma equivocada por todas as tentativas de revolução socialista. Trata-se do fato de que nem a supressão das objetivações capitalistas, nem a implantação das relações comunistas são decisões regidas pela subjetividade, mas decisões subjetivas regidas pela objetividade. Como se sabe, após tomar o poder, os revolucionários sempre procuraram suprimir os elementos considerados fundamentais do capitalismo e implantar aqueles que conduziriam ao comunismo (estatização, controle da produção pelos trabalhadores, coletivização no campo, etc.). Contudo, de um lado, predominava entre eles uma concepção objetivista das categorias econômicas; de

outro lado, as condições objetivas (estado das forças produtivas) não permitiam que uma economia socialista se tornasse o pólo regente do processo. Isto gerava, como decorrência, uma concepção de que a subjetividade devia forçar a realidade a adequar-se aos ditames subjetivos. Deste modo, a subjetividade tornou-se o pólo regente, fazendo com que o socialismo passasse a ser um processo conduzido pela vontade contra a realidade objetiva. O que só podia levar ao fracasso.

Não se trata, evidentemente, de se pronunciar sobre a maior ou menor duração do socialismo como período de transição do capitalismo ao comunismo. O próprio Marx alertava para as "*longas lutas*" e "*toda uma série de processos históricos*" que caracterizariam esta passagem. Trata-se, isto sim, de enfatizar o caráter de elemento determinante que o trabalho associado deve assumir desde o início, sob pena de estar inviabilizado o suporte para a entificação da nova ordem social. Trata-se de enfatizar que a subjetividade não pode ser tomada como sendo o eixo da construção de uma sociedade efetivamente emancipada. Aliás, é o mesmo que acontece em qualquer forma de sociabilidade. Entre objetividade e subjetividade, o pólo fundante é sempre a objetividade. A elevação do pólo subjetivo ao primeiro plano, ao longo da história do pensamento ocidental (concepções idealistas da história ou dicotômicas idealistas-objetivistas), – por razões que não vêm ao caso no momento, mas cuja raiz também é objetiva – tornou extremamente difícil admitir o primado da objetividade. Isto porque, trabalhando-se com uma oposição polar: objetividade ou subjetividade, não se consegue ver que é perfeitamente possível haver uma integração harmônica e unitária – sem perda da especificidade mútua e sem perda do caráter fundante da objetividade – entre estes dois momentos. Aqui vale o que já dissemos a respeito do trabalho, protótipo de toda atividade humana: objetividade e subjetividade são dois momentos, ontologicamente equivalentes, inconfundíveis, de uma mesma unidade. No processo do devir humano, o pólo da objetividade sempre tem o primado ontológico. O que em nada diminui o peso, a importância – maior ou menor conforme o momento histórico – da subjetividade. Em resumo: é preciso que existam determinados elementos reais para que a subjetividade possa operar a partir deles. Na ausência destes elementos, será impossível atingir o objetivo pretendido e a subjetividade, ao desconhecer este fato, tenderá a forçar a mão para obrigar a realidade a submeter-se aos seus ditames. As conseqüências disto são claras: quando a realidade objetiva – aí incluída a realidade dos indivíduos – não pode obedecer às decisões da vontade, a tendência mais comum é que esta lance mão da força para tentar submetê-la, incluindo aí a repressão incontornável sobre as próprias pessoas. Será preciso lembrar, como exemplo grotesco e trágico, a "instauração do socialismo" no Camboja? Como conseqüência,

então, instaura-se um paradoxo: a pretensão de construir uma sociedade livre (socialmente emancipada) por meio da coerção.

Se, ao contrário, ao analisarmos os países acima citados, tomarmos como fio condutor a autoconstrução humana, ficará imediatamente claro que, não obstante a existência de elementos parciais e secundários, que poderiam, de algum modo, estar presentes no socialismo, a forma do trabalho – que é o fundamento da totalidade social – não era de molde a permitir aos homens o controle consciente e coletivo do processo social e daí o seu desenvolvimento como seres plenamente humanos. Ainda que liberado de alguns elementos capitalistas, o trabalho, em sua essência, nunca deixou de ser trabalho abstrato, e, portanto, uma mercadoria subordinada à reprodução do capital. Esta forma de trabalho, por sua natureza essencialmente estranhada, jamais poderia constituir-se em fundamento para a construção de uma sociedade efetivamente livre.

Este trabalho (associado) é a única forma que impede a apropriação privada das energias sociais; nele, as forças sociais jamais escapam do controle dos produtores porque as relações que se estabelecem entre eles tornam isto impossível. Elas permanecem ao longo de todo o processo sob o controle consciente do conjunto dos trabalhadores. Vale lembrar, com Marx, que "Uma vez emancipado o trabalho, todo homem se torna trabalhador e o trabalho produtivo deixa de ser atributo de uma classe" (1971, p.99). É óbvio que Marx não está querendo dizer que todos os homens se tornarão trabalhadores assalariados, mas sim que será extinta a divisão do trabalho e, portanto, também o trabalho assalariado, que torna possível a ociosidade de alguns às custas do trabalho de outros.

Vale a pena ressaltar fortemente esta conexão entre trabalho (e mais amplamente objetividade) e liberdade porque não é esta a tônica ao longo do pensamento ocidental. Com efeito, e apenas *en passant*, é interessante notar que este oscila entre a ênfase na objetividade e a ênfase na subjetividade. A ênfase na primeira, quando levada a extremos, chega até à total negação da liberdade. De outro lado, a excessiva ênfase na segunda, chega a fazer do homem um ser inteiramente livre, mas à custa de considerá-lo apenas como espírito. É claro que entre estes dois extremos existe um vasto campo, no qual se situa a maioria dos pensadores, que procura conceituar o fenômeno da liberdade levando em consideração o fato, cotidianamente constatado de que o homem, embora cerceado por inúmeras circunstâncias, ainda assim, não é por elas determinado de modo absoluto.

3.3. A humanidade emancipada

3.3.1. Condições ontológicas de possibilidade

É possível a emancipação humana? Esta primeira pergunta desdobra-se em três. A primeira, de caráter eminentemente filosófico, é a seguinte: pode o homem transformar radicalmente a realidade social? Não será isto, por acaso, uma ilusão, uma utopia, uma aspiração sem base real? A segunda, de caráter mais científico, é a seguinte: quais as condições gerais de possibilidade – histórico-estruturais – necessárias para que este objetivo possa ser alcançado? A terceira, também de caráter científico, é esta: quais as mediações (condições específicas, ações concretas, estratégias, táticas, etc.) para realizá-la? Aqui, dado o caráter do nosso trabalho, trataremos apenas das duas primeiras questões.

Vejamos a resposta à primeira questão:

Sabemos que a tese dominante, hoje, não é a da possibilidade, mas, pelo contrário, a da impossibilidade ontológica da superação radical desta forma de sociabilidade. E até os fatos empíricos acontecidos ao longo destes últimos cento e cinqüenta anos parecem garantir uma forte sustentação a esta tese. Contudo, não podemos esquecer que, em boa lógica falsificacionista, hoje comumente aceita em seus traços gerais, fatos empíricos, por mais numerosos que sejam, jamais poderão comprovar definitivamente a verdade de uma hipótese. De modo que os argumentos fundamentais em favor dela são buscados em outro campo. Estes argumentos foram desenvolvidos pelos clássicos da filosofia política liberal em sua luta contra a ordem feudal. De acordo com eles, a ordem feudal deveria ser mudada porque se opunha à verdadeira natureza humana. Com efeito, para eles, o homem é dotado, pela natureza, de determinados atributos que precedem, ontologicamente, a existência do homem em sociedade. Entre as determinações mais essenciais desta natureza estão a propriedade, a liberdade, a igualdade e a racionalidade. E, entre elas, a propriedade avulta como sendo a mais importante. Ora, exatamente por sua natureza de proprietário privado, o homem, em seu núcleo mais profundo, é um ser anti-social, ou, como sintetiza com muita propriedade Kant, o homem se caracteriza, essencialmente, por uma “sociável insociabilidade”. Sendo que, nesta síntese, reconhece-se que o homem não pode deixar de viver em sociedade, mas o eixo da sua existência social é dado pela defesa dos seus interesses particulares e, pois, pela sua oposição aos outros homens. Esta situação não é alterada pelo fato de certos pensadores, como Rousseau, terem afirmado a bondade fundamental da natureza humana. Pois mesmo ele reconhece que o estado de sociedade, que tornou o homem egoísta, é um estado irreversível, ou seja, impossível de ser alterado em sua dimensão essencial.

Deste caráter a-histórico e anti-social da natureza dos homens decorrem duas conseqüências fundamentais. A primeira: o fato de que esta natureza é imutável, ou seja, ela não pode ser alterada substancialmente por qualquer intervenção dos próprios homens. Assim, a idéia de que os homens fazem a sua história, formulada já por autores pertencentes aos primórdios da burguesia, como Maquiavel e Vico, fica reduzida ao mundo fenomênico. A segunda: o fato de que, ante as conseqüências danosas que brotam necessariamente desta natureza egoísta e diante da impossibilidade de alterá-las em sua essência, era preciso estabelecer um pacto social, cuja finalidade seria a de impor limites a este caráter anti-social dos indivíduos. Desta maneira, ao contrário dos animais, para os quais os limites à sua natureza, também "egoísta", são estabelecidos pela própria natureza, os homens, porque são dotados de razão, devem buscar, por si mesmos, construí-los. O resultado é exatamente o contrato social.

Esta argumentação permitia, de um lado, sustentar a impossibilidade de alterar radicalmente esta ordem social e, de outro lado, afirmar que o objetivo único possível e razoável seria o seu aperfeiçoamento.

Seria esta uma verdade inquestionável? Não na perspectiva marxiana. Contudo, ela só não seria inquestionável se fosse possível demonstrar que o ser social é radicalmente histórico, isto é, que não existe uma natureza humana imutável; que os homens fazem a história não apenas nos aspectos fenomênicos, mas até nos aspectos mais essenciais. Em resumo que, para além dos fatos mais imediatos, se existe uma natureza humana, ela também é construída pelos próprios homens e não recebida, como dote, da natureza natural.

Mas, além disto, será preciso demonstrar, também, que a historicidade desta natureza não dissolve a humanidade na diversidade e na mudança, ou seja, que ela continua a ser uma totalidade com uma identidade própria e, deste modo, continua a poder denominar-se, efetivamente e não apenas formalmente, humanidade. Sem esta demonstração, a possibilidade da emancipação não passa de uma ilusão, de um desejo sem base real. Os fundamentos, no entanto, teriam que ser diferentes daqueles utilizados pelo pensamento moderno, representado pela economia e pela filosofia política clássicas. São estes fundamentos que foram expostos no primeiro capítulo e que nos permitiram demonstrar a radical historicidade e unidade do processo social. Em resumo, partindo da análise do trabalho, Marx conclui que ele é o ato ontológico-primário do ser social, ou seja, que por intermédio dele se realiza um salto ontológico que faz emergir um tipo de ser essencialmente diferente do ser natural. Deste modo, a história humana começa com este ato e toda ela nada mais é do que o processo de autocriação do homem por si mesmo.

Ora, o resultado disto é que o ser social é, em sua integral totalidade, um ser histórico, vale dizer, o resultado de um processo que tem no trabalho o seu ato originário. E é importante que se acentue que ele é histórico não apenas no sentido de mutável – coisa que a natureza também é – mas no sentido de ser o resultado dos seus próprios atos – o que não acontece no caso da natureza. Atribuir, pois, ao homem uma essência, quer de origem divina quer natural, ontologicamente anterior à sua existência, ou é uma operação especulativa ou significa conferir a elementos empíricos um caráter ontológico que eles de fato não possuem. Em ambos os casos trata-se de um defeito na apreensão da natureza integral do ser social que redunda em sua mutilação e – não por acaso – cumpre a função ideológica de dar suporte a determinadas ordens sociais. Deste modo, afirmar que todos os homens nascem proprietários, iguais, livres e racionais significa desconhecer que todas estas categorias são, elas mesmas, sempre o resultado de um concreto processo histórico e não dados ontologicamente anteriores à existência humana.

Por sua vez, a historicização integral do homem tem como conseqüência a absoluta impossibilidade de sustentar a tese da imutabilidade estrutural desta ordem social. Dela decorre que toda ordem social e qualquer ordem social em sua totalidade são históricas porque são produzidas pelos próprios homens e, portanto, só por interesse ideológico poderão ser declaradas imutáveis.

Estas considerações nos permitem avançar na fundamentação da possibilidade ontológica da emancipação humana. Por um lado, vimos que o ser social é radicalmente histórico, portanto, nada existindo nele de imutável. Por outro lado, pudemos constatar que, ao se constituir como um complexo de essência e fenômeno, esta historicidade não dissolve o ser social na imediaticidade fenomênica.

Contudo, a radical historicização do ser social e da categoria da essência, embora absolutamente indispensáveis, não são, ao nosso ver, inteiramente suficientes para a fundamentação da possibilidade ontológica da emancipação humana. É preciso explicitar uma outra determinação, que também já vimos quando analisamos a categoria do trabalho. Trata-se do estatuto ontológico da consciência e da sua posição no processo histórico. Em síntese, a análise do trabalho nos permite constatar que a consciência não é apenas uma emanação secundária da realidade objetiva, mas um momento de igual estatuto ontológico que esta. O que significa que, do ponto de vista ontológico, a consciência tem um papel fundamental na transformação da natureza, para fazer surgir, a partir daí, o ser social. Este papel, porém, não se refere apenas à natureza, mas também à realidade objetiva social. Pois esta também, para ser

modificada, exige a intervenção da consciência, estabelecendo os fins, buscando os meios e orientando permanentemente o processo de objetivação.

Contudo, o fato de a consciência constituir um elemento ontológico e não apenas fenomênico de todo ato humano apenas nos diz que ela tem a capacidade de intervir na configuração do mundo real. Daí, porém, não se pode deduzir que ela tenha o mesmo peso ao longo de todo o processo histórico e muito menos que ela tenha um papel revolucionário, ou seja, que exerça o papel de orientar, expressamente, a transformação radical da realidade. Com efeito, durante milhares de anos, subjetividade e objetividade se determinaram reflexivamente sem que a primeira pudesse intervir de forma revolucionária. O exame do processo histórico nos mostra que a possibilidade de a consciência se transformar em consciência revolucionária exigiu duas coisas. Primeira: a crescente socialização do ser social, ou seja, o fato de que, ao longo da sua trajetória, este se tornou cada vez mais social e menos natural e de que, nesta crescente socialização, o peso da consciência foi se tornando cada vez maior, já que ela mesma foi se tornando cada vez mais consciente. Segunda: o estágio de amadurecimento que o ser social atingiu na sociabilidade capitalista, primeira forma de sociabilidade em que as relações entre os homens são determinadas apenas por eles mesmos e não por elementos naturais. É neste momento que o ser social se põe para si mesmo como um ser plenamente social, o que significa que é só neste momento que os homens podem compreender o processo social como resultado dos seus próprios atos e apreender a dinâmica dele para orientar conscientemente a sua configuração. Obviamente, não se pode esquecer que esta ação consciente, neste momento (sociedade capitalista), ainda está fortemente determinada pela existência do estranhamento, que lhe impõe limites bem claros. Por isto mesmo, o peso da realidade objetiva – que é social e não natural – é ainda muito expressivo. Daí a aparência (que não é ilusória) de dureza e inamovibilidade que caracteriza esta ordem social. Mas é inegável que a consciência tem um papel fundamental. O que é comprovado pela própria revolução burguesa, primeiro momento, na história, em que uma transformação radical da sociabilidade implica uma intervenção expressa e intencional da consciência – ainda que extremamente complexa e contraditória.

Ora, se isto – o papel fundamental da consciência – é válido para a revolução do capital, muito mais o será para a revolução do trabalho. Por que? Em primeiro lugar porque, como já vimos, a história humana não é um processo regido por leis inevitáveis. Ela é sempre o resultado de atos humanos singulares e de algum modo livres – mas, frise-se, sociais e não puramente individuais – realizados dentro de um determinado campo de possibilidades. Por isso mesmo, o patamar da emancipação humana não poderia ser o resultado de um inevitável processo histórico.

Em segundo lugar porque, sendo a emancipação humana uma forma de sociabilidade que tem por característica fundamental o domínio dos homens sobre o processo histórico, a direção consciente de sua instituição tem que ser muito mais intensa do que na revolução do capital.

Com efeito, na revolução do capital, embora a consciência tivesse, em geral, um papel muito mais importante do que nas transições anteriores, o verdadeiro sujeito não foram os homens, mas o capital. Certamente, nem por isso os indivíduos deixavam de fazer a história, de ser livres. Pois, as suas ações não eram a expressão de uma necessidade única, mas o resultado de decisões tomadas dentro de um campo de alternativas. Apenas, sua liberdade tinha uma forma concreta e historicamente determinada, que lhe imprimia um caráter essencialmente limitado. Contudo, havia neste caso uma lógica maior – corporificada na relação social estranhada do capital – que estabelecia os limites e a direção geral das decisões do indivíduo. Não se tratava, porém, de uma força transcendente – Deus, a natureza, uma razão absoluta – que dirigisse os destinos dos homens – mas de uma força imanente, resultante dos seus próprios atos e que se tinha transformado em um poder superior e hostil a eles.

No caso da revolução do trabalho, as coisas são completamente diferentes. Exatamente por causa da natureza deste novo passo a ser dado. Com efeito, trata-se de um salto que levará a construir uma forma de sociabilidade que permitirá aos homens serem efetivamente livres, isto é, senhores do seu destino. O papel decisivo, portanto, deve pertencer, aqui, à subjetividade. Não se entenda, contudo, este *deve* como sendo uma exigência de caráter ético, moral ou político, mas antes uma exigência de caráter ontológico. Vale dizer, é a própria natureza do ser social, sua forma concreta, neste momento, que impõe, como condição para a realização desta alternativa, uma intervenção decisiva da consciência. Sem esta intervenção não seria possível construir uma sociabilidade efetivamente livre. Daí o papel do conhecimento, da batalha das idéias, do clareamento dos objetivos.

Em resumo, o reconhecimento da radical historicidade do ser social; da natureza do ser social como um complexo de essência e fenômeno, mantendo a natureza própria da essência, mas apontando o seu caráter histórico; da natureza ontológica da consciência e do seu poder real sobre a objetividade; do caráter decisivo que a consciência tem na construção de uma sociabilidade efetivamente livre, tudo isto torna possível evidenciar a falsidade dos pressupostos que sustentam a idéia da impossibilidade da superação da atual ordem social. Demonstra, ao mesmo tempo, que nada há na estrutura essencial do ser social que impeça esta superação e que, portanto, a aspiração a ultrapassá-la não é apenas a expressão de um desejo nem sequer um ideal

abstrato, mas uma possibilidade concreta, ou seja, uma possibilidade inscrita, como alternativa ontológica, no interior do próprio ser social.

A afirmação de que a emancipação humana não passa de um horizonte, de uma idéia reguladora, expressa a separação entre ser e dever-ser, ou seja, a idéia de que os valores são uma construção meramente subjetiva e que a opção por um ou outro também é um ato puramente subjetivo. Certamente, a emancipação humana é um valor e não um dado de fato. Mas isto não lhe confere, de modo nenhum, um caráter arbitrário. Para equacionar melhor esta questão, vale a pena tecer algumas considerações sobre a problemática dos valores.

A reflexão tradicional a respeito dos valores tem oscilado ora para o lado do subjetivismo ora para o lado do objetivismo. Ou seja, ora eles são vistos como uma construção puramente subjetiva, ora como expressão de qualidades intrínsecas aos próprios objetos. Contudo, o que tem predominado é uma concepção idealista dos valores, ou seja, a idéia de que eles são uma criação meramente subjetiva, ainda que socialmente demarcada. Neste sentido, a emancipação humana poderia ser considerada um valor, e um valor legítimo. Contudo, jamais poderia ser considerada como sendo uma expressão do próprio ser social em determinado momento histórico.

A posição marxiano-lukacsiana é completamente diferente. Dizemos marxiano-lukacsiana porque embora Marx não tenha escrito nada de sistemático a respeito da problemática dos valores, a elaboração lukacsiana, mais desenvolvida, baseia-se explicitamente nas indicações deixadas por Marx. Para eles, portanto, não há dúvida de que os valores são elementos puramente sociais; que eles não têm por si mesmos, uma existência objetiva. São os homens que estabelecem o que é bom ou mau, justo ou injusto, melhor ou pior, adequado ou não adequado. Contudo, esta afirmação, do caráter puramente social dos valores não os leva – a Marx e a Lukács – a sustentar o caráter totalmente subjetivo desta esfera.

Lukács se pergunta:

> O valor é uma propriedade objetiva de algo que no ato valorativo do sujeito simplesmente é – de modo correto ou incorreto – reconhecida, ou então ele surge exatamente como resultado destes atos valorativos? ... Indubitavelmente, não é possível retirar o valor, por via direta, das propriedades naturais de um objeto. (Lukács, 1981, p.79)

Mesmo quando se trata de valores de uso, cuja relação com o objeto é muito mais estreita, pode-se ver, segundo ele, que os valores são algo de social. Pois, é o ser social que afirma a utilidade ou inutilidade de alguma coisa. Contudo, já neste momento dá para perceber, também, o fundamento objetivo dos valores. Pois, se a utilidade ou não é afirmada pelo homem, tendo em vista um determinado fim por ele estabelecido, ela não é uma afirmação puramente

subjetiva, mas tem a sua base nas qualidades do próprio objeto. O fim é posto pelo sujeito, a utilidade ou não é reconhecida e afirmada pelo sujeito, mas tudo isto tem o seu suporte nas qualidades do próprio objeto.

Mas, e quanto aos valores superiores, ou seja, quanto aos valores mais propriamente espirituais, como fica a questão? Uma questão certamente complexa. Resumiremos, rapidamente, a posição marxiano-lukacsiana, mantendo-nos sempre ao nível genérico, pois sabemos que, em sua concretude, os valores são enormemente diversos. Poderia parecer que estes valores – éticos, morais, estéticos – têm um caráter puramente subjetivo. Contudo, para Marx e Lukács, também estes são subjetivo-objetivos. Porém, aqui, a objetividade já não tem um caráter natural, mas social. E é desta objetividade social que partem os autores para fundamentar o caráter subjetivo-objetivo dos valores. Com efeito, também aqui são os homens que põem os fins que desejam atingir; também são eles que reconhecem e afirmam a adequação ou inadequação dos meios para alcançá-los. Mas é na própria natureza do ser social, como ela se apresenta configurada em resultado de um determinado processo histórico, que estão as bases tanto para estabelecer os fins como para reconhecer e afirmar a adequação ou não dos meios. O que deixa claro, mais uma vez, que o eixo de toda a problemática é o processo de autoconstrução humana. É a partir dele que se pode avaliar e decidir o que é bom ou mau, melhor ou pior, justo ou injusto, superior ou inferior.

Esta maneira de colocar a questão dos valores tem a vantagem de evitar tanto o relativismo como o a-historicismo. O primeiro, porque a unitariedade última do ser social impede que os valores sejam marcados pela mera diversidade. O segundo, porque permite ver que os valores não se situam numa região transcendental, mas fazem parte do processo histórico concreto. Em resumo, os valores são produzidos pelos homens, de modo social, em momentos e locais diferentes da história do ser social. Em última instância, porém, e de modo diferente para cada tipo deles, todos têm como referência o processo de autoconstrução humana.

Isto nos permite dizer que a emancipação humana não é simplesmente um valor legítimo e desejável, nem sequer um valor puramente subjetivo. É certamente um valor, isto é, não é uma decorrência necessária e direta da forma de ser do ser social. Mas é nesta natureza do ser social, como ela se apresenta configurada hoje que estão as bases para sustentá-la como um valor real, embora potencial, e como um valor superior à emancipação política. Exatamente porque é ela que pode permitir à humanidade o acesso a um patamar mais alto de sua entificação.

3.3.2. Condições histórico-estruturais de possibilidade

Já vimos que, referindo-se ao comunismo Marx, em *A Ideologia alemã*, afirma que ele não é um ideal construído pela consciência, externo ao processo social. Vimos, também, que a essência da propositura metodológica marxiana consiste na busca da lógica interna do processo real. Neste sentido, referindo-se à possibilidade de transição do capitalismo para o comunismo, diz ele nos *Grundrisse*: "Por outro lado, se a sociedade, tal como existe, não contivesse, ocultas, as condições materiais de produção e de circulação para uma sociedade sem classes, todas as tentativas de fazê-la explodir seriam outras tantas quixotadas" (Marx, 1978, p.87).

Quais são estas condições? Marx as enunciará, em nível muito geral, em *A Ideologia alemã*. Diz ele:

> Os elementos materiais de uma subversão total são, de um lado, as forças produtivas existentes e, de outro, a formação de uma massa revolucionária que se revolte, não só contra as condições particulares da sociedade existente até então, mas também contra a própria 'produção da vida' vigente, contra a 'atividade total' sobre a qual se baseia. (id., 1986, p.57)

Nos *Grundrisse*, em *O Capital* e nas obras mais voltadas para a análise política, por sua vez, ele perseguirá, no interior do processo concreto da sociedade capitalista, a entificação destas condições. Em primeiro lugar, segundo ele, está um "grande incremento da força produtiva, ou seja, um alto grau de seu desenvolvimento" (ibid., p.50). Portanto, ele coloca como condição *sine qua non* para a construção de uma sociedade emancipada não qualquer grau, mas um grau extraordinariamente elevado de desenvolvimento das forças produtivas. Somente a produção de riqueza em grande escala, capaz de satisfazer as múltiplas necessidades humanas e o acesso a ela podem permitir ao homem ser livre, ou seja, não ser dominado por estas carências. Ora, este amplo desenvolvimento das forças produtivas já é promovido pelo capital, embora sob forma alienada. É claro que em uma sociedade livre dos antagonismos sociais, esta produção da riqueza experimentará um aumento extraordinário. Por uma razão muito simples. Se ela já é intensamente desenvolvida no capitalismo, que só permite a expressão de uma parte mínima das forças humanas e que, ao invés de possibilitar a apropriação por todos, tem a necessidade de destruir grande parte dela, imagine-se o que poderá acontecer numa forma de sociabilidade em que se dê livre curso à criatividade de milhões de pessoas, em condições materiais propícias e sem os entraves de relações sociais perversas. Esta é uma condição absolutamente imprescindível, pois, segundo Marx: "Se tais elementos materiais não existem, então, no que se refere ao desenvolvimento prático, é absolutamente indiferente que a idéia desta subversão tenha sido já proclamada uma centena de vezes, como o demonstra a história do comunismo" (ibid.,

p.57). Poder-se-ia, no entanto, perguntar: Não seria possível, para a classe trabalhadora, tomar o poder e, a partir daí, conduzir o processo no sentido de um alto grau de desenvolvimento das forças produtivas? A resposta que se pode depreender dos textos de Marx é claramente negativa! Em suas próprias palavras:

> por outro lado, este desenvolvimento das forças produtivas ... é um pressuposto prático, absolutamente necessário, porque, sem ele, apenas generalizar-se-ia a escassez e, portanto, com a carência, recomeçaria novamente a luta pelo necessário e toda a imundície anterior seria restabelecida. (ibid., p.50)

E, mais adiante,

> Nem lhes explicaremos [aos sábios filósofos, I.T.] que somente é possível efetuar a libertação real no mundo real e através de meios reais; ... e que não é possível libertar os homens enquanto não estiverem em condições de obter alimentação e bebida, habitação e vestimenta, em qualidade e quantidade adequadas. A "libertação" é um ato histórico e não um ato de pensamento, e é efetivada por condições históricas, pela situação da indústria, do comércio, da agricultura, do intercâmbio ... (ibid., p.65)

Somente esta afirmação seria suficiente para fundamentar a impossibilidade de atingir a emancipação humana sem um alto grau de desenvolvimento das forças produtivas. E, no entanto, por incrível que pareça, é o que passou a ser buscado praticamente e defendido teoricamente como sendo de inspiração marxiana, em todas as tentativas revolucionárias que se proclamavam socialistas. Em todos estes países, em uns mais, em outros menos, inexistiam condições materiais (o que inclui o desenvolvimento adequado da principal força produtiva que é o próprio homem) capazes de produzir bens em abundância para poder satisfazer as necessidades humanas. E frise-se mais: não seriam as necessidades humanas daquele momento histórico, mas aquelas que teriam surgido a partir de um grau elevado de desenvolvimento possibilitado pela superação do capitalismo. E, deixando de lado a questão da possibilidade do comunismo em um só país, em nenhum destes países existiam condições para caminhar *rapidamente* no sentido de colocar o trabalho associado como fundamento de uma nova ordem social. Trabalho associado, como já vimos, foi confundido com trabalho coletivo (em fábricas ou fazendas) e isto é um equívoco fundamental. Reconhecia-se a existência do atraso no desenvolvimento das forças produtivas, mas pensava-se que os trabalhadores, uma vez no poder, teriam condições de, rapidamente, superar estas condições adversas. Este modo de pensar expressa muito bem aquilo que denominamos de centralidade da subjetividade. Não importaria que não existissem as condições mínimas exigidas. A vontade poderia criá-las a partir das precárias condições existentes. Ora, certamente Marx reconhece que o desenvolvimento das forças produtivas (e lembremos sempre de incluir nelas o próprio trabalhador), sob a regência do capital, por mais

intenso que seja, nunca será imediatamente adequado à construção do socialismo. Mas ele também deixa claro que não é de qualquer estágio delas que se pode saltar para uma forma superior de sociabilidade. É por isto que ele diz que somente quando o capitalismo esgotar todas as suas possibilidades, poderá ser superado.

A existência de um intenso desenvolvimento tecnológico, capaz de atender as necessidades básicas de toda a humanidade, é imprescindível para que o interesse privado possa ser superado como eixo de todo o processo social. Onde há escassez, há carências não satisfeitas e como conseqüência a luta dos indivíduos entre si, a formação de classes sociais, a exploração e a dominação. Como resultado, a sujeição do homem a forças sociais estranhadas. Não faz sentido, na perspectiva marxiana, falar em socialismo, comunismo, emancipação humana em meio à miséria, à escassez, à carência. Tal maneira de pensar é uma expressão do idealismo, porque atribui à consciência uma tarefa que ela não pode realizar, qual seja, a de transformar em solidários e autodeterminados indivíduos regidos pelo interesse particular. É preciso insistir fortemente nisto, porque entre as inúmeras deformações do pensamento marxiano, de enorme peso, está a idéia de que a disposição subjetiva poderia figurar como o elemento fundamental para a construção do socialismo. Capaz, inclusive, de superar condições inteiramente adversas existentes em países como Guiné-Bissau, Moçambique, Nicarágua, etc.

Ao contrário do que pensam todas as vertentes idealistas – especialmente liberalismo e cristianismo – e de acordo com a concepção marxiana do devir humano já exposta anteriormente, o homem não é egoísta “por natureza”, mas torna-se egoísta como resultado de um processo social concreto. Nem pode superar o egoísmo tendo por fundamento um esforço de consciência. O empenho da consciência é certamente necessário, mas pode surtir efeito apenas se se fizerem presentes determinados elementos da objetividade.

Mas, um alto grau de desenvolvimento das forças produtivas não é necessário apenas para satisfazer as necessidades humanas. Segundo Marx, ele também é necessário porque este desenvolvimento, por sua própria natureza, já significa “uma verdadeira existência humana empírica, dada num plano histórico-mundial e não na vida puramente local dos homens” (1986, p. 50). Este desenvolvimento universal dos indivíduos, segundo Marx, é de capital importância. Nos *Grundrisse*, ele enfatiza:

> Os indivíduos universalmente desenvolvidos, cujas relações sociais próprias e coletivas já estão submetidas a seu próprio controle coletivo, não são um produto da natureza, mas da história. O grau de universalidade do desenvolvimento das faculdades, nas quais se torna possível esta individualidade, supõe precisamente a produção baseada no valor de troca, que cria, pela primeira vez, ao mesmo tempo em que a universalidade da alienação do indivíduo frente a si mesmo e aos demais, a universalidade e a multilateralidade de suas relações e de suas habilidades. (Marx, 1978, p.90)

E, mais adiante, de novo afirma:

> Em sua aspiração incessante pela forma universal da riqueza, o capital, porém, impele o trabalho para além dos limites da sua necessidade natural e cria assim os elementos materiais para o desenvolvimento da rica individualidade, tão multilateral em sua produção como no seu consumo e cujo trabalho, por fim, tampouco já se apresenta como trabalho, senão como desenvolvimento pleno da atividade mesma, na qual desaparece a necessidade natural em sua forma direta, porque uma necessidade produzida historicamente substitui a natural. (ibid, p.266)

Como se vê, não se trata apenas de atendimento de necessidades, mas também da possibilidade de desenvolvimento universal dos próprios indivíduos. Se nos lembrarmos que, para Marx, a riqueza do indivíduo é a riqueza das suas relações, será fácil concluir que esta riqueza será tanto maior quanto mais amplas forem estas relações. Daí porque o intercâmbio universal é uma condição imprescindível para que os indivíduos possam se tornar mais ricos e mais complexos. Como já vimos, tornar-se rico e complexo é um processo de apropriação cada vez mais amplo e intenso, por parte dos indivíduos, de todas as objetivações que fazem parte do patrimônio humano, não apenas no plano material, mas também no plano espiritual.

Mais ainda, o alto grau de desenvolvimento das forças produtivas é condição indispensável para a diminuição do tempo de trabalho. A diminuição do tempo de trabalho, por sua vez, é condição decisiva para que o trabalho possa assumir uma forma que lhe permita tornar-se o fundamento do “reino da liberdade”. Certamente, o trabalho é uma atividade fundamental para o homem. Mas, como já vimos, não é a forma mais plena da atividade humana. Por isso mesmo diz Marx (1978) que o que mede o desenvolvimento da riqueza humana não é a quantidade de trabalho, mas a extensão do tempo livre. Quanto maior o tempo livre, maior a riqueza da humanidade e maior a possibilidade de os homens se dedicarem a atividades mais livres. É neste sentido que Marx diz:

> Logo que o trabalho, em sua forma imediata, deixou de ser a grande fonte da riqueza, o tempo de trabalho deixa e tem que deixar de ser sua medida e, portanto o valor de troca (deixa de ser a medida) do valor de uso. O trabalho excedente da massa deixou de ser a condição para o desenvolvimento da riqueza social, assim como o não-trabalho de uns poucos deixou de sê-lo para o desenvolvimento dos poderes gerais do intelecto humano. Com isso desaba a produção fundada no valor de troca e se tira do processo de produção material imediato a forma da necessidade premente e o antagonismo. Desenvolvimento livre das individualidades e por fim não redução do tempo de trabalho necessário com vistas a realizar trabalho excedente, mas em geral redução do trabalho necessário da sociedade a um mínimo, ao qual corresponde a formação artística, científica, etc. dos indivíduos graças ao tempo que se tornou livre e aos meios criados para todos. (id., 1978, p.227)

Em segundo lugar, diz Marx, é preciso que se tenha chegado a um estágio em que exista a "massa da humanidade como massa totalmente 'destituída de propriedade'; e que se encontre, ao mesmo tempo, em contradição com num mundo de riquezas e de cultura existente de fato" (id., 1986, p.50).

Esta afirmação acerca da pauperização da maioria da humanidade, juntamente com outras de igual teor, feitas em *O Capital*, deram margem a um acirrado debate entre marxistas e não-marxistas sobre a sua interpretação. Não é nosso intento entrar nesta polêmica. Não importa muito, para o nosso fim, qual seja o sentido mais genuíno do texto marxiano ou se houve equívoco ou não da parte de Marx. O que importa, e que se pode depreender do texto, é que a possibilidade de que haja uma revolução que supere o capital, implica o aguçamento das contradições entre a minoria detentora da propriedade dos meios de produção e subsistência e a imensa maioria que se vê destituída dela. Convém, porém, anotar que não se trata apenas de exclusão quanto ao acesso à propriedade material, mas também ao conjunto das riquezas espirituais da humanidade.

É desta riqueza, destas possibilidades imensas de auto-realização que a grande massa da humanidade está excluída, hoje. Não é preciso ser muito perspicaz para verificar que é exatamente isto que está acontecendo hoje em dia muito mais do que na época de Marx, quando a privação diretamente material tinha ainda um amplo predomínio. Inúmeros estudos, inclusive de órgãos como UNESCO, FAO, Banco Mundial, amplamente conhecidos, atestam fartamente esta situação. O que, porém, vale assinalar, e que escapa à maioria dos estudos, é que não são a falta de recursos ou de desenvolvimento tecnológico, nem a falta de "vontade política" ou a cegueira das classes dominantes e nem sequer a incompetência ou incapacidade de administrar a distribuição da riqueza os responsáveis mais profundos desta situação. É a própria lógica do desenvolvimento do capital. A articulação entre desenvolvimento tecnológico e exclusão social tem como resultado aquilo que Mészáros (1989) chama de "produção destrutiva", ou seja, uma forma de produção que incorpora, não apenas como elemento marginal, mas como um elemento intrínseco, a rápida obsolescência e/ou a destruição da riqueza produzida, inclusive do próprio trabalhador, como condição para a continuidade da sua reprodução.

3.3.3. A essência da emancipação humana

Até agora, vimos que o trabalho associado, a forma mais livre possível do trabalho, é uma condição necessária e essencial para que esta se realize em sua plenitude. Contudo, Marx salienta que o grau máximo de liberdade não se encontra no trabalho, mas para além dele. Esta

expressão “para além do trabalho” não deve induzir-nos a equívocos. Não se trata de perfilhar a tese da extinção do trabalho, uma vez que este, como produtor de valores-de-uso sempre existirá, mas de deixar clara a diferença entre a liberdade possível no âmbito do trabalho – mesmo na sua forma mais livre – e a liberdade possível para além da esfera propriamente dita do trabalho.

Relembremos a afirmação de Marx, acima citada, a respeito da unidade e da diferença entre “reino da necessidade” e “reino da liberdade”. Diz ele: “Com efeito, o reino da liberdade só começa ali onde termina o trabalho imposto pela necessidade e pela coação de fins externos; situa-se, pois, por sua natureza, para além da órbita material propriamente dita. E, concluindo este pensamento: Do outro lado de suas fronteiras começa o desdobrar-se das forças humanas considerado como um fim em si, o verdadeiro reino da liberdade que, no entanto só pode florescer tomando como base aquele reino da necessidade” (Marx, 1974, p. 942).

Seria difícil encontrar maior precisão na enunciação da unidade e da diferença entre o trabalho e o restante das atividades humanas. Sua unidade está em que ambos fazem parte indissolúvel de uma totalidade, no interior da qual se requerem mutuamente. Além disto, ambos os tipos de atividade têm como modelo a estrutura fundamental do trabalho, ou seja, uma articulação entre teleologia e causalidade. A diferença está em que o trabalho é uma atividade intencionalmente realizada para atender determinados fins externos a ele mesmo e que, portanto, em sua generalidade, não são determinados livremente pelo homem, mas pela natureza do trabalho. Diferentemente, as outras atividades não são dirigidas conscientemente ao atendimento de um determinado fim externo, mas elas mesmas são o seu próprio fim. Estes dois momentos: trabalho livre e outras atividades humanas livres, são os momentos essenciais de uma forma de sociabilidade plenamente livre.

É com fundamento nesta forma de trabalho (associado) que se construirá uma forma de sociabilidade plenamente livre, onde a auto-edificação humana encontrará diante de si um horizonte ilimitado.

Para evitar qualquer mal-entendido, façamos, rapidamente, uma clarificação do conceito de “liberdade plena”. Ressalte-se, inicialmente, que o que chamamos, na esteira de Marx, de emancipação humana, não é um estado, um ponto de chegada, mas um determinado patamar, uma determinada forma de sociabilidade. Assim como a comunidade política, também a comunidade humana é uma processualidade. Mas, o que distingue fundamentalmente uma da outra é o caráter essencialmente parcial e limitado da primeira e o caráter essencialmente integral e ilimitado da segunda. Integral porque não é apenas parte dos homens que é livre nem a totalidade dos homens que é livre apenas em parte, mas porque todos os homens estão situados

no interior do patamar humano mais livre possível. Ilimitada porque faz parte de uma forma de sociabilidade indefinidamente aperfeiçoável; porque não traz em si, por natureza, como a liberdade da comunidade política, obstáculos insuperáveis. Deste modo, por *"liberdade plena"* não entendemos, de modo algum, liberdade absoluta, perfeita, definitivamente acabada, o que seria contraditório com a própria definição do ser social como um processo interminável de autoconstrução; muito menos a liberdade irrestrita do indivíduo visto como o eixo da sociedade. Se por liberdade entendemos, essencialmente, autodeterminação, então "liberdade plena" significa aquela liberdade – o grau máximo de liberdade possível para o homem – que o indivíduo tem como integrante de uma *comunidade real*, cujo fundamento é, necessariamente, o trabalho associado. O que significa, também que, nesta forma de sociabilidade, há uma relação harmônica entre o indivíduo e a comunidade; que já não há mais cisão, na sociedade, entre o momento real e o momento formal; que os homens já não são dominados por forças estranhas, mas que são – porque estão dadas as condições objetivas e subjetivas – efetivamente senhores do seu destino. Se é verdade, como é amplamente reconhecido, que o indivíduo só pode ser livre em sociedade, também é verdade que isto pode ser entendido num sentido formal ou num sentido real. O primeiro é o sentido predominante. No sentido formal, é a liberdade que o indivíduo tem como cidadão, ou seja, uma liberdade, no limite, apenas aparente, uma vez que o sujeito decisivo do processo é o capital. No sentido real, é a liberdade que o indivíduo tem como sujeito autêntico e decisivo do processo social.

Eis como Engels descreve, em traços essenciais, esta forma de sociabilidade. Diz ele:

> Ao apoderar-se socialmente dos meios de produção, cessa a produção de mercadorias e, com ele, o domínio do produto sobre o produtor. A anarquia no seio da produção social é substituída por uma organização consciente e sistemática. A luta individual pela existência termina. Só então o homem sai, em certo sentido, definitivamente, do reino animal e abandona as condições animais de vida, por condições verdadeiramente humanas. O conjunto de condições de vida que rodeiam o homem, e até agora o dominavam, passam, por fim, a estar sob o domínio e orientação dos homens, que pela primeira vez chegam a ser os donos e verdadeiros da natureza, em virtude de serem os amos de sua própria organização social. As leis de sua própria ação social que, até aqui, lhe eram exteriores, estranhas e o dominavam como leis naturais, são desde então aplicadas e dominadas pelo homem com plena competência. A própria associação dos homens, que até agora lhes era estranha, concedida pela natureza e pela história, converte-se em ato livre e próprio. As forças objetivas e estranhas que até então dominavam a história, passam ao domínio dos homens. A partir deste momento, os homens farão a sua história plenamente conscientes; a partir deste momento, as causas sociais postas por eles em ação produzirão, sobretudo e em medida cada vez maior, os efeitos desejados. A humanidade saltará do reino da necessidade para o reino da liberdade. (Engels, 1971, p.347-348)

Como se pode ver no texto de Engels, o que marca decisivamente a nova forma de sociabilidade é a plena emancipação humana. Mas, falar em emancipação é falar em liberdade. O que é, então, que define essencialmente a liberdade na perspectiva marxiana? A questão da liberdade é um dos temas mais discutidos desde os primórdios da filosofia. Desde o início, era

evidente que o homem não era um simples ser da natureza, como todos os outros.
Havia nele algo que o distinguia profundamente dos seres naturais. Mas, também era evidente que o homem não era um ser liberto de todas as restrições e limites. Os seres naturais não dispõem de nenhuma liberdade. O ser puramente espiritual disporia de toda liberdade. O homem não pertence inteiramente a nenhuma das esferas. Nem absolutamente determinado, nem absolutamente livre. Em que consistiria, pois, a liberdade humana? Muitas foram as respostas. Obviamente, não é nosso propósito a abordagem destas respostas, mas apenas o delineamento de um problema decisivo que perpassa todas elas e cuja solução mais adequada foi encontrada, ao nosso ver, apenas por Marx.

Acompanhando, *en vol d'oiseau*, a reflexão ocidental sobre a liberdade, podemos ver que, na Antiguidade, Aristóteles capturou um elemento essencial e até hoje insuperado da liberdade. Trata-se da questão da autodeterminação. Ele definia, segundo Chauí, a liberdade como "o poder pleno e incondicional da vontade para determinar a si mesma ou para ser autodeterminada" (Chauí, 1997, p.360). Deste modo, seria livre aquele que é capaz de agir sem ser coagido por nenhum elemento interno ou externo. Contudo, para situar corretamente o sentido da definição aristotélica, convém lembrar que a concepção de mundo grega implicava uma realidade cósmica organizada de modo hierárquico e inteiramente anterior e exterior à atividade humana. O que significa que a autodeterminação jamais poderia ser mais do que o movimento do homem no interior de uma ordem cuja modificação estava completamente fora do seu alcance.

Na Idade Média, com Tomás de Aquino, predominou a idéia de que a liberdade não seria um elemento conatural ao homem, mas um dom gratuito concedido por Deus. O homem, apesar da queda provocada pelo pecado original, disporia do livre-arbítrio, isto é, teria a capacidade de escolher entre o bem e o mal. Contudo, ele só tem esta capacidade porque participa, de algum modo e por mera bondade divina, da natureza de Deus, que é a própria liberdade. De novo, porém, é preciso lembrar que a concepção de mundo medieval conferia um sentido muito próprio a esta idéia de liberdade. Também aqui, a ordem e a hierarquia do mundo, criado por Deus, precediam o homem e estavam fora de possibilidade de modificação. Em última análise, portanto, também aqui o homem só teria a liberdade – mesmo assim muito limitada por causa das conseqüências do pecado original – de realizar escolhas no interior de um mundo cuja ordem já estava pré-determinada.

Com a modernidade, a idéia de liberdade sofre grandes transformações. Como se sabe, é na modernidade que se descobre que há uma diferença fundamental entre a natureza e a sociedade. De modo que, se o processo natural – já agora entendido como história – era visto

como regido por leis necessárias, onde, portanto, não caberia a liberdade, o processo social, salvo naqueles elementos que o homem trazia em si como dote natural, estava sujeito à intervenção humana. Daí que o próprio perímetro da liberdade se via alargado. Os homens não poderiam modificar a essência do mundo natural, nem poderiam alterar a essência da sua própria natureza, partícipes como eram do mundo natural. Mas, ressalvado isto, a forma concreta da vida social e o andamento do processo histórico efetivo dependiam deles. São os homens que criam, ainda que de modo não arbitrário, o perímetro – o Estado, a lei, a autoridade, as normas, a ordem social – que lhes permite serem livres. Nem mesmo Kant, e especialmente Hegel, que contribuíram com elementos muito importantes para a elucidação do fenômeno da liberdade, conseguiram ultrapassar esta ênfase na subjetividade. Não obstante as imensas diferenças entre estes dois autores, para ambos é apenas nas esferas da política e da ética (e da religião?) que o homem pode atingir o seu grau mais elevado de liberdade. Eles certamente não negam a existência de condicionamentos ao agir humano. No entanto, a realidade objetiva era vista mais como um obstáculo externo, que deveria ser superado e ultrapassado, do que um elemento indissoluvelmente integrante do fenômeno da liberdade.

Estes poucos elementos mostram que o estado concreto da realidade social impõe limites à compreensão da liberdade, na mesma medida em que impõe limites à compreensão do mundo natural e social. Por isso mesmo, o pensamento ocidental, não obstante as suas descobertas, esbarrava sempre com uma questão de fundo: a impossibilidade de capturar a natureza mais profunda da articulação entre subjetividade e objetividade. Desde a antiguidade se punha – sob modos diversos – uma contradição insolúvel entre ser natural e ser social, entre matéria e espírito, entre realidade objetiva e consciência, enfim, entre objetividade e subjetividade. Estes dois elementos eram vistos como opostos, irredutíveis entre si, isolados em sua originalidade. De modo que se era na subjetividade, no espírito, na consciência que a liberdade podia existir, a objetividade, a matéria, a realidade objetiva se lhe defrontavam como um perímetro intransponível, imodificável que, ou anulava a liberdade ou levava a defini-la apenas enquanto movimento da subjetividade, limitada por um mundo objetivo regido por leis necessárias. Além disso, a liberdade era sempre pensada – embora sob maneiras diversas – do ponto de vista do indivíduo. De modo que a liberdade só podia ser entendida como movimento do indivíduo e não como uma totalidade que incluísse o indivíduo e o mundo como resultado da sua atividade. Compreende-se facilmente isto na Antiguidade e na Idade Média porque, apesar da precedência da sociedade sobre o indivíduo, a ordem (natural e social) não era construída pelo indivíduo. Na Modernidade (burguesa), o próprio ponto de referência passou a ser o indivíduo, agora entendido como unidade social irredutível, de modo que a liberdade passou a ser vista

como o movimento autônomo de cada indivíduo, por natureza oposto aos outros, em busca da sua realização. A concepção liberal de liberdade que, como vimos no capítulo sobre a cidadania, ainda é amplamente predominante no pensamento atual, é o exemplo mais claro disto.

Contudo, ao nosso ver, foi também na modernidade que se produziu a possibilidade de uma ruptura decisiva com a reflexão tradicional sobre a liberdade. Na medida em que a realidade social objetiva alcançou a sua maturidade, isto é, na medida em que atingiu aquele estágio em que se evidenciaram os seus traços mais essenciais, pôs-se a possibilidade de elaboração de uma concepção de mundo que permitiu compreender melhor a articulação entre subjetividade e objetividade e, como conseqüência, colocar a questão da liberdade de forma profundamente diferente. Marx é o responsável maior pelo lançamento dos fundamentos desta nova concepção de mundo.

A partir deste novo ponto de vista, o conceito aristotélico de autodeterminação, que define essencialmente a liberdade, ganha, ao nosso ver, o seu sentido mais profundo e concreto (= material, real). Aquela "*liberdade de poder agir sem nenhuma coação interna ou externa*", reclamada por Aristóteles como marca decisiva da liberdade, somente neste patamar de sociabilidade pode realmente efetivar-se, vale dizer, chegar à sua máxima realização possível.

Contudo, exatamente por ser a expressão de um ser social ainda imaturo, a definição aristotélica não poderia deixar de ter um caráter abstrato. Por isto mesmo, se tomada ao pé da letra, ela poderia levar ao absurdo de anular completamente a liberdade humana. Pois somente um ser absoluto e infinito – o que não é o caso do homem – poderia ser independente de toda e qualquer coação. A constatação marxiana de que o ser social é sempre o resultado concreto da relação entre subjetividade e objetividade permite superar aquela abstração aristotélica e conferir à liberdade um caráter concreto, evitando assim a transformação da autodeterminação em uma simples idéia reguladora, necessária e desejável, mas nunca alcançável. Como conseqüência, o agir verdadeiramente livre não é entendido como um movimento livre de toda determinação, mas como um movimento que, mediante um determinado conhecimento da realidade objetiva, ela mesma posta num determinado patamar, articulado com determinados valores, permite ao homem deter a regência sobre o seu agir.

Quanto ao conhecimento, não há dúvida de que ele é uma condição absolutamente indispensável para um agir livre. Por isso mesmo, quanto maior o conhecimento, maior, em princípio, o grau de liberdade. Mas, de que conhecimento se trata quando nos referimos não apenas a qualquer grau de liberdade, mas à liberdade que caracteriza esta etapa, a da emancipação humana? Antes de mais nada, vale lembrar que, na perspectiva marxiana, qualquer conhecimento é sempre aproximativo, jamais absoluto. De modo que não faria sentido exigir,

para um agir plenamente livre, no sentido por nós acima atribuído ao conceito de "liberdade plena", um conhecimento absoluto, exaustivo. Entendemos que a plena liberdade implica a apropriação teórica do objeto até o limite em que ela permita ao sujeito ser o elemento regente do processo. É claro que, mesmo neste nível, sempre faltarão aspectos que poderão ser agregados num movimento futuro de aprofundamento. Mas, o que não pode acontecer é que os aspectos ausentes sejam de molde a comprometer a regência do sujeito no processo ativo. Pois, um dos elementos que, durante toda a trajetória da humanidade, barrou a possibilidade de um agir plenamente livre foi exatamente a impossibilidade – quer pela falta de acumulação de conhecimentos quer pela existência dos obstáculos gerados pelo estranhamento – de capturar o conjunto das determinações essenciais da realidade objetiva. Esta impossibilidade está superada – repitamos, não como algo pronto e acabado, mas como determinados fundamentos histórico-sociais e epistêmicos configuradores de um horizonte ilimitado – numa sociedade efetivamente emancipada. Pois, neste momento, já se fazem presentes tanto uma vasta gama de conhecimentos passados quanto a superação daqueles obstáculos originados do estranhamento.

No entanto, se o conhecimento é uma condição necessária, não é suficiente. Criticando a definição engelsiana de liberdade – Engels definia assim a liberdade: "Por isto, a liberdade da vontade nada mais significa do que a capacidade de decidir com conhecimento de causa" (1971, p.143) - Lukács observa que o desenvolvimento da ciência, especialmente a partir do século XX, mostrou que um grande conhecimento científico tanto pode "tornar-se ciência genuína, compreensão do mundo ou mera manipulação tecnológica" (Lukács, 1981, p.122-126). E continua o autor:

> Com efeito, não se pode exatamente dizer que a manipulação do conhecimento – em contraposição aos magos, etc. – não disponha de conhecimento de causa. O problema concreto é muito mais de saber qual é a orientação de um tal conhecimento de causa; é este objetivo intencional e não o mero conhecimento de causa que fornece o critério real, de modo que também neste caso o critério deve ser buscado na relação com a própria realidade. (ibid., p.124)

Trata-se, pois, não apenas de um conhecimento que expresse como as coisas são em si mesmas, mas também, e indissociavelmente, de verificar com quais valores ele está articulado. Ora, como veremos mais adiante, os valores, e especialmente em uma sociedade de classes, não se equivalem. Há valores superiores e inferiores e, obviamente, haverá uma oposição entre eles. A diferença de uma sociedade realmente emancipada consiste em que não haverá uma oposição antagônica entre os diversos valores. O que, de modo nenhum significa que exista uma homogeneização absoluta deles, mas apenas que valores diversos não expressarão concepções antagônicas de mundo articuladas com os interesses de classes sociais, particulares por definição.

É também por isto que o agir poderá ser plenamente livre. Porque, sendo a humanidade uma comunidade real, efetiva e não apenas formal, a relação entre indivíduo e comunidade poderá dar-se de forma conflitiva, mas certamente não antagônica.

Referimo-nos, acima, também, à realidade objetiva posta num determinado patamar. Com isto queremos dizer que, para um agir plenamente livre, é preciso que a realidade objetiva esteja configurada de forma tal – em nível de desenvolvimento e de natureza – que, de novo, permita a regência do sujeito no processo do agir. Expliquemo-nos. O conhecimento, por mais avançado que seja e por mais articulado que esteja com valores humano-genéricos, não permitirá ao homem agir de maneira plenamente livre se a realidade objetiva (a realidade social como resultado objetivado da práxis humana), não tiver explicitado em seu ser as condições para este agir. Valha como exemplo, para tornar a questão mais compreensível, a configuração atual da sociedade burguesa. Por mais que a classe trabalhadora possa ter um conhecimento bastante aprofundado desta realidade e articule este conhecimento com o objetivo da emancipação de toda a humanidade, o caráter contraditório da sociedade capitalista, mercantil e fetichizada por sua própria natureza, jamais poderá permitir ao homem ter o domínio consciente do processo social. Por isso mesmo, o agir maximamente livre daqueles que lutam para superar radicalmente a ordem social do capital só pode se expressar no sentido de quebrar as cadeias que impedem o agir plenamente livre. Pois, na sociedade burguesa, como diz Marx, quem é livre efetivamente não é o homem, mas o capital.

Vê-se, deste modo, que a efetiva autodeterminação – liberdade plena, emancipação humana – só poderá ter existência quando a natureza da sociabilidade for tal que, como diz Engels: “As leis da sua própria ação social que, até aqui, lhe eram exteriores, estranhas e o dominavam como leis naturais, são desde então aplicadas e dominadas pelo homem com plena competência” (1971, p.346).

É por isto que a autodeterminação não pode ser concebida, na perspectiva marxiana, como o movimento de uma subjetividade desistoricizada e abstrata. Liberdade, como acentua fortemente Lukács (1981, p.111ss.) é sempre um fenômeno concreto. Mais ainda. A autoedificação do homem como um ser plenamente livre é sempre um processo subjetivo-objetivo, ou seja, esta forma da liberdade do sujeito está em íntima e indissolúvel conexão – o que não quer dizer sem mediações – com a forma de ser da realidade objetiva. Simplificando: enquanto as objetivações (os objetos produzidos) humanas não forem livres, o homem não poderá ser efetivamente livre. Ora, os produtos humanos só serão livres quando despidos da sua natureza fetichista e, portanto, quando expressões de relações livres entre os próprios homens. Daí porque todos os argumentos aduzidos no sentido de delimitar o comunismo como um

compósito de planejamento centralizado e mercado não fazem o menor sentido. Atestam, simplesmente, o extravio da discussão; a perda do núcleo mais decisivo do comunismo, ou seja, a autoconstrução do homem como um ser plenamente livre. Perda maior ainda, porque se parte do pressuposto de que o planejamento centralizado caracterizaria o comunismo, ao passo que a "livre iniciativa" (mercado) seria a marca do capitalismo. Ora, é evidente, depois de tudo que dissemos acima, que tanto o planejamento centralizado quanto a "livre iniciativa", mesmo que escoimados de seus excessos, são visceralmente incompatíveis com a plena liberdade humana. Vale repetir *ad nauseam:* o controle consciente e necessariamente coletivo (apenas possibilitado por uma forma de sociabilidade fundada no trabalho associado) do processo social é o que caracteriza essencialmente o comunismo. Se e como isto será levado a efeito, é impossível saber concretamente, hoje. O que se pode saber é que nem o planejamento centralizado nem a "livre iniciativa" são expressões de e nem possibilitam este controle.

Em síntese, a essência da emancipação humana está no domínio consciente e coletivo dos homens sobre o seu processo de autoconstrução, sobre o conjunto do processo histórico. E isto só é possível porque, agora modificando, mas permanecendo no espírito de Marx, aquela afirmação dele, feita na *Ideologia Alemã*:

> O poder social, isto é, a força produtiva multiplicada que nasce da cooperação de vários indivíduos ... aparece a estes indivíduos, porque sua cooperação é voluntária ... como seu próprio poder unificado, cuja origem e destino conhecem, que já podem dominar e que, por isso, não é independente do querer e do agir dos homens. (Marx, 1986, p.49).

Convém, porém, observar, para evitar mal-entendidos, que "domínio consciente e coletivo dos homens sobre o processo social" nada tem a ver com a possibilidade de planejar, na sua totalidade, este processo. A idéia de um planejamento total seria contraditória com a própria concepção de história de Marx. Pois, para ele, o acaso e a impossibilidade de prever e, portanto, planejar de modo integral o processo histórico são um dado ontológico, logo, ineliminável, deste processo. Planejamento integral implicaria conhecimento e capacidade de controle absolutos. É evidente que a existência disto suprimiria a história. É por demais conhecida aquela afirmação dele de que "Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem arbitrariamente, nas condições escolhidas por eles, mas sob as condições diretamente herdadas e transmitidas pelo passado" (1971, p.15). O fato de que, no período histórico da efetiva emancipação humana, dada a eliminação do fetichismo da produção e do estranhamento que a acompanha, o conhecimento e o controle sobre o processo social sejam muito mais amplos e profundos, não suprime o fato de que é da natureza do agir humano a impossibilidade de prever, de modo exaustivo, todas as conseqüências. Deste modo, o controle dos homens sobre o processo histórico só pode significar

que a totalidade do controle *possível* estará nas mãos dos homens e não nas mãos de forças sociais estranhadas.

Relativamente a este controle, deparamo-nos com uma questão que exige uma precisão maior. Como vimos, a superação da alienação é uma condição absolutamente indispensável da emancipação humana. Entendemos, segundo nos parece, com Marx, que a alienação não é um dado ontológico, portanto, ineliminável, da existência humana, mas apenas um componente de um determinado período da história. O que significa que a emancipação humana implicaria a superação de toda alienação e não apenas da alienação típica da forma capitalista de sociabilidade. Ou seja, a forma emancipada de sociabilidade excluiria toda possibilidade de as objetivações humanas se transformarem em um poder consolidado que regeria a vida humana. Sabemos, contudo, que é da essência do devir humano o fato de que o homem não pode ter um domínio total sobre os seus atos e, ainda menos, sobre todas as conseqüências deles. Isto significa que é sempre possível que entre estas conseqüências não previstas, algumas sejam de caráter negativo, ou seja, que dificultem o desenvolvimento positivamente humano dos indivíduos. A questão é: toda conseqüência negativa dos atos humanos, todo obstáculo ao desenvolvimento positivo dos indivíduos constitui-se em alienação? Nossa resposta, coerente com a conceituação que fizemos da alienação, é negativa. Porque entendemos que existe alienação apenas quando a negatividade das conseqüências dos atos humanos não é algo pontual, limitado, mas assume a forma de um poder consolidado que domina a vida humana. É exatamente esta possibilidade de consolidação de um poder estranho, negativo, que nos parece estar eliminado da sociedade realmente emancipada. Talvez pudéssemos fazer uma comparação entre esta problemática e a questão do conhecimento. Também no processo de conhecimento existe a possibilidade do falseamento permanente da consciência e a possibilidade do erro. Mas, enquanto este último é parte integrante ineliminável do processo de conhecimento em qualquer forma de sociabilidade, o falseamento da consciência é uma possibilidade e uma necessidade social apenas nas formas de sociabilidade atravessadas pelo antagonismo das classes sociais. Assim, a emancipação humana exige a superação do falseamento da consciência, mas, obviamente, não do erro. Parece-nos que coisa semelhante poderia ser dita a respeito da alienação. Certamente, mesmo em uma sociedade efetivamente emancipada, os homens cometerão erros, tomarão decisões que poderão ter conseqüências negativas para o seu desenvolvimento. Contudo

divisão social do trabalho. A forma do trabalho associado – que matriza a sociabilidade emancipada – interdita que as relações entre os homens se transformem em relações de exploração e de dominação. Com isto também interdita o surgimento de interesses sociais antagônicos que precisem ser ocultados, o que faz com que as objetivações humanas (tanto os produtos quanto as relações que se estabelecem entre os indivíduos) não possam adquirir o misticismo típico da mercadoria. Elas se apresentam como efetivamente são: produtos da interatividade humana e relações entre indivíduos e não entre coisas. Não há, pois, mais lugar para qualquer tipo de alienação.

Esta regência dos homens sobre o processo social também implica uma relação totalmente nova com a natureza. Poder-se-ia até admitir – e não vem ao caso discutir essa questão aqui – que exista na obra de Marx, como certos autores afirmam, um viés utilitarista em relação à natureza, no sentido de considerar, inadvertidamente, inesgotáveis os recursos naturais e, em conseqüência, de poderem os homens fazer um uso cada vez mais amplo e intensivo deles, sem se preocupar com as conseqüências. Porém, no mínimo, também é possível e, ao nosso ver, mais coerente com a idéia de autoconstrução humana como fio condutor, apreender na obra dele, uma relação muito mais humanamente positiva entre homem e natureza. Já vimos isto, em nível ontológico, quando nos referimos às determinações essenciais do processo de tornar-se homem do homem. Mas, especificamente quando se refere ao período da emancipação humana, diz ele:

> O comunismo, como superação positiva da propriedade privada, como autoalienação humana e, portanto, como real apropriação da essência humana por e pelo homem; portanto, como o retorno total, consciente e alcançado a partir de toda a riqueza do desenvolvimento anterior, do homem para si como um homem social, quer dizer, humano. Este comunismo é, como naturalismo acabado = humanismo e, como humanismo acabado = naturalismo; é a verdadeira solução do conflito entre o homem e a natureza ... (id., 1966, p.82)

Contudo, citações podem ser aduzidas, sem grande dificuldade, para comprovar quase tudo. O que importa, ao nosso ver, é o espírito da obra. E neste sentido, para Marx, como já vimos, homem e natureza perfazem, desde o início, uma unidade indissolúvel. A natureza transformada é por ele considerada como o “corpo inorgânico” do homem, portanto, seu próprio prolongamento e sua própria condição de existência. Se esta relação se dá de modo estranhado sob a regência do capital, não faria sentido pensar que numa forma de sociabilidade na qual a autoconstrução do homem fosse o fim último e pudesse ser realizada sob a sua direção consciente, a exploração desenfreada dos recursos naturais se encaixasse de modo coerente. Pelo contrário, a compreensão que os homens atingirão, neste momento, da sua íntima relação com a natureza e de que uma articulação harmônica com ela é uma condição indispensável para um

desenvolvimento efetivamente humano, permite-lhes estabelecer, de fato, com ela, um intercâmbio muito mais respeitoso. Porque, se no capitalismo, a relação do homem com a natureza é essencialmente mercantil, ou seja, uma relação entre um sujeito e um objeto estranhados, ambos submetidos à lógica do capital, no comunismo trata-se de uma relação entre um sujeito e um objeto emancipados. Na realidade, o que temos em ambos os casos, é uma relação do homem consigo mesmo, só que uma vez mediada pelo capital e outra vez mediada por si mesmo, ou seja, pela sua própria autoconstrução. O que importa, então, nesta perspectiva, na relação com a natureza, não é a produção pela produção num movimento de ampliação regido pela sua própria lógica. Esta é a lógica do capital. O que importa é uma produção – o intercâmbio com a natureza – que tenha por fim uma autoconstrução efetivamente humana do homem, vale dizer, uma produção voltada para o atendimento das necessidades humanas. O que nos leva a fazer alusão à problemática das necessidades. Evidentemente, não é nosso propósito tratar detalhadamente desta questão. Os aspectos mais gerais desta problemática, de caráter ontológico, foram por nós abordados no capítulo sobre os fundamentos. Interessa-nos, agora, tirar as conseqüências, também gerais, deles para a relação entre necessidades e emancipação humana, de modo a evitar que esta problemática seja discutida de modo abstrato e a partir do ponto de vista da subjetividade.

A propósito desta relação entre necessidades e emancipação humana é preciso lembrar que também as necessidades são histórica e socialmente configuradas. De modo que não faria sentido começar a discutir esta questão perguntando se, no comunismo, todas as necessidades *atuais* seriam satisfeitas e qual a possibilidade de satisfazer todas estas necessidades ou então perguntar quais as necessidades que deveriam ser satisfeitas, o que implicaria em perguntar pelos critérios de eleição destas necessidades. Tudo isto falseia completamente a discussão porque desistoriciza toda a problemática.

Como viemos acentuando até aqui, o ponto de partida e eixo nucleador da abordagem de qualquer problemática é, para nós, sempre o processo de autoconstrução do homem, ancorado no processo de trabalho. Pois, afinal, quem tem necessidades é o homem. E este processo apreendido em suas determinações essenciais e em sua concretude histórica. Deste modo, se a emancipação humana significa uma mudança qualitativa na totalidade do ser social, esta mudança também se refletirá – como não poderia deixar de ser – no plano das necessidades. A autoconstrução de um homem novo implicará a configuração de novas necessidades mas, mais do que isso e sobretudo, de necessidades mais consentâneas com o desenvolvimento verdadeiramente humano do homem. Pode até parecer que esta idéia de um “desenvolvimento verdadeiramente humano do homem” seja muito vaga e abstrata. Ao contrário, ela é

extremamente rigorosa, ainda que não de um rigor do tipo matemático ou empirista.
Foi exatamente a demonstração deste caráter rigoroso um dos motivos que nos levou a tratar de modo tão amplo a questão dos fundamentos, nos quais estão inseridos os parâmetros gerais – de caráter histórico e social – que permitem avaliar a qualidade do desenvolvimento humano.

Nesta perspectiva, portanto, não faria sentido transportar para uma sociedade emancipada os indivíduos configurados numa sociedade regida pelo capital. Seria recair na velha dicotomia entre indivíduo e sociedade, supondo que uma sociedade nova pode ser construída por e com indivíduos velhos. Vale dizer, construir uma sociedade livre com indivíduos não livres. Ora, já vimos que o processo de tornar-se homem do homem é um processo em que a construção dos indivíduos e a do gênero estão inextricavelmente unidas. De modo que uma sociedade efetivamente livre só pode ser composta de indivíduos livres, o que quer dizer que a emergência desta nova forma de sociabilidade significa uma transformação radical tanto do gênero quanto dos indivíduos. Bastaria olhar de maneira "realista" para o próprio processo de entificação da sociedade capitalista. Pois também nesta forma de sociabilidade, sem deixar de existir uma continuidade com o desenvolvimento humano anterior, tanto o gênero como os indivíduos sofreram profundas transformações, adquirindo uma especificidade que os distinguia profundamente da forma precedente. Do mesmo modo e com mais razão ainda, gênero e indivíduos emancipados ganharão uma especificidade inteiramente própria. Voltaremos, mais adiante, a esta questão da relação entre indivíduo e gênero.

Retornando à questão das necessidades, cremos que a grande diferença entre o sistema das necessidades e sua satisfação no mundo regido pelo capital e no mundo regido pelo trabalho (livre) é a regência, tornada possível pela nova configuração material do mundo, consciente dos indivíduos sobre elas. Não no sentido de planejar de forma antecipada e consciente quais necessidades emergirão, mas no sentido de que o próprio surgimento e o desenvolvimento delas não se oporão ao desenvolvimento positivo dos homens.

Tomemos, a título de exemplo, a necessidade elementar da alimentação. Não é preciso referir quão grandes deformações sofre a nutrição humana quando regida pela lógica de reprodução do capital. É evidente que, quando posta a autoconstrução humana como eixo do processo social, a nutrição sofrerá mudanças radicais. Pois serão os próprios homens que pensarão e controlarão o processo nutricional, livrando-o de toda característica mercantil. Vale ressaltar que, numa sociedade emancipada, não se trata de proibir ou permitir, mas de criar um chão social a partir do qual e em cuja interação as necessidades poderão configurar-se de modo autenticamente humano. Daí porque, de novo, os valores, terão um papel tão proeminente nesta forma de sociabilidade.

Uma coisa é certa. A necessidade de ter – mola mestra de todas as necessidades numa sociedade capitalista – deixará de ter esta função, sofrendo, ela mesma, uma radical transformação. O que, de nenhum modo, significará que nesta sociedade será cerceada a possibilidade de acesso aos bens. Até pelo contrário. Referindo-se a isto, Marx & Engels assim se expressam: "O comunismo não priva ninguém do poder de apropriar-se dos produtos da sociedade; o que faz é suprimir o poder de subjugar o trabalho alheio por meio dessa apropriação" (1977, p.99). Ora, este poder se chama propriedade privada que, repitamos, antes de ser uma relação jurídico-política é uma relação econômica. Daí porque a supressão da propriedade privada é condição absolutamente indispensável para a emancipação humana. Exatamente porque, como diz o *Manifesto,* supressão da propriedade privada é a supressão de "uma forma de propriedade cuja condição necessária de existência é a privação de toda e qualquer propriedade para a imensa maioria da sociedade" (ibid., p.99).

Suprimida a ditadura da propriedade privada, a auto-realização passará a ser a primeira necessidade humana. Poder-se-ia argumentar que a realização pessoal também é a primeira necessidade do indivíduo na sociedade capitalista. Afinal, quem não busca, em qualquer momento, a realização pessoal? Contudo, há uma profunda diferença entre as noções de realização pessoal e de primeira necessidade nestas duas formas de sociabilidade. Numa sociedade capitalista, realização pessoal é um conceito e um movimento centrados no indivíduo em oposição tanto ao gênero como aos outros indivíduos. Por isso mesmo, ela tem ora um sentido psicologizante de estar bem consigo mesmo, ora de "ter sucesso na vida". Além disto, é também um processo em que tanto a subjetividade (vontade, desejos, aspirações, relações sociais, etc.) como a objetividade (o próprio corpo, os objetos, a natureza) são configurados e regidos, em última análise, pela lógica da reprodução do capital, sobre a qual o indivíduo não tem domínio e, no mais das vezes, também lhe é desconhecida. Por isso mesmo, por ser regida pela lógica do capital, esta realização pessoal é, necessariamente, como já vimos, unilateralizadora e deformadora. O que não impede que muitas pessoas possam se sentir bem sob esta forma.

Numa sociedade socialista, realização pessoal tem o sentido de um processo cujo eixo não é o indivíduo, mas a relação indivíduo-gênero, processo cujo fim é a sua própria efetivação. Seu caráter é muito mais ontológico do que psicológico, ou seja, é uma construção de si que implica fazer sua a riqueza genérica humana ao mesmo tempo em que está engajado na criação de uma forma superior da humanidade. Daí porque este processo só pode se dar na medida em que for regido, conscientemente, pelos indivíduos associados e consistir num movimento de expansão omnilateral. É o que Lukács denomina de viver "uma vida cheia de

sentido". Daí porque ela não é incompatível com a existência de problemas psicológicos. Aliás, coisa já demonstrada até na sociedade capitalista: a luta – das formas mais variadas – pela construção de uma sociedade mais humana pode encher a vida de um sentido mais profundo mesmo quando perpassada por graves problemas.

Quanto ao conceito de primeira necessidade, é óbvio que a realização pessoal só é primeira necessidade, na perspectiva capitalista, em um sentido subjetivo e, além disto, apenas para aqueles que podem ultrapassar a satisfação das necessidades básicas de sobrevivência. E é exatamente porque estas foram ultrapassadas, mas agora a partir do trabalho associado, que a efetiva realização pessoal, a "auto-atividade", a rica criação (social) de si mesmo pode ser e é a primeira necessidade (em sentido ontológico) numa sociedade socialista.

Ora, o simples enunciado desta questão mostra a imensa diferença entre estes dois conceitos de primeira necessidade. É óbvio que, no primeiro caso, trata-se de uma falsidade e de uma ilusão. Pois a realização pessoal, nesta forma de sociabilidade, não é, de fato, uma realização autodeterminada, mas uma realização da qual só imediatamente, ilusoriamente, o indivíduo é o próprio sujeito. Quanto à classe trabalhadora, aqui entendida num sentido muito amplo, isto é evidente por si mesmo. Até mesmo quando, como hoje, se enfatiza tanto uma preparação mais aberta e flexível para o trabalho e formas mais agradáveis de realizá-lo. Ora, esta preparação e estas formas não têm – porque não podem ter – como objetivo último o desenvolvimento rico e multifacetado do próprio indivíduo, mas a adequação dele como um meio de reprodução do capital nesta específica fase histórica.

Contudo, esta falta de um radical protagonismo na sua (do trabalhador) auto-realização também se evidencia em atividades que não estão diretamente ligadas à produção. Basta observar a atividade intelectual, quando vista com realismo e não com uma idealização abstrata. Certamente, a liberdade do trabalho é muito maior – obviamente com muitas variações entre as diversas atividades – do que a do trabalhador mais vinculado, direta ou indiretamente – à produção material. Mesmo assim, a atividade intelectual está longe de ser uma atividade plenamente autodeterminada pelo próprio indivíduo, sempre entendido como indivíduo social e não como "indivíduo particular", na feliz expressão lukacsiana. Podemos gostar de fazer filosofia, ciência, arte, etc.; podemos nos sentir profundamente realizados nestas atividades, mas a auto-realização emancipada é algo de infinitamente mais amplo e profundo do que este sentimento subjetivo, mesmo que dotado de uma base objetiva, mas indubitavelmente estreita, de auto-realização. É extremamente importante acentuar que, nesta última perspectiva, o critério de avaliação da auto-realização não é puramente, nem primordialmente subjetivo. Ele é, necessariamente, uma síntese subjetivo-objetiva. Sentir-se bem no que se faz é, certamente, um

elemento muito importante, mas não o elemento decisivo. Há inumeráveis exemplos de pessoas cujas atividades são muito limitadas e que se *sentem* realizadas. Porém, se é verdade, como diz Marx (1986, p.12) que a essência humana é constituída pelas relações sociais, então uma essência humana efetivamente rica implica a existência e a apropriação, via relações sociais amplas, da multilateral riqueza produzida pela humanidade. E esta apropriação só pode se realizar de forma plena em uma sociedade emancipada.

Do que viemos dizendo até agora emerge, com grande clareza, o importantíssimo papel da ética numa sociedade emancipada. Antes de mais nada, tendo em vista que o conceito de ética não é um conceito unívoco, esclarecemos que, por ética, entendemos, na perspectiva marxiano-lukacsiana, uma esfera do ser social cuja especificidade consiste em valores que têm por função tornar o indivíduo consciente do seu pertencimento ao gênero humano e levá-lo a engajar-se na luta pela construção de uma sociedade mais humana. A conseqüência disto é que a ética contribui poderosamente para superar – embora jamais de modo absoluto – as contradições entre o indivíduo e o gênero humano. Os valores éticos – de caráter necessariamente universal – possibilitam e impulsionam o indivíduo a reconhecer que a sua entificação positiva como indivíduo cada vez mais humano implica a apropriação consciente destes valores universais. Daí porque é próprio da ética impulsionar no sentido do estabelecimento de uma relação harmônica entre indivíduo e gênero.

Não resta dúvida de que nas formas de sociabilidade atravessadas pelo antagonismo das classes sociais será impossível, no limite, chegar a este relacionamento harmônico entre indivíduo e gênero humano. Isto é fortemente evidenciado na sociedade burguesa, onde o impulso em direção aos interesses particulares do indivíduo (ainda não diretamente social) é o momento determinante. De modo que, embora valores universais, que expressam uma forma superior de entificação do gênero humano, estejam presentes, o indivíduo se vê constante e intensamente em forte tensão entre parametrar a sua vida pelos interesses superiores da humanidade ou pelos interesses particulares típicos da forma burguesa de sociabilidade. Ao contrário, numa sociedade emancipada, o novo patamar de sociabilidade que se constituiu a partir do trabalho associado, permite que predominem os valores mais autenticamente humanos e que, portanto, o indivíduo tenha consciência e assuma praticamente que a sua realização efetivamente humana tenha muito mais possibilidades quando parametrada pelos valores genéricos. Contudo, vale sempre a pena ressaltar: assim como os valores não são um produto meramente subjetivo nem um resultado mecânico do desenvolvimento objetivo do ser social, mas uma síntese objetivo-subjetiva[19], quer dizer, uma criação subjetiva, mas com base numa

[19] A este respeito, ver, de LESSA, S. *Trabalho e Ser Social.*

determinada objetividade, assim também as decisões do indivíduo em favor dos valores genéricos não são meras tomadas de posição abstratas (do tipo: o homem deve ser sempre considerado como fim e não como meio, ou: devemos ser solidários e não egoístas), mas decisões ancoradas na materialidade do ser social.

O indivíduo que, nas sociedades escravista, feudal ou até burguesa, decidisse pautar a sua vida por valores em cada etapa genéricos, certamente poderia fazê-lo, mas, para isto teria que enfrentar dificuldades muito maiores do que aquele que agisse do mesmo modo numa sociedade emancipada. Exatamente porque há uma enorme diferença entre o chão social que formava a base para a emergência e para o conhecimento de valores genéricos nas primeiras e na segunda.

Procuraremos, agora, refletir mais demoradamente sobre as relações entre indivíduo e sociedade no patamar da emancipação humana. Como sempre, não se trata de criar, imaginária ou especulativamente, uma situação desejável, mas de abstrair do processo real os parâmetros gerais do que poderá vir a ser, desde que configurada a matriz do trabalho associado.

Uma das acusações mais freqüentes que se fazem a Marx é a de que ele teria relegado o indivíduo a um plano inteiramente secundário. Isto teria como resultado a anulação das diferenças individuais e grupais, resultando numa sociedade homogênea e autocrática. A oposição de Marx ao individualismo que marca a sociedade burguesa tê-lo-ia levado a opor o socialismo a este individualismo. Socialismo significaria uma ênfase no aspecto da socialidade, do interesse comum em oposição à ênfase nos aspectos e interesses individualistas. Para os liberais, esta concepção significaria a eliminação das diferenças e a pura e simples anulação da liberdade, resultando numa sociedade homogênea e autocrática. Esta maneira de interpretar o pensamento de Marx também marcou a interpretação dominante do próprio marxismo, a concepção staliniana, só que de uma maneira oposta. Para ela, a coletividade era o aspecto social decisivo. Qualquer tentativa de conferir importância à individualidade seria, *ipso facto,* uma expressão de individualismo burguês, uma vez que indivíduo era sinônimo de indivíduo burguês. Socialismo seria sinônimo de completa subordinação do indivíduo aos interesses da coletividade. Com a agravante de que estes interesses seriam determinados por uma entidade particular, o partido, e, no limite, por um indivíduo.

Estas violentas deformações do pensamento marxiano resultam da incompreensão – cujas causas não podemos discutir aqui – da natureza deste pensamento. Especialmente do seu caráter onto-genético. Com efeito, Marx não parte de uma abstrata oposição entre individualismo e socialismo, ou entre indivíduo e sociedade. Já vimos que seu ponto de partida consiste nos indivíduos concretos e suas relações em um movimento que, partindo do ato fundante do trabalho, dá origem ao ser social e fundamenta o seu desenvolvimento. Já vimos, também, que,

para ele, o processo de tornar-se homem do homem é o processo de enriquecimento e complexificação do gênero humano (universal) e, ao mesmo tempo, a passagem do indivíduo singular, mudo, mero exemplar de uma espécie, a indivíduo singular como membro conscientemente pertencente ao gênero humano. Este processo implica a passagem do indivíduo em-si, vale dizer, a mera existência do indivíduo como membro não consciente do gênero humano, ao indivíduo para-si, isto é, aquele que adquiriu consciência e assume o fato de que é essencial e positivo para ele o pertencimento ao gênero humano.

A questão decisiva é, pois, o fato de que indivíduo e gênero são dois momentos, de igual estatuto ontológico, que compõem o todo unitário que é o ser social. Deste modo, quanto mais rico, complexo e multifacetado o indivíduo, mas rico complexo e multifacetado o gênero. É certo que este fato ontológico originário se pôs das mais variadas formas desde os inícios da humanidade até hoje. Mas a constatação desta unidade básica é de capital importância, porque ela é o fundamento para a crítica do individualismo burguês e para a apreensão, em linhas gerais, da relação entre indivíduo e gênero numa sociedade emancipada.

Como já vimos, o processo de individuação, fortemente impulsionado pelo capital, na sociedade capitalista, tem um caráter individualista, privilegiando o indivíduo em detrimento da coletividade.Em conseqüência, a totalidade social não pode deixar de apresentar-se como uma comunidade apenas formal, uma comunidade, no limite, contraditória e ilusória; uma comunidade que só pode ser uma comunidade política, mas não social. Ora, no patamar da emancipação humana, as coisas se passam de modo inteiramente diferente. O matrizamento desta forma de sociabilidade pelo trabalho associado põe a base, sem a qual isto seria impossível, para que o ser social se torne uma comunidade efetiva, real, ou seja, uma forma em que as relações entre os indivíduos e o gênero e dos próprios indivíduos entre si sejam de união, de mútua complementaridade, de mútuo enriquecimento. Referindo-se a isto, Marx diz que desaparecidas as classes sociais (obviamente, com todos os seus pressupostos e conseqüências), “Em lugar da velha sociedade burguesa, (...) surge uma associação em que o livre desenvolvimento de cada um é a condição do livre desenvolvimento de todos” (Marx, 1991, p.31). Já que não há concorrência, que as relações entre os indivíduos não são mediadas pela mercadoria, mas são diretamente sociais, desaparecerá a oposição dos indivíduos entre si, pelo menos aquela que se origina na produção e que é decisiva para a vida social. É preciso, porém, ressaltar que esta união entre os homens não é um mero fato de consciência, não é um ato de vontade subjetiva. Poderíamos dizer que se trata de um ato de vontade objetiva, vale dizer, um ato que certamente implica – e até de modo mais intenso do que na “comunidade política” – a intervenção da subjetividade, mas que só pode existir porque alicerçado em condições materiais

objetivas, as relações de trabalho associado. Este fundamento econômico (forma de produção) de uma comunidade social real parece-nos tão óbvio que não mereceria maiores comentários. E, no entanto, todo o empenho da filosofia e da ciência política, especialmente da modernidade até os nossos dias, vai no sentido de negar o matrizamento ontológico do ser social pelo trabalho, substituindo-o pela esfera jurídico-política. Por isso mesmo, todo o seu esforço está concentrado na busca do aperfeiçoamento da comunidade formal. Mas, o desconhecimento ou a negação do matrizamento acima referido, também teve pesadas conseqüências no campo dos seguidores de Marx. Com efeito, todas as tentativas revolucionárias que se reclamavam do socialismo procuraram constituir uma comunidade social real a partir de atos de vontade subjetiva, e obviamente fracassaram, como já tivemos ocasião de mostrar.

É nesta forma de sociabilidade, fundada no trabalho associado, que o indivíduo pode desenvolver-se plenamente como um indivíduo diretamente social. E este desenvolvimento pleno é possibilitado pela abundância da riqueza produzida pelo trabalho, que também é a base para a apropriação coletiva desta riqueza; pela diminuição do tempo de trabalho necessário e o conseqüente aumento do tempo livre e pelo controle consciente e coletivo de todo o processo social. A este respeito, diz Marx:

> Numa fase superior da sociedade comunista, quando tiver desaparecido a escravizante subordinação dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, a oposição entre trabalho intelectual e trabalho manual; quando o trabalho não for apenas um meio de viver, mas se tornar ele próprio a primeira necessidade vital; quando, com o desenvolvimento múltiplo dos indivíduos, as forças produtivas tiverem aumentado e todas as fontes da riqueza coletiva brotarem com abundância, só então o limitado horizonte do direito burguês poderá ser definitivamente ultrapassado e a sociedade poderá escrever nas suas bandeiras: 'De cada um segundo as suas capacidades, a cada um segundo as suas necessidades'. (ibid., 1971, p.21)

Mas, veja-se a deformação a que é submetida esta afirmação. Ela é, muitas vezes interpretada como se Marx pensasse que os recursos naturais são inesgotáveis e como se o desenvolvimento consistisse na utilização extensiva deles. Interpretação que de modo nenhum se sustenta se tomarmos como fio condutor não a noção reificada de desenvolvimento, mas o conceito de autoconstrução humana. Acontece que é neste segundo sentido que a noção marxiana de riqueza ganha seu verdadeiro significado. Nos *Grundrisse*, ele a define assim:

> No entanto, se de fato se despoja a riqueza de sua limitada forma burguesa, o que é ela a não ser a universalidade das necessidades, capacidades, desfrutes, forças produtivas, etc., dos indivíduos, criada no intercâmbio universal? (O que, a não ser) o desenvolvimento pleno do domínio humano sobre as forças naturais, tanto sobre as da assim chamada natureza como sobre a sua própria natureza? (O que, senão) a elaboração absoluta de suas disposições criadoras, sem outro pressuposto além do desenvolvimento histórico prévio, que converte em objetivo a esta plenitude total do desenvolvimento, vale dizer, o

> desenvolvimento de todas as forças humanas como tais, não medidas por um padrão *pré-estabelecido?* (Marx, 1978, p.447)

Torna-se claro, aqui, que a questão decisiva não é a pressuposição da inesgotabilidade dos recursos naturais, mas o pleno desenvolvimento das potencialidades humanas, consciente e coletivamente orientadas. A apropriação burguesa, sim, por responder à lógica do capital, é uma apropriação reificada, ou seja, que olha a natureza apenas como uma coisa externa a ser consumida independentemente das conseqüências. Ao contrário, a apropriação humanamente emancipada implica a compreensão de que uma relação harmônica com a natureza é uma condição absolutamente indispensável para uma autoconstrução efetivamente humana. E que isto implica, também, um domínio consciente sobre a sua própria natureza para que ela se desenvolva no sentido humano e não alienado.

Estabelece-se, aqui, uma determinação recíproca entre indivíduo e gênero. O indivíduo estará em condições de apropriar-se (no sentido antes esclarecido) da riqueza que constitui o patrimônio da humanidade. Tornando-se rico, complexo e multifacetado, sua contribuição ao enriquecimento do gênero será cada vez maior. Isto porque, como diz Marx:

> Pelo que já foi exposto, é claro que a verdadeira riqueza espiritual do indivíduo depende da riqueza das suas relações reais. É apenas desta forma que os indivíduos singulares são libertados das diversas limitações nacionais e locais, são postos em contato prático com a produção (inclusive a espiritual) do mundo inteiro e em condições de adquirir a capacidade de desfrute desta multiforme produção do mundo inteiro (as criações dos homens). (Marx, 1986, p.54)

É também neste sentido que fica claro o significado daquela afirmação de Marx, em *A Ideologia alemã*, muitas vezes interpretada como se fosse uma ingênua expressão daquele momento histórico. Comparando a sociedade capitalista que, pela divisão do trabalho, impede o desenvolvimento multilateral dos indivíduos, diz ele:

> ao passo que na sociedade comunista, onde cada um não tem uma esfera de atividade exclusiva, mas pode formar-se em cada ramo que lhe apraz, a sociedade regula a produção geral, dando-me assim a possibilidade de hoje fazer tal coisa, amanhã outra, caçar pela manhã, pescar à tarde, criar animais ao anoitecer criticar após o jantar, segundo meu desejo, sem jamais tornar-me caçador, pescador, pastor ou crítico. (ibid., p.47)

Exemplificando a deformações da concepção marxiana, a que aludimos acima, veja-se o que diz o marxista Schaff:

> Conforme já vimos, o Marx maduro abandonou o sonho da 'alienação' do trabalho, em lugar do qual aparecerá a 'livre atividade'. À luz do desenvolvimento da sociedade industrial, cumpre reconhecer que isto é tanto uma utopia como imagem do 'homem total',

> que pode tudo, sabe tudo e muda sua atividade *ad libitum*. Creio ser melhor atribuir tais idéias à fantasia e ingenuidade juvenis do seu autor. (Schaff, 1967, p.147)

Ora, Marx jamais abandonou a idéia da superação da alienação do trabalho e da instauração de uma forma de sociabilidade onde imperasse a livre atividade. Obviamente, isto supõe a superação da sociedade industrial, para dar lugar ao trabalho associado. Do mesmo modo, Marx jamais abandonou a idéia do homem total, mas, contrariamente ao que afirma A. Schaff, não o concebia como o homem que "pode tudo", "sabe tudo", "faz o que quer" e sim como o homem que pode desenvolver plenamente as suas potencialidades no interior de uma realidade concreta, mas favorável a ele. Este desenvolvimento pleno é exatamente o que poderá acontecer se e quando, matrizada a sociabilidade pelo trabalho associado, o trabalho for realizado de forma humanamente digna.

Voltamos àquela idéia enfatizada no capítulo dos fundamentos. O processo de tornar-se homem do homem implica uma apropriação e uma objetivação cada vez mais amplas. Tudo o que tolhe este movimento é desumanizador. Constranger o indivíduo nos limites de uma única atividade, por mais criadora que seja, é, no fundo, anular o seu desenvolvimento como indivíduo total. Mas, é só numa sociedade efetivamente emancipada que este movimento de autoconstrução ampla pode realizar-se na sua forma mais plena. Marx enfatiza esta necessidade de uma objetivação multilateral não somente em relação ao trabalho produtivo, mas até mesmo em relação às profissões consideradas liberais. Diz ele:

> Em uma organização comunista da sociedade desaparece a inclusão do artista na limitação local e nacional, que responde exclusivamente à divisão do trabalho, e a inclusão do indivíduo nesta determinada arte, de modo que seja apenas pintor, escultor, etc., e o próprio nome expressa com bastante eloqüência a limitação de seu desenvolvimento profissional e sua subsunção à divisão do trabalho. Em uma sociedade comunista, não haveria pintores, porém, quando muito, homens que, entre outras coisas, também se ocupam de pintura. (Marx, 1978, p.353)

Como se pode ver do que dissemos até aqui, a emancipação humana nem é um resultado inevitável do processo histórico, nem uma utopia impossível. Do mesmo modo, nada tem a ver com uma fantasiosa sociedade paradisíaca, nem é apenas um horizonte indefinível, jamais concretizável. Também nada tem a ver com uma forma totalitária de sociabilidade e com a supressão das diferenças e da individualidade. Em seus traços gerais, únicos que podem ser hoje claramente identificados, é uma forma de sociabilidade que, fundada na materialidade do trabalho associado, permite aos homens serem os verdadeiros protagonistas do seu destino. O que, obviamente, não os isenta das limitações inerentes ao mundo humano. E, mais do que qualquer outra forma de sociabilidade, exatamente por causa do patamar em que a humanidade

se encontra, é uma alternativa possível – seguramente a melhor para a humanidade – mas, apenas uma possibilidade cuja efetivação depende dos próprios homens.

CAPÍTULO IV - EDUCAÇÃO E EMANCIPAÇÃO HUMANA

4.1. Questões preliminares

Quando fizemos a crítica da emancipação política, nossa análise se deteve sobre uma dimensão de existência atual, quer dizer, sobre algo que já é resultado – embora ainda em curso – do processo histórico. Quando falamos da emancipação humana, referimo-nos a um fenômeno que tem raízes na realidade atual, mas cuja existência é apenas uma possibilidade. Nosso objetivo, então, era demarcar claramente a diferença entre ambas e a superioridade da segunda sobre a primeira. Em ambos os momentos nos concentramos sobre as determinações gerais, como é próprio de uma abordagem filosófica, sem perder de vista, contudo, a sua ancoragem na materialidade do ser social. Neste terceiro momento, quando abordaremos a relação entre educação e emancipação humana, nosso foco será diferente. Nem sobre algo que já existe (a emancipação política), nem sobre algo potencial (a emancipação humana), mas sobre um processo em curso (os requisitos gerais de uma atividade educativa emancipadora na transição de uma para outra). Por isto, falaremos em atividade educativa emancipadora e não em atividade educativa emancipada. Entenda-se bem: Não pretendemos tratar do problema da transição em sua concretude. Isto implicaria a análise da situação do mundo atual, tanto em nível internacional quanto nacional, bem como das suas inter-relações e das relações da esfera da educação com os outros momentos da atividade social, em especial com os momentos da economia e da política; implicaria, também, a resolução de questões de estratégia e de tática, etc. Tudo isto, além de ser, hoje, extremamente difícil, está inteiramente além da nossa competência e extrapolaria o plano filosófico em que pretendemos situar o nosso trabalho. Por isso, o que nos propomos – e cremos já não ser pouco – é tão somente buscar apreender o modo como o objetivo futuro – a emancipação humana – pode iluminar a atividade educativa atual. Ou seja, expor algumas questões, que nos parecem decisivas, para que a atividade educativa possa contribuir para que a humanidade alcance a sua efetiva emancipação. É por isso que a nossa abordagem terá que situar-se necessariamente em um nível de abstração muito grande, embora não seja de modo algum especulativa. Não cremos que seja preciso alongarmo-nos acerca da absoluta importância, para a elaboração de qualquer conceito, da articulação entre o universal e o particular. O que de modo algum significa que a abordagem não possa privilegiar – sem esquecer a necessária articulação – tanto o momento da universalidade quanto o momento da particularidade. É com base neste pressuposto que optamos por determo-nos no momento da universalidade que, como já dissemos, implica uma alta dose de abstração.

É sumamente importante que se acentue este caráter por um lado abstrato, mas, por outro lado, não especulativo. Por que o caráter abstrato? Em primeiro lugar, porque qualquer ação educativa tem – explicita ou implicitamente – uma fundamentação filosófica. Isto implica uma concepção de mundo, de homem, de história; uma concepção acerca da problemática do conhecimento, da relação teoria-prática, etc. E toda fundamentação filosófica, por mais que procure estar articulada com a realidade concreta, sempre terá, por sua própria natureza, um caráter abstrato e sua relação com a realidade sempre será indireta. Em segundo lugar, porque estando toda a realidade social, hoje, organizada sob a perspectiva das classes dominantes – o que inclui a atividade educativa – qualquer atividade que responda a outra perspectiva, não poderá adquirir teórica e praticamente um caráter concreto e sistemático. Este caráter só poderá ir sendo adquirido na medida em que, no processo social concreto, forem sendo construídas as bases materiais que permitam a estruturação de uma nova forma de sociabilidade. Quanto mais esgarçadas, mais difusas forem estas bases materiais – caso do momento atual, – tanto mais peso terá a elaboração genérica, porque esta pode ser realizada mesmo tomando por base apenas as determinações essenciais do ser social, ao passo que aquela exige a sua definição mais concreta. Em terceiro lugar, por causa das características particulares do atual momento histórico. O mundo está sofrendo, nestas últimas décadas, enormes transformações, econômicas, políticas, sociais, ideológicas, etc.[20] Mesmo que estas transformações não alterem, ao nosso ver, a essência da forma capitalista da sociabilidade, elas são muito profundas e se manifestam intensamente em todos os setores. Mas, elas ainda estão em curso e por isto não é possível ter uma idéia clara dos seus resultados em relação à forma concreta do ser social.

Além disso, uma forma superior de sociabilidade, que poderia substituí-la, ainda está longe de ter os seus contornos definidos. O que também contribui enormemente para desnortear a subjetividade, levando-a ou para o apequenamento de si mesma ou para as mais variadas formas do irracionalismo. Acresce o fato, como já fizemos alusão no capítulo relativo aos fundamentos, de que, embora com altos e baixos, nestes últimos cento e cinqüenta anos, a razão sofreu um processo intenso de extravio, levando-a a perder o fio condutor que perpassa a realidade social. Como conseqüência de tudo isto, de um lado a razão está desaparelhada para apreender o processo real em curso, necessitando, antes de mais nada, reconstruir-se a si mesma; de outro lado, a própria realidade ainda está muito tumultuada e não poderia dar-se a conhecer de modo concreto, nem mesmo que a razão estivesse – por hipótese – adequadamente instrumentalizada. Face a isto, toda tentativa de sistematização maior, neste momento, estaria fadada ao fracasso. Isto poderá ser facilmente compreendido se se aceitar o pressuposto –

[20] Há uma extensa e bastante conhecida literatura sobre isto, o que nos dispensa de fazer referências mais detalhadas.

coerente com a nossa perspectiva metodológica – de que a elaboração ideativa é uma reconstrução do processo real. Não, porém, apenas do real como ele é, mas também, ainda que de modo geral, das alternativas que estão inscritas nele. Sendo assim, é preciso que a realidade objetiva apresente seus traços razoavelmente definidos para que possa ser apreendida de forma mais concreta.[21] Não se entenda isto, porém, como se estivéssemos afirmando que subjetividade e objetividade são dois momentos isolados um do outro; que seria preciso esperar que a objetividade ganhasse forma concreta para só então a subjetividade poder conhecê-la. Isto seria desdizer aquilo que anteriormente afirmamos: que subjetividade e objetividade são sempre o resultado concreto da sua mútua interação. Acontece que as relações entre estes dois momentos são extremamente complexas (sendo eles mesmos já, por si, complexos) e seu desenvolvimento não é, de modo algum, paralelo. Por isso mesmo, embora a configuração da objetividade sempre implique a intervenção subjetiva, é necessário um certo nível de definição do objeto para que ele possa ser apreendido pela consciência em sua especificidade.

E por que o caráter não especulativo? Em primeiro lugar, porque os fundamentos filosóficos com os quais trabalhamos têm como nota distintiva o terem um caráter ontológico histórico-social, isto é, anti-especulativo. Já evidenciamos isto no primeiro capítulo deste trabalho. Ou seja, ainda que sejam necessariamente genéricos, eles têm a sua raiz na materialidade do ser social; não são apenas elaborações de uma subjetividade autônoma. Em segundo lugar, porque por mais genérica que seja esta elaboração, ela sempre tem por objetivo a orientação da prática cotidiana. Trata-se, portanto, de uma elaboração teórica que pretende apreender o movimento do real na sua integralidade, implicando aí a possibilidade da superação da sua forma atual. Voltaremos, mais adiante, a esta questão da relação entre teoria (filosofia) e prática cotidiana.

Estas preocupações nos permitem evitar dois problemas, muito comuns nas formulações da pedagogia que se pretende progressista. Primeiro: o caráter idealista, que se manifesta na construção de um ideal abstrato, que se expressa, no mais das vezes, sob a forma de um dever-ser sem fundamento no processo real. Exemplo disto são afirmações do tipo: a educação emancipadora deve ser humanista, crítica, participativa, integral, etc; as relações entre educador e educando dever ser de tal ou qual natureza; o currículo, os programas, os métodos, etc., devem ser desta ou daquela ordem. Estas afirmações têm um apelo muito grande porque parecem opor uma ação educativa emancipadora a uma ação educativa conservadora, a-crítica, reprodutivista, passiva, alienante, etc. Nada mais enganoso. A falta de uma sólida base

[21] A respeito das limitações teóricas e práticas impostas pelo momento presente, ver o nosso artigo As tarefas dos intelectuais, hoje. *Novos Rumos*. n.29, 1999, p.28-37.

metodológica de caráter histórico-ontológico, faz com que o seu conhecimento do processo social não consiga ultrapassar o nível da superficialidade. A esta apropriação superficial são adicionadas preocupações éticas e/ou políticas que parecem expressar uma profunda oposição à atual ordem social, mas de fato não atingem as suas raízes mais profundas. Este amálgama impossível de empirismo e voluntarismo resulta numa série de recomendações vazias que, ao contrário do que expressamente pretendem, colaboram para a reprodução desta forma de sociabilidade desumanizadora. Como exemplo típico, veja-se, no livro de Libâneo: *Pedagogia e Pedagogos, para quê?*, o item: *A escola diante das realidades contemporâneas*, no qual ele resume assim os "objetivos para uma educação básica de qualidade":

1. Preparação para o mundo do trabalho;
2. Formação para a cidadania crítica;
3. Preparação para a participação social;
4. Formação ética.

O simples enunciado destes itens e sua explicitação deixam claro que eles não apontam para além do capital e, portanto, não fazem parte do horizonte de uma sociedade efetivamente livre. O contexto das expressões "mundo do trabalho", "cidadania crítica", participação social" e "formação ética" não permite dúvidas quanto ao fato de que elas integram a ordem do capital, ainda que, repitamos, não seja esta a intenção do autor.

Segundo: o imediatismo, problema dos mais sérios, que afeta a atividade de muitos educadores preocupados com a transformação da sociedade. A questão do imediatismo é espinhosa e complexa. Mais ainda, porque a paixão permeia todo o seu tratamento, tornando difícil uma abordagem objetiva, o que não quer dizer axiologicamente neutra. Além disso, demandaria uma longa e cuidadosa discussão acerca das noções de teoria e de prática e de suas relações que, obviamente, não podemos fazer aqui. Limitar-nos-emos a aludir a algumas questões que nos parecem mais relevantes.[22]

Alega-se, freqüentemente, que este caráter genérico da elaboração teórica torna-a inútil ou, pelo menos, não muito proveitosa porque "não ajuda a resolver os prementes problemas da vida cotidiana". E estes "prementes problemas" tanto podem ser entendidos como problemas de caráter mais específico, como outros de caráter mais geral, mas cuja demanda de solução é imediata. Como conseqüência, deveríamos dar preferência à busca de solução para

---

[22] Para uma abordagem mais ampla desta questão, ver o artigo de LESSA, S. Crítica ao "praticismo" revolucionário, *Práxis*, n.4, jun/1995, p.35-64.

estes problemas imediatos. Como se fosse possível resolver estes problemas sem uma teoria norteadora. Tal afirmação revela, ao nosso ver, uma compreensão problemática da natureza da teoria e da prática e de suas relações recíprocas. E tende a desembocar, de forma às vezes grosseira, às vezes sutil, na desqualificação da teoria e, muitas vezes, num superficial ativismo. Seria o mesmo que afirmar que, face à premente necessidade de moradia, far-se-ia necessário construir casas, independente de dominar a teoria de sua construção. Muitas vezes agrega-se, também, que a teoria, "para não perder tempo", deve ser produzida "na prática". Ora, é inegável que a teoria também pode ser elaborada "na prática". O próprio processo social mostra que isto é possível em determinado período da história (estágio menos desenvolvido e menos complexo do ser social) e/ou em determinado nível de atividade (mais simples). Porém, o mesmo processo histórico deixa claro que quanto mais complexos se tornaram o ser social e/ou os problemas, tanto maior foi o espaço que teve que ser destinado à elaboração teórica. Mesmo que isto implique, em determinado momento, como nos parece ser o caso atual, na possibilidade de que não tenhamos respostas mais solidamente articuladas para os problemas imediatos. Questão, aliás, fora de discussão quando se trata das ciências da natureza, mas muito tergiversada quando se trata das ciências do social.

É ocioso dizer que uma prática sem uma sólida teoria que a ilumine é uma atividade cega. O cego também pode realizar inúmeras atividades e poderá até iludir-se com a quantidade de coisas que faz. Contudo, sem um guia seus esforços resultarão inúteis. Este guia, no caso da prática, é a teoria. Poder-se-ia alegar que é preciso superar a separação imposta pelo movimento do capital às categorias da teoria e da prática. Ora, não há dúvida de que esta separação existe e de que precisa ser superada. Contudo, a superação não passa, de forma alguma, pelo imediatismo. Especialmente no caso dos intelectuais, passa, entre outras coisas, pela produção de uma teoria efetivamente iluminadora. E, para nós, teoria iluminadora é aquela que captura a trama do processo real e permite buscar as mediações adequadas para atingir determinado fim. Ora, esta teoria iluminadora exige um enorme investimento de tempo e trabalho para ser produzida. Mais ainda em um tempo em que o extravio da consciência atingiu proporções monumentais, descompromissando a elaboração do conhecimento de ter como fundamento o processo real e, deste modo, permitindo ao sujeito toda sorte de arbitrariedades.

O que gostaríamos de ressaltar é que não se pode fazer simplesmente o que se quer, nem que este querer seja movido pelos impulsos mais generosos. É preciso fazer o que se deve! Entendido, porém, este "o que se deve" não em um sentido moral e sim ontológico, vale dizer, significando aquilo que o processo real, traduzido pela boa teoria, prescreve que se faça tendo em vista a obtenção do fim previamente posto. Se, então, o fim a ser atingido é a emancipação

humana, a importância da teoria iluminadora aumenta de modo extraordinário. É claro que, não obstante a existência de um grande esforço subjetivo, não há garantia nenhuma de sucesso na elaboração desta teoria. Contudo, o que, ao nosso ver, pode ajudar a diminuir o risco não dos erros, que são inevitáveis, mas dos descaminhos, é a apropriação sólida das questões onto-metodológicas das quais falamos no primeiro capítulo. Se, deste modo, a situação do mundo atual não nos permitir ter clareza quanto ao que seja uma prática educativa revolucionária mais abrangente, de nada adiantará fazer apelo à subjetividade. É preciso munir-se de paciência. Contudo, como veremos mais adiante, isto de modo nenhum significa que nada se tenha a fazer ou que estejamos advogando o pessimismo ou o derrotismo. Voltaremos a esta questão mais adiante.

Alega-se, também, que este caráter genérico levaria ao esquecimento do compromisso político com as classes populares. Mais uma vez, temos aqui uma afirmação recheada de equívocos. Em primeiro lugar, é preciso deixar claro que a luta das classes populares não depende da intervenção dos intelectuais. Elas lutarão – bem ou mal; de uma forma ou de outra – pelo simples fato de que isto lhes é imposto pela sua situação objetiva. Acontece que esta mesma situação objetiva subtrai-lhes as condições para dedicar-se à elaboração teórica, ainda mais no nível exigido pela complexidade do atual processo social. A divisão do trabalho – que se pretende abolir, mas que neste momento exibe toda a sua força – impõe aos intelectuais a tarefa da elaboração teórica. E quanto maior for a qualidade desta elaboração, vale dizer, quanto mais ela permitir compreender o processo real, tanto maior será a colaboração que o intelectual prestará às classes populares. É, pois, falso pensar que o que garante o compromisso político do intelectual com as classes populares é uma decisão subjetiva ou o engajamento numa atividade prática. No caso do intelectual, o momento predominante – embora não único – que garante este compromisso, é a qualidade da sua produção teórica. Pois, de nada adianta àquelas classes que o intelectual exerça uma intensa atividade prática enquanto produz uma teoria medíocre. É ocioso dizer que, na perspectiva metodológica marxiana, a produção teórica nunca é uma questão apenas teórica. Ela impõe sempre – de modo diferente em momentos diferentes – uma relação estreita com o andamento do processo social e especialmente com as lutas sociais, já que elas fazem parte do processo real, além de ter reflexos na própria vida cotidiana dos intelectuais. E se não bastassem os argumentos teóricos, até o argumento da prática confirma o que dissemos acima. O desnorteamento atual das lutas das classes subalternas tem como uma de suas causas a confusão teórica e ideológica, cuja responsabilidade – a nível ideativo – repousa sobre os ombros dos intelectuais.

Em resumo, não se trata, portanto, nem de elaborar um conjunto de princípios especulativos (um ideal abstrato), nem de apresentar uma proposta educativa – teórica e prática – sistematizada e nem de criar um receituário para ser aplicado na prática cotidiana. Nosso objetivo é, ao mesmo tempo, mais modesto e mais ambicioso. Mais modesto porque consciente dos limites que o estado atual do mundo impõe á teoria e á prática em geral, incluindo a educativa. Mais ambicioso porque confiante na importância que esta pequena contribuição pode ter para conferir à educação um caráter efetivamente emancipador. Trata-se, para nós, de contribuir para estabelecer os requisitos gerais de uma ação educativa que tenha por objetivo contribuir para a emancipação humana.

Uma outra questão preliminar das mais importantes refere-se às características do momento histórico atual. É importante qualificar o momento histórico em que está sendo realizada a nossa reflexão sobre a relação entre educação e emancipação humana, porque certas nuances do seu sentido só aparecerão contra este pano de fundo. Trata-se de um momento marcado pela crise estrutural da forma de sociabilidade regida pelo capital.[23] Frise-se: crise estrutural e não crise conjuntural. Parece claro, quando se consideram as coisas do ponto de vista da autoconstrução do homem, que esta forma de sociabilidade atingiu um momento tal que já não pode abrir perspectivas para que a humanidade aceda a um patamar superior de sua realização. A degradação cada vez mais intensa da vida humana é um fato tão evidente que não necessita de maiores confirmações. É importante acentuar que não se trata só, nem principalmente, de uma crise de valores. É, antes de mais nada, uma crise da produção material, que resulta numa crise de todos os aspectos da sociedade. Repitamos, sem medo de nenhum economicismo: a matriz, o fundamento da crise do mundo atual está na economia, na forma como os homens se relacionam entre si na produção. Todos os outros aspectos: éticos, políticos, ideológicos, educacionais, etc., são expressões, cada um na sua forma específica, daquela raiz mais profunda, estabelecendo-se, a partir daí, uma determinação recíproca. É certo que a exclusão social faz parte da natureza desta forma de sociabilidade. Contudo, em outros momentos, ela parecia ser fruto da falta de desenvolvimento das forças produtivas. Hoje, ao contrário, fica claro, como diz Chasin (1987), que não é pelos seus defeitos, mas pelas suas qualidades – ou seja, pelo desenvolvimento levado a limites extremos, mas sob uma lógica socialmente antagônica que lhe é própria – que o capitalismo exclui a maioria da humanidade do acesso à riqueza produzida. Mas, se por um lado, no estágio atual do capitalismo se intensifica a barbárie, não há como negar que ele produziu elementos fundamentais para que se construa uma

[23] A literatura sobre esta questão é hoje bastante ampla e conhecida, motivo porque, também aqui, nos dispensamos de referências mais detalhadas.

forma de sociabilidade plenamente emancipada. Tais elementos, a que já fizemos referência, são o próprio desenvolvimento intenso das forças produtivas (desenvolvimento científico e tecnológico; diminuição do tempo de trabalho; aumento da riqueza) e a universalização real dos indivíduos e da humanidade.

Do ponto de vista da educação, as condições acima mencionadas possibilitariam a esta dar um salto de qualidade. Isto significaria a eliminação da divisão do trabalho em manual e intelectual; a possibilidade do acesso de todos os indivíduos à riqueza material e espiritual da humanidade e conseqüentemente a realização ampla de suas potencialidades e a formação harmoniosa da personalidade humana.

Contudo, o pleno desabrochar destas possibilidades é bloqueado e pervertido pelas relações sociais fundadas na propriedade privada. Vale dizer, a divisão social do trabalho é intensificada; o acesso à educação é cada vez mais dificultado; os próprios conteúdos são cada vez mais fragmentados e alienados; o processo educativo é sempre mais submetido às regras do mercado. Disto tudo resulta uma formação dos indivíduos cada vez mais unilateral, deformada e empobrecida. Destaque-se, porém, que isto se dá ao mesmo tempo em que se torna sempre mais amplo o fosso entre a realidade e o discurso. Enquanto aquela vai no sentido da fragmentação, da oposição entre os indivíduos, da guerra de todos contra todos, da exclusão social, do aumento das desigualdades sociais, este intensifica o apelo por uma educação humanista, solidária, integral, cidadã, democrática e participativa. Ora, este discurso não só não é uma forma correta de fazer frente aos aspectos desumanizadores do capitalismo atual, como é muito mais um sintoma do agudo extravio da consciência. Ao nosso ver, ele está a indicar que a consciência não compreende mais a lógica do processo social e por isso não sabe onde se encontra a matriz dele. Está a indicar também que admite que o sujeito não tem condições de atacar as bases materiais, que são o fundamento da sociabilidade, limitando-se a apontar o dedo acusador para os seus efeitos. O resultado é que quanto menos compreendida e atacada a realidade prática desumanizadora, tanto mais forte o discurso dito humanista, crítico, etc. Ou seja, a intensificação do discurso humanista é, na verdade, a contrapartida da incapacidade de compreender e de mudar praticamente a realidade.

4.2. Educação e emancipação humana

4.2.1. Origem e natureza da educação

Como já dissemos, nosso objetivo é buscar os requisitos fundamentais de uma atividade educativa emancipadora. Mas, para isto é preciso que deixemos claro, antes de mais nada, o que entendemos por educação. Isto porque, a natureza desta atividade é um elemento essencial para podermos estabelecer se e de que modo ela pode ser uma mediação para a emancipação humana, ou seja, para compreender tanto as suas possibilidades como os seus limites. E sabemos que existem várias concepções acerca da natureza da educação.

Gostaríamos de ressaltar enfaticamente, antes de atacar diretamente o problema, que nossa discussão se dará exclusivamente no plano filosófico-ontológico e não no plano do processo histórico concreto. Nossa intenção será, pois, de refletir sobre a natureza essencial – certamente histórica – da educação e não sobre a sua função em determinada forma de sociabilidade ou em determinado momento histórico.

A não distinção clara entre estes dois planos tem contribuído, muitas vezes, para tornar confusa a abordagem desta problemática. Pode-se ver, de modo geral, que a discussão acerca da natureza da educação tomou como ponto de partida a sociedade capitalista ou, pelo menos, a sociedade de classes e não a estrutura ontológica do ser social. A natureza assim concebida é então tomada como sendo a natureza essencial da educação. É preciso, porém, deixar claro que uma coisa é a natureza essencial de determinado fenômeno social; outra coisa é o seu papel em determinado momento do processo social. A primeira é encontrada quando se captam os elementos que conferem identidade àquele determinado momento do ser. E, como já vimos quando tratamos das relações entre essência e fenômeno, é a continuidade em meio às contínuas transformações que permite assinalar quais são os elementos que têm um caráter essencial. A segunda – o papel histórico – só pode ser identificada por uma análise concreta de cada momento histórico. Pode ser que os dois coincidam, mas também pode ser que se oponham. Nada disto pode ser decidido apenas pela identificação da natureza essencial daquele momento do ser. Deste modo, relativamente à educação, é preciso ter claro que não se pode deduzir da sua essência qual o seu papel em determinada forma de sociabilidade ou em determinado momento histórico.

Na busca desta identidade, ao invés de examinarmos, como é comum, as muitas definições existentes, para depois indicarmos aquela com a qual concordamos ou elaborarmos uma outra, tomaremos um caminho diferente. Começaremos pela gênese histórico-ontológica da educação, pois acreditamos que esta nos permitirá apreender a natureza mais íntima desta dimensão da atividade humana. Isto porque não queremos nunca perder de vista que a questão decisiva é sempre o processo de autoconstrução do homem. De modo que só poderemos

compreender corretamente o fenômeno da educação na medida em que entendermos o porque do seu surgimento e a função que ele exerce neste processo de tornar-se homem do homem.

Partimos, para isto, da categoria do trabalho, que consideramos, com Marx, a raiz ontológica do ser social. Vemos, então, que assim como a linguagem e o conhecimento, também a educação é, desde o primeiro momento, inseparável da categoria do trabalho. Já examinamos esta última categoria no capítulo sobre os fundamentos.[24] O que nos interessa acentuar, aqui, é que, sendo o trabalho, por sua própria natureza, uma atividade social, ainda que em determinados momentos possa ser realizado isoladamente, sua efetivação implica, por parte do indivíduo, a apropriação dos conhecimentos, habilidades, valores, comportamentos, objetivos, etc., comuns ao grupo. Somente assim o ato do trabalho poderá realizar-se. Esta apropriação tem dois aspectos fundamentais: um, voltado para o indivíduo; outro, voltado para a comunidade. No que toca ao indivíduo, ela é uma necessidade imprescindível para sua configuração como membro do gênero humano e não apenas como integrante da espécie. Já vimos, quando falamos do processo de tornar-se homem do homem, que, como membros da espécie, todos os indivíduos têm características comuns, que são transmitidas por herança genética. Porém, o seu pertencimento ao gênero humano não lhes é dado por herança genética, mas por um processo histórico-social, ou seja, pela incorporação das objetivações que constituem o patrimônio deste gênero. Nos animais, este processo é comandado pelo código genético, ainda que não esteja totalmente ausente entre eles o que poderíamos chamar de “processo educativo”. Contudo, este “processo educativo” reduz-se, entre eles, a fazer emergir nos “indivíduos” determinados comportamentos e habilidades, cuja base está no código genético e que continuarão praticamente inalterados durante a vida inteira. Entre os homens, ao contrário, este processo é dirigido, e em grau cada vez maior, pela consciência. O homem, ao contrário dos animais, não nasce “sabendo” o que deve fazer para dar continuidade à sua existência e à da espécie. Deve receber este cabedal de instrumentos através de outros indivíduos que já estão de posse deles.[25] É o que afirma Leontiev:

> As aquisições do desenvolvimento histórico das aptidões humanas não são simplesmente dadas aos homens nos fenômenos objetivos da cultura material e espiritual que os encarnam, mas são aí apenas postas. Para se apropriar destes resultados, para fazer deles as suas aptidões, 'os órgãos da sua individualidade', a criança, o ser humano, deve entrar em relação com os fenômenos do mundo circundante através doutros homens, isto é, num processo de comunicação com eles. Assim, a criança aprende a atividade adequada. Pela sua função, este processo é, portanto, um processo de educação. (Leontiev, 1978, p.272)

---

[24] É evidente que aqui nos referimos à educação em um sentido amplo e não em sentido restrito de educação escolar.

[25] Sobre isto, ver LEONTIEV, A. *O desenvolvimento do psiquismo.*

E Lukács (1981, p.152) também afirma: “Na educação dos homens, ao contrário, o essencial consiste em torná-los aptos a reagir adequadamente aos acontecimentos e situações imprevisíveis, novos, que aparecerão mais tarde em sua vida”.

Fique claro que entendemos que se aplica a este processo o caráter de apropriação ativa da qual já falamos quando nos referimos à autoconstrução do homem. Com isto queremos acentuar que não se trata apenas de tomar posse de algo que já está pronto e acabado. Trata-se, também, neste processo de apropriar-se do que já existe de, ao mesmo tempo, recriá-lo e renová-lo, configurando, com isto, o próprio indivíduo em sua especificidade. Leontiev (ibid., p.268-270) sublinha que a principal característica desta apropriação ativa (humana) é o fato de que ela exige a criação, no homem, de “aptidões novas”, de “funções psíquicas novas”. Segundo ele, à diferença dos animais, nos quais é o instrumento que se adapta àqueles, no caso do homem, é este que se submete aos instrumentos. Com isto ele quer dizer que, já que o desenvolvimento da humanidade está depositado nos objetos por ela criados, cada homem tem que configurar-se a si mesmo de forma a poder fazer seu este patrimônio humano. Por isso, conclui ele: “a assimilação no homem é um processo de reprodução, nas propriedades do indivíduo, das propriedades e aptidões historicamente formadas da espécie humana” (ibid., p.270).

Saviani também acentua este aspecto da contribuição que a educação tem na configuração do indivíduo como membro do gênero humano. Contudo, ele precisa mais ainda, afirmando que o diferencial específico da educação estaria na intencionalidade que presidiria a esta tarefa quando realizada pela educação. Diz ele definindo a educação, que ela é “o ato de produzir, direta e intencionalmente, em cada indivíduo singular, a humanidade que é produzida historicamente e coletivamente pelo conjunto dos homens” (Saviani, 1991, p.21). Independente da concordância integral com a definição de Saviani, parece-nos que ela tem o mérito de fixar com precisão a mediação que a educação representa na construção do indivíduo como ser social.

Mas, como vimos anteriormente, o ser social é uma unidade integrada por dois momentos: o momento da individualidade e o momento da generidade. De modo que a constituição do indivíduo como membro do gênero humano é indissociável da reprodução deste último. Mais ainda: a reprodução do gênero é sempre o momento predominante no processo de reprodução do ser social. No caso da educação, isto significa que a configuração genérica do indivíduo estará sob a regência da reprodução da totalidade social. Neste sentido, e comentando as reações de personagens do romance *Die Buddenbrook*, de Thomas Mann, diz Lukács: “Assim a problemática da educação reenvia ao problema no qual ela se fundamenta: sua essência

consiste em influenciar aos homens para que reajam de modo desejado diante das novas alternativas de vida" (1981, p.153).

Depreende-se disto que a autoconstrução do indivíduo como membro do gênero humano é um processo subordinado à reprodução mais ampla da totalidade social. Vale dizer, o processo de autoconstrução do indivíduo como indivíduo humano bem como as suas reações diante de novos problemas e acontecimentos, novas e imprevisíveis situações, não terá como pólo norteador o próprio indivíduo nem aqueles que atuam diretamente na dimensão educativa, mas a concreta totalidade social, cuja matriz é a economia.

Poder-se-ia pensar que, sendo assim, estaria eliminada do processo educativo a própria história. Vale, então, lembrar o que já dissemos no capítulo I acerca do processo histórico, da dependência ontológica e da autonomia relativa entre a economia e as outras dimensões sociais e da determinação recíproca entre os diversos momentos. A história é o resultado de atos teleológicos individuais, que, por sua própria natureza, implicam a dimensão da liberdade. Tanto a totalidade social quanto qualquer uma das dimensões (totalidades menores) são assim constituídas. Assim, nada está pré-determinado de modo absoluto. Deste modo, o fato de a economia ser ontologicamente determinante não exclui que haja um grau relativo, mas efetivo de liberdade de escolha. Estas escolhas, por sua vez, ainda que limitadas, poderão influenciar as outras dimensões sociais em sentidos diversos, ou seja, mais no sentido de frear ou de impulsionar a mudança. Daí porque é importante acentuar: tendência essencial não significa caráter absoluto. Este sim eliminaria o caráter de historicidade da esfera educativa.

Reportando-nos ainda à influência da totalidade social sobre a formação do indivíduo, não podemos esquecer que a reprodução do ser social é um processo dinâmico. Novos problemas, novos acontecimentos, novas e imprevisíveis situações se apresentam continuamente. Diante delas o indivíduo deve estar preparado para reagir, encontrando soluções novas, sob pena de não poder dar continuidade à sua existência. Esta reação, porém, não poderá ser de qualquer modo nem puramente individual, mas de maneira que permita a continuidade da existência daquela forma de sociabilidade.

Esta tendência da educação à conservação do existente é acentuada, ao nosso ver, pelo peso que o processo de assimilação tem nela. Com efeito, a maior parte do tempo e das energias no processo educativo são gastos na assimilação de elementos já existentes. Sem os quais não se poderia criar o novo e sem os quais o próprio indivíduo não se constituiria como indivíduo. No entanto, isto acaba contribuindo para acentuar o caráter conservador da educação.

Vale notar, porém, que não estamos falando de conservadorismo no sentido político-ideológico, mas no sentido ontológico. Conservar, transmitindo às novas gerações aquilo que foi

decantado e se transformou em patrimônio do gênero humano é absolutamente fundamental para a continuidade do mesmo gênero. Isto independe, em princípio, da existência ou não de classes sociais. O que significa dizer que também acontecerá em uma sociedade plenamente emancipada, embora, é claro, com profundas diferenças em relação a uma sociedade de classes.

Que este caráter conservador em sentido ontológico seja recoberto e esteja imbricado com o conservadorismo político-ideológico, é uma outra questão. Voltaremos a ela mais adiante. Importantíssima para a análise da problemática educacional nas sociedades de classes, mas uma outra questão. O que é importante que fique claro aqui é que o caráter conservador da educação não deriva de questões político-ideológicas, mas da sua função na reprodução do ser social. Aquelas poderão influir nele, impulsionando-o no sentido reacionário ou revolucionário, mas não estão na sua origem.

Mas, voltemos à relação entre educação e trabalho. Embora a categoria da educação integre a categoria do trabalho, as duas não se confundem. Para nós, como já evidenciamos, o trabalho é um ato de transformação da natureza. Portanto, neste caso, a ação do sujeito se exerce sobre uma “matéria-prima” cuja natureza é completamente diferente da “matéria-prima” do ato educativo. A primeira é desprovida de subjetividade, enquanto a segunda tem na subjetividade um dos seus momentos fundamentais. A ação educativa se exerce sobre indivíduos conscientes e livres (quer dizer, portadores de consciência e liberdade) e não sobre uma “matéria-prima” inerte e passiva, regida pela lei da causalidade. O ato educativo, ao contrário do trabalho, implica uma relação não entre um sujeito e um objeto, mas entre um sujeito e um objeto que é ao mesmo tempo também sujeito. Trata-se, aqui, de uma ação sobre uma consciência visando a induzi-la a agir de determinada forma. No trabalho, se dispusermos dos conhecimentos e das habilidades necessários e realizarmos as ações adequadas, é certo que, salvo a intervenção do acaso, atingiremos o objetivo desejado. No caso do ato educativo, o mesmo conjunto de elementos está longe de garantir a consecução do objetivo, pois não podemos prever como reagirá o educando.

Em resumo, o trabalho é uma mediação entre o homem e a natureza, ao passo que a educação é uma mediação entre o indivíduo e a sociedade. Não é preciso dizer que, indiretamente, também o trabalho medeia a relação entre o indivíduo e a sociedade, assim como a educação medeia a relação entre o homem e a natureza. Contudo, a educação não é a única atividade a mediar aquela relação. Outras também, como a linguagem, a arte, a política, o direito, etc, cumprem esta função. No entanto, ao nosso ver, o que distingue a educação de todas as outras atividades, é o fato de que ela se caracteriza não pela produção de objetivações – o que não quer dizer que também não as produza – mas pela apropriação daquilo que é realizado por

outras atividades. Assim por exemplo, cabe à atividade artística produzir obras de arte.
Mas, é através da educação – aqui entendida, obviamente, em um sentido amplo, que inclui tanto a educação direta quanto a educação indireta – que o indivíduo se torna capaz de tornar seu o universo contido na obra de arte. É por intermédio disto que a atividade educativa contribui para a construção do indivíduo como indivíduo humano. É neste preciso sentido ontológico que podemos dizer, com toda tranqüilidade, que educação não é trabalho, embora seja, tanto quanto este, uma atividade humana.

Esta distinção, aparentemente acadêmica, revela-se da maior importância quando referida à análise da sociedade capitalista e às funções que a educação desempenha nesta forma de sociabilidade. Obviamente, não cabe fazermos esta análise neste momento. Basta, contudo, que digamos que é sumamente importante o esclarecimento do plano em que estamos falando: se no plano ontológico; se no plano histórico-concreto. Esta distinção deixa claro, no primeiro plano, que a atividade educativa, por mais importante que seja, não faz parte da matriz ontológica do ser social. Exatamente por não ser trabalho. Porém, se, de que modo e em que nível os que fazem a educação integram a classe trabalhadora – que, independente da sua atual configuração concreta, reputamos o elemento fundamental na superação do capitalismo – não pode ser decidido neste primeiro plano, mas apenas no campo histórico-concreto.

Vale a pena, porém, uma observação: a análise histórico-concreta, ou seja, o conhecimento científico, implica necessariamente a articulação entre o plano filosófico-ontológico e o plano científico. Ressalte-se que a afirmação de que a educação não é trabalho em nada diminui a importância específica da atividade educativa no processo social e para a transformação da sociedade. Já vimos que a educação é fundamental para a reprodução do ser social. Não podemos nunca perder de vista que todo ato humano é sempre um compósito de subjetividade e objetividade. E que o fato de a objetividade ser o momento determinante não diminui, em nada, a natureza ontológica do momento subjetivo. O que significa dizer que a educação, como integrante do momento da subjetividade é, do ponto de vista ontológico, tão importante quanto a ação concreta e direta sobre a realidade a ser transformada. Quando se trata, então, da atual transformação revolucionária da sociedade, a ação sobre a consciência é de capital importância para a formação de uma consciência revolucionária. Neste sentido, Saviani, referindo-se à importância da consciência no contexto da crise do mundo atual, diz:

> Mas, para que a teoria saia do estado propriamente teórico e se converta em verdade prática é necessário que ela seja assimilada por contingentes cada vez mais amplos de sujeitos sociais, emergindo como agentes efetivos da prática histórica. E isso pressupõe um trabalho educativo sem o qual resultará impossível a mobilização da população para a realização das transformações necessárias, o que põe na ordem do dia a problemática

> desenvolvida pela filosofia dialética da educação com base na filosofia da práxis. (Saviani, 1996, p.183)

É preciso, contudo, ter claro que a formação de uma consciência revolucionária não é apenas uma questão subjetiva, senão que também objetiva. Ou seja, a posição ocupada na estrutura produtiva é também um elemento de fundamental importância na formação daquela consciência, na medida em que ela conecta imediatamente a subjetividade ao que há de decisivo na objetividade. Com a distinção acima, então, ficam estabelecidos com precisão, no plano essencial, as possibilidades e os limites da atividade educativa.

Ora, durante todo o período da humanidade primitiva, não havia diferença explicitada entre trabalho e educação. O estágio primitivo do trabalho, aliado à centralidade quase absoluta que ele ocupava na vida dos homens, fazia com que a apropriação da qual falamos acima formasse um ato praticamente único com a transformação da natureza. O homem se educava no e pelo trabalho e com todas as atividades que giravam ao redor dele.

A crescente complexificação do ser social e a divisão da sociedade em classes deram origem à necessidade de um setor separado do conjunto da sociedade. Este se ocuparia da organização e da direção deste processo de apropriação do patrimônio comum por parte dos indivíduos de modo a não permitir que o controle escapasse das mãos das classes dominantes. Isto implica a realização de uma triagem, que já tem suas bases na organização da produção. É esta organização da produção – de formas diferentes em formas de produção diferentes – que determina quem tem acesso à educação, em que condições, (materiais e espirituais), quais os conteúdos, métodos, etc. Assim se foi constituindo o campo particular da educação. Vale ressaltar, contudo, que, até o advento do capitalismo, o acesso a esta esfera – mesmo assim de modo bastante diferenciado – era restrito às classes dominantes. Isto porque as qualificações necessárias àqueles que dirigiriam a sociedade e deteriam o controle do acesso aos bens materiais e espirituais, não seriam necessárias àqueles cuja única tarefa era o trabalho. Para estes, continuava sendo suficiente a educação no e para o trabalho.

Foi apenas com o advento do capitalismo, na medida em que a produção econômica, cuja mola-mestra e dinâmica é o capital, passou a ser direta e claramente o eixo de todo o processo social, que a educação ocupou um lugar todo especial. Isto porque ela passou a integrar cada vez mais profundamente o processo de produção. A partir deste momento, as classes trabalhadoras não poderiam receber apenas uma educação prática no e pelo trabalho. O próprio trabalho, agora cada vez mais complexo, exige conhecimentos e habilidades que têm que ser desenvolvidos e adquiridos fora do seu âmbito específico. Além disto, a transformação de todos os indivíduos em cidadãos e a participação numa sociedade democrática exigem, por parte de

todos, a apropriação de um conjunto de elementos – idéias, conhecimentos, valores, comportamentos, habilidades, etc. – adequados para o exercício destas novas determinações.

Em síntese, desde que a sociedade se dividiu em classes antagônicas, instalou-se uma contradição entre a aspiração de auto-realização cada vez maior de todos os indivíduos e as possibilidades postas pelas relações de propriedade privada, ou seja, instalou-se o desenvolvimento de alguns às custas da imensa maioria.

Na forma capitalista de sociabilidade, esta contradição se torna mais intensa e evidente. Isto porque, de um lado vão sendo criadas as condições fundamentais para a realização desta aspiração de todos os homens e, de outro, porque a efetivação é bloqueada pelas relações sociais ainda fundadas na propriedade privada. Esta situação, como já vimos, é agravada pela crise estrutural em que se encontra hoje a sociedade capitalista.

Aqui chegados, podemos resumir a natureza essencial da atividade educativa: ela consiste em propiciar ao indivíduo a apropriação de conhecimentos, habilidades, valores, comportamentos, etc. que se constituem em patrimônio acumulado e decantado ao longo da história da humanidade. Deste modo, contribui para que o indivíduo se construa como membro do gênero humano e se torne apto a reagir face ao novo de um modo que seja favorável à reprodução do ser social na forma em que ele se apresenta num determinado momento histórico.

Ora, este processo de apropriação, por parte dos indivíduos, do patrimônio social, não poderia deixar de ser atravessado pelos antagonismos sociais. Por um lado, o patrimônio, do qual falamos, não é, de modo algum, um todo homogêneo e acabado e muito menos neutro. Ele é um vasto e complexo campo, sempre em processo, do qual, a cada momento e a partir de determinados fundamentos, valores e objetivos, são selecionados, via políticas educacionais, currículos, programas e outras atividades, certos elementos julgados mais importantes. Por outro lado, e também com base em determinados fundamentos, valores e objetivos, serão estruturados métodos para a realização desta tarefa e também destinados recursos materiais. É aqui onde se faz sentir o peso das questões político-ideológicas. Em uma sociedade de classes, o interesse das classes dominantes será sempre o pólo determinante da estruturação da educação. O que significa que ela será configurada de modo a impedir qualquer ruptura com aquela ordem social. Em conseqüência, a educação, quer formal, quer informal, sempre terá um caráter predominantemente conservador.

Contudo, a existência do antagonismo de classe também implica o surgimento – sob formas explícitas ou implícitas – de outras propostas, com outros fundamentos, outros valores e outros objetivos. De modo que o campo da educação, como aliás toda a realidade social, é um espaço onde se trava uma incessante luta, ainda que a hegemonia esteja sempre em mãos das

classes dominantes. Contudo, estas outras propostas sempre terão um caráter restrito, pontual, isolado. No caso da sociedade atual, uma proposta de educação emancipadora só poderá ser explicitada em seus elementos gerais, mas nunca poderá ser levada à prática como um conjunto sistematizado. A disputa, certamente pode e deve ser efetuada, já que o processo histórico, sendo constituído de atos humanos individuais mercados por algum grau de liberdade, não tem os seus resultados previamente determinados. E deve ser efetuada nos mais diversos campos: das idéias, dos conteúdos, dos programas, dos métodos, dos recursos, dos espaços, das tecnologias, das políticas educacionais, etc. Mas não se pode nutrir a ilusão de estruturar uma educação emancipadora como um conjunto sistematizado e largamente praticável em oposição a uma educação conservadora.

É aqui onde se faz sentir a contradição que também permeia a atividade educativa. Seu caráter, ao mesmo tempo alienante e superador da alienação. Como já vimos, a alienação caracteriza-se pelo fato de forças sociais se tornarem estranhas e hostis ao homem, dificultando a sua construção como um ser autenticamente humano. Deste caráter alienante também participa a atividade educativa. Pois, ela contribui poderosamente para que a apropriação, pelos indivíduos, do patrimônio social, se faça sem por em risco os interesses das classes dominantes. O que resulta, necessariamente, em obstáculos e em deformações no processo de autoconstrução dos indivíduos como indivíduos autenticamente humanos. Tudo isto pode ser encontrado desde nos aspectos mais amplos até nos mais detalhados do processo educacional. Não é preciso lembrar, como fez Marx, referindo-se à alienação na sociedade burguesa, que esta atinge não apenas as classes subalternas, mas também – embora de formas diversas – as classes dominantes. Por outro lado, a educação também contribui para a autoconstrução positiva do homem. A própria reprodução cada vez mais ampla e complexa do ser social, exige que os indivíduos se tornem também cada vez mais ricos e complexos, o que só é possível por intermédio da apropriação da riqueza produzida pelo conjunto da humanidade. Temos aqui, portanto, um processo unitário, mas contraditório; ao mesmo tempo, de construção e desconstrução do homem.

Está instaurada, pois, uma permanente e insuprimível disputa entre diferentes perspectivas. Na atual forma de sociabilidade, sem dúvida interessa à perspectiva do trabalho a apropriação, o mais ampla, sólida e profunda possível deste patrimônio humano e do que há de mais rico e sólido nele, por parte de todos os indivíduos. Já vimos que quanto mais rico o indivíduo, mais rico o gênero e os outros indivíduos e vice-versa. Além do mais, esta apropriação é muito importante como arma de luta ideológica. O mesmo não se pode dizer da perspectiva do capital. É de sua natureza não apenas limitar o acesso quanto ao número de pessoas, mas também quanto à qualidade do conteúdo, tendo sempre em vista que o objetivo

último – imposto pela sua própria lógica interna – não é a realização plena de todos os indivíduos e, pois, do gênero humano, mas a sua própria reprodução. As formas desta limitação são as mais variadas e sutis, a elas não escapando, inclusive, a cooptação de muito do discurso e da atividade pedagógicos que se pretendem progressistas. Ao nosso ver, um exemplo claro disto é exatamente a articulação, feita por muitos destes educadores, entre educação e cidadania. Articulação esta que, embora pretendendo apontar para além da sociabilidade capitalista, não desborda os limites impostos por ela.

4.2.2. Requisitos para uma atividade educativa emancipadora

Todo o nosso trabalho, até o momento, prendeu-se à problemática relativa ao fim último da educação neste período histórico. Concluímos que a formação do cidadão, pressuposto como homem livre sem mais, não pode ser este objetivo maior, uma vez que cidadania não é sinônimo de liberdade efetiva e plena. Concluímos, também, que este objetivo deveria ser a emancipação humana – no sentido preciso e delimitado acima estabelecido – porque ela, sim, é sinônimo de liberdade plena e porque, neste momento histórico, é não só uma possibilidade real, mas também uma necessidade imperiosa para a humanidade.

Mas, para que não se gere nenhum mal-entendido, tão freqüente neste terreno, ressaltemos, de novo e enfaticamente: quando afirmamos que não se deve articular educação com cidadania, referimo-nos a esta como fim e não como meio. Se e de que modo a luta pela cidadania pode e deve ser articulada, como mediação para a emancipação humana, com a educação é uma outra questão que não pode ser confundida com a problemática relativa ao fim, sob pena de causar uma total confusão.

A pergunta que naturalmente poderia nos ocorrer agora seria esta: posta a emancipação humana como objetivo maior da educação neste momento histórico, em que consistiria uma atividade educativa emancipadora? De que modo este objetivo último influenciaria a realização da atividade educativa? Questões aparentemente simples, mas que escondem uma vasta problemática, tanto ao nível teórico geral quanto aos níveis histórico-concreto e prático. Não é, de modo algum nossa intenção, – e nem teríamos competência para tanto – responder a estas questões. Pretendemos tão somente responder a uma questão muito mais delimitada, qual seja: quais seriam os requisitos para uma atividade educativa que pretendesse contribuir para a emancipação humana? Mais precisamente: quais seriam estes requisitos nas atuais condições históricas? Como já vimos, estas condições são marcadas pela crise estrutural de uma forma de sociabilidade que, ao nosso ver, já não tem possibilidade de

conduzir a humanidade a um patamar mais elevado. Mas, são marcadas também pela ausência de uma alternativa superior mais concretamente definida. É com atenção a esse contexto que procuraremos responder à questão formulada. De modo que a resposta – vale relembrar – não poderá deixar de ter um caráter bastante genérico e cauteloso.

Ao nosso ver, o primeiro destes requisitos se refere ao próprio fim maior da educação. Neste sentido, entendemos que o primeiro requisito para conferir à atividade educativa um caráter emancipador é o conhecimento, o mais profundo e sólido possível da natureza do fim que se pretende atingir, no caso, da emancipação humana. Se é verdade que o fim qualifica (não justifica) os meios e se é verdade que a educação é uma mediação entre o indivíduo e a sociedade, então não há duvida de que só se pode saber quais meios são adequados quando se tem clareza acerca do fim a alcançar.

Gostaríamos, porém, de acentuar, de modo especial, os termos sólido e profundo. Com isto queremos dizer que não bastam idéias vagas e esquemáticas. Não basta um compromisso subjetivo, uma preocupação, um desejo de ter a emancipação humana como objetivo. No entanto, na maioria das vezes, esta problemática é rapidamente descartada, como se bastasse proferir a palavra emancipação humana ou algum outro termo, como “libertação” ou “socialismo”, para que este problema estivesse resolvido. Isto está longe de ser verdadeiro. Ainda mais hoje quando o termo socialismo e liberdade (emancipação humana é um termo pouco utilizado) são tudo menos unívocos. E especialmente o socialismo, dados os acontecimentos históricos que se relacionaram com ele, tem uma carga extremamente negativa. Não se pode, pois, pretender caminhar em sua direção sem um enorme esforço para fazer uma crítica do passado e uma demonstração clara e sólida de que de fato é, em sua natureza genuína, uma perspectiva superior para a humanidade.

Como já vimos, os termos socialismo e liberdade podem abrigar os mais diversos sentidos, de modo que é preciso dizer com clareza a qual deles nos referimos. Mais ainda: é preciso observar que a emancipação humana não é um conceito único, mas, na verdade, uma constelação de conceitos articulados entre si. De modo que é necessário dominar com amplitude e profundidade o conjunto das questões que permitam sustentá-la, racionalmente, como o objetivo maior da humanidade. Esta problemática, tomada do ponto de vista filosófico, implica as questões referentes aos fundamentos ontometodológicos, dos quais tratamos no Capítulo I; as questões referentes à crítica dos fundamentos filosóficos da atual ordem social e da cidadania; e, enfim, as questões referentes à possibilidade – ontológica e histórico-estrutural, – aos fundamentos e à natureza da própria emancipação humana. Só para deixar mais claro: como se pode pretender contribuir para a formação de indivíduos efetivamente livres e sujeitos da história

se se têm idéias errôneas, confusas ou inconsistentes sobre o que é a liberdade ou se não se pode demonstrar que os homens são, de fato, sujeitos da história; como se pode pretender contribuir para formar homens solidários, se não se é capaz de provar que os homens não são egoístas por natureza?

O fato de se tratar do destino da humanidade já seria motivo suficiente para sustentar a necessidade deste domínio aprofundado. Mas existe um outro motivo também de grande importância. Trata-se da concreta realidade social na qual esta opção está inserida. Com efeito, se se tratasse de optar pela cidadania, também seria necessário um certo domínio das questões a ela atinentes, mas isto seria enormemente facilitado porque, apesar da aparência em contrário, nesta perspectiva tudo vai de encontro à reprodução desta mesma ordem social. Não por outro motivo, o discurso referente à cidadania é hoje amplamente aceito e incentivado. E mais ainda, não só o discurso cotidiano facilita a assimilação da perspectiva da cidadania. Também as ciências sociais e a filosofia, em sua quase totalidade, favorecem a sua aceitação. É diferente quando se trata da emancipação humana. Porque ela encerra uma oposição radical à atual ordem social. Por isto mesmo é um conceito, por assim dizer, perigoso, além de ser de compreensão mais difícil e trabalhosa. Ainda mais: Tanto do ponto de vista teórico como prático, esta parece ser uma alternativa completamente fora de cogitação. O panorama atual das ciências sociais e da filosofia se apresenta quase que total e conscientemente – de forma explícita ou implícita – contrário a esta opção. O pensamento filosófico é, hoje, quase que inteiramente dominado pelo pragmatismo, pelo neopositivismo ou por variadas formas de irracionalismo. Praticamente toda elaboração filosófico-científica atual alinha-se – de formas diferentes – com a sustentação da tese do aperfeiçoamento da atual ordem social. O próprio pensamento marxista, que deveria ser o instrumento teórico mais adequado, atravessa uma crise profunda e tende, em suas versões mais difundidas, a diluir cada vez mais a radical diferença entre as perspectivas do capital e do trabalho, gerando, assim, uma enorme confusão. Além disto, a defesa de teses como a da incapacidade do sujeito de compreender e transformar integralmente a realidade contribui poderosamente para tornar mais árdua esta tarefa. E, no que concerne à prática, após a derrocada do que se chamou de socialismo, parece que a ordem capitalista tornou-se o único horizonte da humanidade, sendo utópico pensar em qualquer outro. Percebe-se, pois, como é necessária uma bagagem extremamente sólida para fazer face a todos estes desafios. Além disto, a compreensão deste conceito é dificultada pelo falseamento que lhe é imposto por um discurso, aparentemente crítico e progressista, que o confunde com o humanismo, a solidariedade, o desenvolvimento integral do homem e a participação cidadã e democrática. Como já vimos, a emancipação

humana tem um conteúdo muito preciso e radicalmente diferente daquele que está subentendido nestes conceitos.

É preciso não esquecer que não se trata apenas de um esforço para possibilitar a apropriação de todo este instrumental, mas também de um combate – em termos muitíssimo desiguais – contra perspectivas opostas, a cujo favor está o poder material e espiritual dominante. Acresce, ainda, o fato de que a crise aguda vivida atualmente por esta forma de sociabilidade, em todas as esferas, não permite separar, com clareza e tranqüilidade, o que se situa na perspectiva do capital ou na perspectiva do trabalho. De modo que a cautela e o rigor têm que andar de mãos dadas, tanto para prevenir todo sectarismo e dogmatismo, quanto para não perder de vista aquelas determinações gerais que constituem a nervura central de cada perspectiva.

Daí porque, o domínio sólido e profundo, racionalmente sustentado, é da mais alta importância. Vale a pena enfatizar este aspecto de uma sustentação racional. Pois não se trata de doutrinação ideológica, nem de "pregação" ou de apelo a emoções e sentimentos. Certamente, trata-se de criar convicções, de despertar a paixão por uma causa que, para sua realização necessita do investimento da vontade. Mas, uma convicção assentada apenas no sentimento tende, rapidamente, a transformar-se ou em sectarismo e fanatismo ou a desmoronar diante de obstáculos e dificuldades maiores. Trata-se, pois, de formar convicções profundas, mas ancoradas em argumentos rigorosamente racionais. Mais ainda: não se trata de qualquer racionalidade, porque, afinal, a sociabilidade do capital também está assentada numa bem articulada racionalidade (ainda que fenomênica). Trata-se de fundar as convicções na racionalidade do trabalho (ontologicamente entendido), o que significa, no processo social como totalidade matrizada pelo trabalho, na medida em que este é a raiz de uma sociabilidade verdadeiramente livre.

Considerando, pois, a enormidade e a complexidade dos problemas que a humanidade enfrenta hoje; as extensas e profundas transformações que o mundo está sofrendo; a confusão teórica e ideológica que domina o mundo atual; o desnorteamento teórico e prático das forças que se reclamam da perspectiva do trabalho, não se vê como negar a imensa importância de uma elaboração teórica que procure fundamentar com toda solidez a natureza, a possibilidade e a necessidade de uma forma de sociabilidade para além do capital. A trajetória de muitos intelectuais, entre os quais não poucos educadores, cuja fragilidade teórico-ideológica os levou, com a derrocada do chamado "socialismo real" e do correspondente marxismo de corte positivista ou idealista, ou a abandonar o projeto de uma superação radical do capitalismo ou a pensar a transformação social sob formas cada vez mais próximas do liberalismo, é ilustrativa da

necessidade de uma formação sólida que permita fazer frente aos imensos desafios postos hoje para a humanidade.

As conseqüências deste conhecimento sólido a respeito do fim, para a prática educativa cotidiana, saltam aos olhos. Elas serão enriquecidas com as considerações a respeito do conhecimento da realidade concreta e dos problemas metodológicos que faremos a seguir. No entanto, já se delineiam mesmo neste nível de abstração. Com efeito, o educador, embora das formas mais diversas e mesmo nestas condições históricas adversas, sempre tem uma determinada margem de manobra na sua atividade. Ele estrutura programas; seleciona conteúdos; escolhe materiais; confere maior ou menor ênfase a determinados aspectos; é dele a opção por determinado método; é dele a escolha de determinada relação com os educandos; etc. Ora, tudo isto é amplamente influenciado pelo fim que ele deseja atingir. Se é verdade, como vimos antes, que o objetivo fundamental da educação é contribuir para que os indivíduos façam suas as objetivações comuns ao gênero humano, para poder construir-se como membros deste gênero, e tendo em vista que este objetivo, hoje, tem o nome de emancipação humana, então todas as atividades deverão estar ordenadas em função dele. Daí a grande importância da problemática dos valores. Porque são eles que, em última análise, permitirão fazer as escolhas acima mencionadas. A todo momento, o educador está fazendo escolhas fundadas – consciente ou inconscientemente – em valores. E o fim último é, obviamente, o valor por excelência. Mas, ressalvemos aqui também: não se trata de quaisquer valores, mas de valores histórica e socialmente fundados, ou seja, valores que tendo a sua base no processo real apontam para uma forma superior de sociabilidade. Aqui também é o campo onde mais pode e deve se fazer presente a criatividade de cada um. Pois, não existe um receituário, não há um modelo, não está pré-estabelecido o que seja uma atividade educativa emancipadora nas suas expressões cotidianas. Têm-se, hoje, apenas parâmetros gerais. De modo que é preciso criar. A importância da clareza quanto ao fim – ainda que ele mesmo precise ser constantemente reelaborado – está em que ele delineia os parâmetros que balizarão a atividade cotidiana. Não se trata, pois, de uma criatividade fundada meramente no sujeito. Certamente trata-se de uma atividade intensamente subjetiva, mas fundada em parâmetros gerais abstraídos da realidade objetiva. Em resumo: o domínio sólido a respeito do fim não garante uma atividade educativa emancipadora. Mas, a ausência dele muito contribui para o desnorteamento desta atividade.

Contudo, o domínio amplo e aprofundado a respeito do fim que se quer atingir é apenas um dos momentos – da mais alta importância, sem dúvida – de que é preciso apropriar-se para conferir à ação educativa um caráter emancipador. Um segundo requisito – igualmente importante – é a apropriação do conhecimento a respeito do processo histórico real, em suas

dimensões universais e particulares. Pois o processo educativo se desenvolve em um mundo historicamente determinado e em situações concretas. Este é o momento onde aquelas determinações genéricas, anteriormente referidas, começam a ganhar contornos mais concretos. Se, quanto ao momento filosófico, acentuamos a necessidade de ele, embora abstrato, estar ancorado na processualidade do real, muito mais o enfatizaremos para este momento, de cunho mais científico. Uma ação educativa eficaz – em direção ao fim proposto – tem que nutrir-se de um conhecimento efetivo do processo real. É necessária uma compreensão, o mais ampla e profunda possível, da situação do mundo atual; da lógica que preside fundamentalmente a sociabilidade regida pelo capital; das características essenciais da crise por que passa esta forma de sociabilidade; das conseqüências que daí advêm para o processo de autoconstrução humana; da maneira como esta crise se manifesta nos diversos campos da atividade humana: na economia, na política, na ideologia, na cultura, na educação; e também da forma como esta crise se apresenta na realidade nacional e local. Isto supõe, por parte de quem faz a educação, uma freqüência constante e intensa ao saber produzido pelas ciências sociais. Vale, porém, uma ressalva. Aqui também deve ser buscado o saber produzido naquela perspectiva radicalmente crítica a que fizemos referência no Capítulo I e em outros momentos. Não basta, portanto, buscar o saber produzido pelas ciências sociais. Estas, como já vimos, foram regidas, desde a sua constituição, pelo princípio da fragmentação do saber e marcadas pela centralidade do sujeito. Esta fragmentação e esta centralidade do sujeito assumiram hoje, como conseqüência da crise aguda da sociabilidade do capital, um hiperdimensionamento tal que antes dificultam – salvo honrosas exceções – do que facilitam o entendimento do processo real. Mesmo porque, uma das suas notas mais características é exatamente a dissolução do real como elemento de referência do conhecimento. É preciso, pois, buscar um saber de base ontológica, regido pelo princípio da totalidade e inseparável da afirmação de que o processo de produção material é a matriz ontológica do ser social. Também este é um trabalho muito penoso e difícil nas circunstâncias atuais. Como a perspectiva de um saber de base ontológica é quase que totalmente desconhecida e/ou rejeitada pelo universo intelectual, ela exige um investimento redobrado. Isto porque, não se trata só de construir um saber – o que já exige sempre um grande esforço – mas de fazer a crítica do saber produzido na perspectiva dominante, em suas variadas formas, e de construir um outro saber, com aquele caráter radicalmente crítico.[26]

---

[26] A respeito desta problemática do saber, ver LUKÁCS, G. *Ontologia dell'Essere Sociale.* e *O que é o marxismo ortodoxo.* MÉSZÁROS, I. *Filosofia, Ideologia e Ciência Social.* e *O Poder da Ideologia.* CHASIN, J. *Marx – estatuto ontológico e resolução metodológica.* TEIXEIRA, F. J. S. *Pensando com Marx.* NETTO, J. P. *O método em Marx* e *Razão, Ontologia e Práxis.* TONET, I. *Democracia ou Liberdade.*

Um terceiro requisito está no conhecimento da natureza essencial do campo específico da educação. Este conhecimento é necessário não para garantir um pretenso território, que seria próprio dos educadores, mas para permitir o cumprimento da função específica da educação na construção desta nova forma de sociabilidade. Não é qualquer conceito de educação que é consistente com o objetivo da emancipação humana. Pelo contrário, ao nosso ver, apenas um conceito ontologicamente fundado pode ser coerentemente articulado com este objetivo maior. Este conhecimento é necessário, também, para evitar que esta função seja desvirtuada ou diluída em outras atividades, ou que sejam subestimadas ou superestimadas as possibilidades deste campo específico da atividade humana. E é ainda necessário para que se possa tomar posição diante de questões que são constantemente repostas, tais como: a educação deve ser neutra ou engajada; deve ser diretiva ou não diretiva; deve privilegiar o conteúdo ou o método; deve colocar no centro a figura do professor ou do aluno?

Um quarto requisito de uma prática educativa emancipadora está no domínio dos conteúdos específicos, próprios de cada área do saber. Sejam eles integrantes das ciências da natureza ou das ciências sociais e da filosofia. Aqui também é preciso enfatizar que de nada adianta, para as classes populares, que o educador tenha uma posição política favorável a elas se tiver um saber medíocre. Pois, a efetiva emancipação da humanidade implica a apropriação do que há de mais avançado em termos de saber e de técnica produzidos até hoje. Para dar um exemplo bem claro: O momento predominante – mas não único – que faz de um físico um educador emancipador não está no seu compromisso político, mas no seu domínio do saber e da difusão do conteúdo específico e de um modo que sempre estejam articulados com a prática social. Saviani enfatiza isto quando diz:

> Um professor de história ou de matemática, de ciências ou estudos sociais, de comunicação e expressão ou de literatura brasileira, etc., têm cada um uma contribuição específica a dar, em vista da democratização da sociedade brasileira, do atendimento aos interesses das camadas populares, da transformação estrutural da sociedade. Tal contribuição se consubstancia na instrumentalização, isto é, nas ferramentas de caráter histórico, matemático, científico, literário, etc. cuja apropriação o professor seja capaz de garantir aos alunos. Ora, em meu modo de entender, tal contribuição será tanto mais eficaz quanto mais o professor for capaz de compreender os vínculos da sua prática com a prática social global. (Saviani, 1996, p.89)

Com isto não queremos, de modo algum, dizer que o compromisso político do físico não tem importância. Tem, e muita. Afinal, a física, a química, a mecânica, etc, nada mais são do que mediações para o homem compreender a natureza e realizar o seu intercâmbio com ela. Como se pode ver, a questão decisiva é sempre a autoconstrução do homem. Por isso mesmo, o ideal seria a união destas duas qualidades numa só pessoa. Mais ainda, porque se sabe que

mesmo as ciências da natureza implicam uma concepção de mundo e esta pode favorecer aspectos conservadores ou progressistas. Além do mais, a tarefa educativa é muito mais ampla do que a produção e difusão do saber. Ela também implica a formação de concepções de mundo, valores, atitudes, comportamentos, etc. para a qual todo educador contribui. Demos o exemplo de um físico. Poderíamos ter tomado como exemplo um economista, um sociólogo, ou qualquer outro educador. Valeria o mesmo raciocínio, embora ressalvando as diferenças que existem entre as ciências da natureza e as ciências sociais e a filosofia e a problemática dos valores.

Um quinto e último requisito de uma prática educativa emancipadora está na articulação da atividade educativa com as lutas desenvolvidas pelas classes subalternas, especialmente com as lutas daqueles que ocupam posições decisivas na estrutura produtiva. Não cremos que seja necessário discutir mais longamente a necessidade desta articulação. E, mais ainda, de uma articulação subordinada da educação ao trabalho. Parece-nos que já está inteiramente superada a idéia de que caberia à educação o papel fundamental na transformação da sociedade. Do ponto de vista ontológico, este papel cabe ao trabalho. E, é claro, no interior do trabalho especialmente àqueles setores mais decisivos no sistema produtivo. Acontece, porém, que o próprio ser-em-si da classe trabalhadora, aquilo que ela é como resultado da sua posição no campo da produção econômica, está em profunda mutação e muito indefinido. São amplamente conhecidas as idéias a respeito do fim do trabalho e da classe trabalhadora como vanguarda da revolução. De modo que a luta pela superação da ordem do capital está longe de ter, hoje, um caráter revolucionário. Ora, se o carro-chefe da transformação revolucionária da sociedade que, ao nosso ver, ainda é a classe trabalhadora, qualquer que seja a sua natureza, encontra-se neste estado, não será nada fácil realizar esta articulação prática da atividade educativa com as lutas por ela desenvolvidas. A articulação é, sem dúvida, necessária, mais ainda porque o avanço no cumprimento da tarefa mais essencial da educação que, como vimos é a apropriação daquelas objetivações que constituem o patrimônio comum da humanidade não depende só e nem principalmente da atividade educativa, mas do progresso na luta, realizada pelo conjunto das classes subalternas, para contrapor-se à hegemonia do capital. Ou seja, muitas das condições para a realização da atividade educativa são externas ao campo da própria educação e só podem ser conquistadas por uma luta mais ampla. No entanto, a concretização desta articulação é, hoje, uma tarefa extremamente difícil e complexa. Por isso mesmo, deve-se evitar que, como contraponto às dificuldades objetivas se dê uma ênfase excessiva ao momento da subjetividade, caindo-se naquelas formulações baseadas em um dever abstrato.

Para finalizar este capítulo vale a pena ressaltar mais uma vez: na medida em que a educação é uma atividade com uma especificidade própria, sua contribuição mais importante para a transformação da sociedade não é externa a ela (educação), mas interna. Quer dizer, a atividade educativa é tanto mais emancipadora, quanto mais e melhor exercer o seu papel específico. Como vimos, este consiste em possibilitar, ao indivíduo, a apropriação daquelas objetivações que constituem o patrimônio comum da humanidade. O que implica, obviamente, a luta pelas condições que permitam atingir o mais plenamente possível este objetivo. Com isto o indivíduo se constituirá como um ser pertencente ao gênero humano e contribuirá para a reprodução deste. Neste momento histórico, porém, em direção à forma mais plenamente humana possível para o ser social. Vale lembrar, porém, que o exercício deste papel específico poderá ser tanto melhor quanto mais articulado estiver com o conjunto das atividades de caráter emancipatório.

A realização desta tarefa essencial é sempre o momento determinante da atividade educativa. Outros momentos – atividades sindicais, lutas econômicas, políticas, etc. – são imprescindíveis e, certas circunstâncias, poderão até assumir o papel de momento predominante. É preciso ter bem claro, porém, que de modo nenhum se pode inverter a relação entre estes dois momentos, sob pena de eliminar o caráter emancipador da atividade educativa.

CONCLUSÃO

Partimos da constatação de que está muito disseminada, nas últimas décadas, entre educadores compromissados com as classes populares, a disposição de buscar uma articulação entre educação e cidadania. Tal disposição tem como pressuposto, explícita ou implicitamente haurido na filosofia e nas ciências sociais, a idéia de que a luta pela cidadania equivaleria à luta por um mundo cada vez mais livre, justo e humano. Ou seja, de que uma sociedade democrático-cidadã não representaria uma forma de sociabilidade fechada, mas um espaço indefinidamente aperfeiçoável. Admite-se que, neste momento histórico, esta sociedade democrático-cidadã está marcada por muitas e graves imperfeições e contradições. Admite-se também que estas imperfeições e contradições têm como base as desigualdades sociais. Pensa-se, contudo, que não há uma relação essencial entre a cidadania e as desigualdades sociais. Que, pelo contrário, a conquista, a ampliação e a melhoria dos direitos e das instituições que compõem o espaço democrático-cidadão, seriam o caminho através do qual poderiam ser superadas estas desigualdades. O novo momento da sociabilidade que surgiria a partir desta superação viria a adquirir uma qualidade superior porque estaria escoimado dos obstáculos postos pelo capital ao seu pleno desenvolvimento. É neste novo espaço que as objetivações democrático-cidadãs teriam a sua plena vigência e permitiriam a todos os indivíduos uma vida sempre mais livre e humana.

Deste modo, formar cidadãos seria formar pessoas que tivessem consciência dos direitos e deveres inerentes a uma sociedade democrática; que tivessem uma postura crítica diante das desigualdades sociais e se engajassem na sua superação; que compreendessem e assumissem praticamente que a sua realização pessoal implica também a realização das outras pessoas. Formar cidadãos seria formar pessoas para uma participação social ativa, conscientes da importância de sua intervenção na condução dos negócios públicos. Em resumo, educar para a cidadania seria o mesmo que formar pessoas como autênticos sujeitos da história e, deste modo, como indivíduos cada vez mais livres. Considerando, deste modo, que a liberdade democrático-cidadã representa a forma mais aperfeiçoada – obviamente em processo – da liberdade humana, nada mais justo que buscar uma articulação entre educação e cidadania.

Suspeitamos, no entanto que, não obstante os aspectos positivos que a instituição de uma sociabilidade democrático-cidadã trouxe para humanidade, esta forma de sociabilidade, poderia não ser simplesmente sinônimo de liberdade. Isto nos levou a uma investigação acerca da natureza da cidadania e da possibilidade de uma forma de sociabilidade que lhe fosse superior. Achamos, contudo, que havia uma questão anterior a esta investigação. A abordagem direta da problemática relativa à cidadania poderia levar-nos a inúmeros falsos problemas e

becos-sem-saída. De modo que, seria da máxima importância delimitar, preliminarmente, os fundamentos a partir dos quais partiríamos para esta investigação. Esta delimitação nos permitiu mostrar que a sustentação da cidadania como objetivo maior da humanidade tem seus pilares armados a partir da perspectiva da subjetividade e dos seus desdobramentos no mundo atual. No campo que nos interessa – o da política – esta perspectiva caracteriza-se pelo lugar central conferido a esta categoria na constituição da sociedade e na ação sobre a realidade social. Esta delimitação, nos permitiu, do mesmo modo, mostrar que uma análise efetivamente crítica daquela categoria deveria ter como seu eixo a objetividade. Contudo, esta objetividade entendida como o complexo processo real, síntese de subjetividade e objetividade, cuja matriz é o trabalho e cuja substância é sempre a interatividade humana.

A investigação nos levou a concluir que, embora não haja uma vinculação direta e mecânica entre o capital e as objetivações democrático-cidadãs, elas integram o conjunto da sociabilidade cuja matriz é constituída pelas relações que os homens estabelecem entre si na produção, relações estas cujo núcleo decisivo é o capital. Aquelas objetivações fazem parte daquilo que Marx chamou de emancipação política, momento necessário para a reprodução do capital. Por sua origem e natureza essencial elas constituem não só expressão, mas também condição de reprodução da desigualdade social. O que lhes imprime um caráter essencialmente limitado e lhes interdita a possibilidade de poderem levar a humanidade para além da ordem social do capital. Estas conclusões, de modo algum significaram uma desqualificação e um menosprezo pela emancipação política. Pelo contrário, significaram a compreensão da importância que ela teve e ainda terá para a humanidade – até como mediação na luta pela superação do capital. A conclusão a respeito de sua essencial limitação significou apenas a constatação de que a sociabilidade democrático-cidadã não pode, de forma alguma, ser posta, hoje, como objetivo maior da humanidade.

O aprofundamento da investigação nos permitiu concluir também que a emancipação humana, entendida como um momento histórico para além do capital, é que representa o espaço indefinidamente aperfeiçoável de uma autoconstrução humana plenamente livre. Nossa pressuposição era de que o trabalho é o fundamento ontológico do ser social. Deste modo, qualquer forma de sociabilidade teria como sua matriz uma forma concreta de trabalho. Por isso mesmo teríamos que buscar qual seria esta forma concreta de trabalho sobre a qual poderia elevar-se uma sociabilidade efetivamente livre. Identificamos, com Marx, no trabalho associado esta matriz. A análise do trabalho associado nos permitiu constatar que o que o caracteriza é o fato de que é uma forma de atividade na qual os indivíduos põem as suas forças em comum e elas permanecem diretamente comuns do início ao fim do processo. É esta sua natureza que lhe

permite ser a matriz da forma mais aperfeiçoada possível da liberdade humana. O domínio consciente e necessariamente coletivo do processo social se torna, então, possível porque as forças sociais jamais escapam ao controle dos próprios homens. Se tornar-se homem significa tornar-se cada vez mais criativo, mais social, mais livre, mais consciente e mais universal, então é nesta forma de sociabilidade que esta essência humana poderá criar-se da forma mais plena. O destino dos homens estará efetivamente em suas próprias mãos. É por isso que a emancipação humana pode e deve ser posta como o fim mais alto da humanidade.

Contudo, também ficou claro que a emancipação humana não é nem uma utopia ou simples idéia reguladora, nem um acontecimento inevitável. É uma possibilidade, certamente a mais conveniente para a humanidade, mas apenas uma possibilidade que dependerá da ação dos próprios homens para tornar-se realidade.

Como desdobramento do que resumimos acima, impô-se a conclusão de que uma atividade educativa que pretenda contribuir para formar homens realmente livres e sujeitos da sua história deve ter como objetivo último a emancipação humana e não a cidadania. Esta última pode apenas comparecer como mediação, mas nunca como fim último. Posto isto, nosso trabalho se concentrou na busca da relação entre educação e emancipação humana. Nossa primeira preocupação foi assegurar o caráter materialista, ou seja ancorado no processo real, das nossas afirmações. E com isto evitar tanto o idealismo voluntarista quanto a submissão à forma imediatamente dada da realidade. Partindo, então, da natureza da educação, entendida como um campo da atividade humana que se caracteriza por possibilitar ao indivíduo apropriar-se do patrimônio comum da humanidade a fim de constituir-se como membro do gênero humano, concluímos que uma atividade educativa emancipadora, hoje, implicaria alguns requisitos básicos. Que seriam: o conhecimento amplo e aprofundado do objetivo último; o conhecimento, também o mais amplo possível, a respeito do processo social em curso; também o conhecimento acerca da natureza e da função social da atividade educativa; a apropriação dos conhecimentos e habilidades nos campos mais variados da atividade humana e, por fim, a articulação da atividade específica da educação com as lutas sociais mais abrangentes. Entendemos que tudo isto possibilitará conferir à atividade educativa, ainda que em formas extremamente limitadas, dada a natureza da educação e a adversidade do momento presente, um caráter revolucionário, quer dizer, colocá-la como uma mediação para a construção de uma ordem social qualitativamente superior a esta em que vivemos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, H. *As origens do totalitarismo.* 2.ed., Rio de Janeiro: Documentário, 1979.

ARROYO, M. A. (Org.) *Da escola carente à escola possível*. São Paulo: Loyola, 1986.

BLACKBURN, R. (Org.) *Depois da queda*: o fracasso do comunismo e o futuro do socialismo. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

BOBBIO, N. *Qual socialismo?* São Paulo: Paz e Terra, 1987.
_____. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
_____. *Igualdade e liberdade*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

BOBBIO, N. et al. *O marxismo e o Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

BRINTON, M. *Os Bolcheviques e o Controle Operário.* Porto: Afrontamento, 1975.

BUFFA, E. et al. *Educação e cidadania*. São Paulo: Cortez, 1987.

CASTORIADIS, *A instituição imaginária da sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 1982.
_____. *Socialismo ou barbárie*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CHAUÍ, M. *Cultura e democracia*. São Paulo: Moderna, 198l.
_____. *Convite à filosofia*. 9.ed., São Paulo: Ática, 1997.

CHASIN, J. *A superação do liberalismo*. Maceió: s.d., (mimeo), p.257.
_____ Marx: da razão do mundo ao mundo sem razão. In: ___. (Org.) *Marx Hoje*, n. 1, São Paulo: Ensaio, 1987, (Cadernos Ensaio, série Grande Formato), p.13-52.
_____. A sucessão na crise e a crise na esquerda. *Ensaio*, n.17/18, São Paulo, 1989, p.1-121.

COUTINHO, C. N. *A democracia como valor universal*. São Paulo: Ciências Humanas, 1980.

_____. *Democracia e socialismo*. São Paulo: Cortez, 1992.

_____. *Contra a corrente.* Ensaios sobre democracia e socialismo. São Paulo: Cortez, 2000
_____. Nota sobre cidadania e modernidade. *Praia Vermelha*, v.1, n.1, Rio de Janeiro, 1997, p. 145-165.

DÍAZ, G. G. *La Concepción del Hombre en Marx.* Salamanca: Sígueme, 1978.

DUARTE, N. *A individualidade para-si.* Contribuição a uma teoria histórico-social da formação do indivíduo. Campinas: Autores associados, 1993.

_____. *Ontologia e historicidade*: contribuição a uma reflexão filosófico-ontológica sobre o trabalho educativo. Araraquara: 1997. (mimeo).

ENGELS, F. *Anti-Dühring*, Lisboa: Afrodite, 1971.

FREDERICO, C. *O jovem Marx.* As origens da ontologia do ser social. São Paulo: Cortez, 1995.

FREIRE, P. Alfabetização como elemento de formação da cidadania. In: ___. *Política e educação*. São Paulo: Cortez, 1993.

FRIGOTTO, G. *Educação e a crise do capitalismo real*. São Paulo: Cortez, 1995.

_____. Educação e formação humana: ajuste neoconservador e alternativa democrática. In: GENTILI, P. A. A. & SILVA, T. T. da, (Org.) *Neoliberalismo, qualidade total e educação*. Petrópolis: Vozes, 1995.

GADOTTI, M. *Pensamento pedagógico brasileiro*. São Paulo: Ática, 1987.

_____. *Uma só escola para todos*. Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. *Escola cidadã*. São Paulo: Cortez, 1992.

GIROUX, H. *Teoria crítica e resistência em educação.* Petrópolis: Vozes, 1986.

HELLER, A. *Teoría de las necesidades en Marx*. Barcelona: Península, 1978.

HOBBES, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Victor Civita ed., 1983. (Os Pensadores).

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes.* São Paulo: Victor Civita ed., 1984. (Os Pensadores).
_____. Resposta à questão: o que é o esclarecimento? In: *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1985.

LAFER, C. *A Reconstrução dos Direitos Humanos.* São Paulo: Cia. Da Letras, 1988.

LEFORT, C. *As formas da história*. São Paulo: Brasiliense, 1979.
_____. *A invenção democrática*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

LEONTIEV, A. *O Desenvolvimento do Psiquismo.* Lisboa: Livros Horizonte, 1978.

LESSA, S. *Trabalho e Ser Social.* Maceió: EUFC/Edufal, 1997.

_____. Historicidade e revolução. *Idéias*, Campinas, Ano V, n. 1, jan-jun/1998.

LIBÂNEO, J. C. *Pedagogia e Pedagogos, para quê.* São Paulo: Cortez, 1998.

LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. São Paulo: Victor Civita ed., 1983. (Os Pensadores).

LOPES, R. P. *Pedagogia e Emancipação Humana.* São Paulo: Olho dágua, 2000.

LUKÁCS, G. *Ontologia dell'Essere Sociale*. Roma: Riuniti, 1976-1981.

_____. As bases ontológicas da atividade humana. *Temas de ciências humanas.* São Paulo: Ciências Humanas, n.4, 1978, p.1-18.

_____. *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

_____. . *Prolegomeni all'Ontologia dell'Essere Sociale*. Milano: Guerini & Associati, 1990.

MARKUS, G. *Marxismo y "antropologia'*. Barcelona: Grijalbo, 1974.

_____. *Teoria do conhecimento no jovem Marx*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

MARSHALL, T. H. *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

MARX, K. *A guerra civil em França.* s. l: s. n. 1971.

_____. *O Capital* - crítica da economia política. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

_____. *Elementos fundamentales para la critica de la economia politica* (Grundrisse). 3v., México: Siglo XXI, 1978.

_____. *Manuscritos económico-filosóficos* 2.ed., México, DF: Grijalbo, 1966.

_____. Glosas criticas al articulo "El rey de Prusia y la reforma social". Por un prusiano". In: ____. *Escritos de juventud*. México: Fondo de cultura econômica, 1987, p.505-521.

_____. *A questão judáica*. São Paulo: Moraes, 1991.

MARX, K. & ENGELS, F. O Manifesto Comunista. In: ____. *Cartas filosóficas e outros escritos*. São Paulo: Grijalbo, 1977.

_____. *A Ideologia Alemã.* São Paulo: Hucitec, 1986.

MÉSZÁROS, I. *Marx: A Teoria da Alienação*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

_____. Marx "filosófico". In: HOBSBAWN, E. (org.), *História do Marxismo*. 3.ed., Rio de Janeiro: Paz e terra, 1983. v.1, p.157-195.

_____. *Produção destrutiva e Estado capitalista.* São Paulo: Ensaio, 1989.

_____. *Filosofia, Ideologia e Ciência Social.* São Paulo: Ensaio, 1993.

_____. *Beyond Capital* – Towards a theory of transition. London: The Merlin Press, 1995.

_____. *O poder da ideologia.* São Paulo: Ensaio, 1996.

NOSELLA, P. Educação e Cidadania em A. Gramsci. In: BUFFA, E. et al., *Educação e Cidadania,* São Paulo: Cortez, 1987, p.7-94.

_____.Os novos desafios para a educação popular no Brasil. In: FREITAS, M. C. de. (Org.), *A reinvenção do futuro*. São Paulo: Cortez, 1996, p.115-141.

MILIBAND, R. Fukuyama e a alternativa socialista. In: SADER, E. (Org.), *O mundo depois da queda.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995, p.261-269.

NETTO, J. P. *Razão, Ontologia e Práxis.* Serviço Social e Sociedade. n.44, 1994, p.26-42
_____. *O método em Marx.* São Paulo: Cortez, 1999. (mimeo)

OLIVEIRA, M. A. de. *A filosofia na crise da modernidade.* São Paulo: Loyola, 1989.

ROUSSEAU, J. J. *Do contrato social.* São Paulo: Victor Civita ed., 1983. (Os Pensadores).

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Victor Civita ed., 1983. (Os Pensadores).

SADER, E. (Org.) *O mundo depois da queda*. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

SANTOS, B. de S. *Pela mão de Alice*: o social e o político na pós-modernidade. 5.ed., São Paulo: Cortez, 1999.

SAVIANI, D. *Escola e Democracia.* Campinas: Autores Associados, 1983.

_____.*Pedagogia Histórico-crítica.* Primeiras aproximações. Campinas: Autores associados, 1996.

SCHAFF, A. *O marxismo e o indivíduo.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

SUCHODOLSKI, B. *Teoria marxista da educação.* Lisboa: Estampa, 1976.
_____. *A Pedagogia e as Grandes Correntes Filosóficas.* Lisboa: Livros Horizonte, 1992.

TEIXEIRA, F. J. S. *Pensando com Marx* – uma leitura crítico-comentada de O Capital. São Paulo: Ensaio, 1995.

TONET, I. *Democracia ou Liberdade.* Maceió: Edufal, 1997.

TOURAINE, A. *Crítica da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1994.
_____. *O que é a democracia.* Petrópolis: Vozes, 1996.

WEFFORT, F. *Por que democracia*? 2.ed., São Paulo: Brasiliense, 1984.

WELMOWICKI, J. *O discurso da cidadania e a independência de classes*. Marxismo vivo. n.1, jun/set 2000, p.66-77

WOOD, E. M. & FOSTER, J. B. *Em Defesa da História.* Rio de Janeiro: J. Zahar, 1999.