



LUTAS ANTICAPITAL

Antonio Nascimento da Silva
Deribaldo Santos

MARX E A CRÍTICA AO PROGRAMA DE GOTHA



**MARX E A CRÍTICA
AO PROGRAMA DE GOTHA**

Antonio Nascimento da Silva
Deribaldo Santos

https://lutasanticapital.com.br/products/pdf-marx-e-a-critica-ao-programa-de-gotha?_pos=2&_sid=331cec650&_ss=r

Antonio Nascimento da Silva
Derivaldo Santos

**MARX E A CRÍTICA
AO PROGRAMA DE GOTHA**

1^a edição
LUTAS ANTICAPITAL
Marília – 2020

Editor: Julio Okumura

Conselho Editorial: Andrés Ruggeri (Universidad de Buenos Aires Argentina), Bruna Vasconcellos (UFABC), Candido Giraldez Vieitez (UNESP), Dario Azzellini (Cornell University – Estados Unidos), Édi Benini (UFT), Fabiana de Cássia Rodrigues (UNICAMP), Henrique Tahan Novaes (UNESP), Julio Cesar Torres (UNESP), Lais Fraga (UNICAMP), Mariana da Rocha Corrêa Silva, Mauricio Sardá de Faria (UFRPE), Neusa Maria Dal Ri (UNESP), Paulo Alves de Lima Filho (FATEC), Renato Dagnino (UNICAMP), Rogério Fernandes Macedo (UFVJM), Tania Brabo (UNESP).

Projeto Gráfico e Diagramação: Mariana da Rocha Corrêa Silva e Renata Tahan Novaes

Capa: Mariana da Rocha Corrêa Silva

Imagem da capa: Reunião Programa de Gotha - 1875

Impressão: Renovagraf

S586m Silva, Antonio Nascimento da.
Marx e a crítica ao Programa de Gotha /
Antonio Nascimento da Silva, Deribaldo Santos.
– Marília : Lutas Anticapital, 2020.
88 p.

Inclui bibliografia
ISBN 978-65-86620-03-0

1. Marx, Karl – 1818-1883. 2. Comunismo. 3.
Educação. 4. Ensino gratuito. 5. Classes sociais.
I. Santos, Deribaldo. II. Título.

CDD 335.4

Ficha elaborada por André Sávio Craveiro Bueno CBR 8/8211
FFC – UNESP – Marília

1ª edição – maio de 2020

Editora Lutas Anticapital

Marília –SP

editora@lutasanticapital.com.br

www.lutasanticapital.com.br

Dos motivos.....	09
1 Introdução.....	15
2 O trabalho não é a fonte de toda riqueza.....	21
3 Problema da igualdade.....	29
4 Todas as outras classes são reacionárias, apenas a classe proletária é revolucionária?.....	41
5 Lassalle defende um movimento comunista nacionalista.....	49
6 Educação popular e gratuita bancada pelo Estado burguês.....	65
7 À guisa de conclusões parciais.....	77
Referências.....	83
Sobre os autores.....	87

Dos motivos

*O que será que será
Que vive nas ideias desses amantes
Que cantam os poetas mais delirantes
Que juram os profetas embriagados
Que está na romaria dos mutilados
Que está na fantasia dos infelizes
Que está no dia a dia das meretrizes
No plano dos bandidos, dos desvalidos
Em todos os sentidos, será que será
O que não tem decência, nem nunca terá
O que não tem censura, nem nunca terá
O que não faz sentido
(Chico Buarque de Holanda)*

Qual a relevância de se estudar um texto escrito por Karl Marx, em 1875, para discutir um programa socialista nos dias atuais?

Há muitas justificativas para a realização de uma análise como esta. Entre as várias motivações que podem, imediatamente, aparecer como resposta à esta indagação, elegemos três principais.

A primeira relaciona-se com a paixão por estudar uma obra gigantesca como a de Marx. Independentemente de os leitores comungarem ou não com a proposta revolucionária do pensador

alemão, não podem, em hipótese alguma, negar a importância, a profundidade, a seriedade e o rigor do pensador mouro. Ressalva-se, com efeito, os casos de irracionalidade insana que lamentavelmente ocupam, na atualidade, a universidade brasileira e mundial. Nestes casos que, talvez hoje sejam a maioria esmagadora, Marx é enterrado sem ressentimentos!

O segundo motivo relaciona-se exatamente com essa insanidade irracional. Apesar do crescimento dessa irracionalidade, ainda é possível, em certos círculos da graduação e pós-graduação, que textos de Marx sejam cobrados como leitura. Para esse tipo de exigência, não se cobra, necessariamente, que os estudantes se entreguem com a mesma paixão revolucionária de Marx. Mesmo que o atendimento de tais tarefas, por vezes, seja efetuado com certo entusiasmo intelectual, a leitura é realizada como um simples cumprimento de uma tarefa acadêmica; que vale uma nota em um diário de classe ou caderneta eletrônica. Isso resulta, quando muito, que os corredores acadêmicos produzam leitores que citam, por exemplo, *O Capital* de Marx como se o livro fosse um guardião de versículos religiosos. É verdade que, de maneira geral, os que assim agem são intelectuais que ostentam o exibicionismo de grandes currículos academicistas – e isso não é

pouco –, mas não vão além dos fervorosos debates e discussões cuja serventia é alimentar tais currículos.

O terceiro motivo diz respeito à tentativa de compreender a realidade com o intuito de transformá-la. É inegável que nesse caso se produz uma certa dose de paixão. Essa apaixonada leitura, não obstante, como lembram as reflexões spinozianas, relaciona-se com a paixão pelo objetivo de mudar o mundo e não somente de sobreviver nele. Naturalmente, há uma necessária dedicação para se instrumentalizar com a teoria. A diferença, contudo, é que esses leitores apaixonados não almejam somente o preenchimento do currículo da burocracia acadêmica, mas a revolução socialista. As grandes obras são um meio, instrumentos que podem auxiliar na compreensão crítica e radical da sociedade e, com isso, contribuir na luta pela superação do capitalismo. A erudição é apenas uma consequência da real e concreta necessidade da superação da exploração do humano pelo humano, nunca o objetivo final!

O pequeno livro que entregamos ao leitor, agora, é fundamental não só para entender a realidade repleta de oportunismos político-reformistas, senão para compreender algumas das proposituras revolucionárias mais importantes de Marx, uma vez que, como escreve o pensador

alemão na décima primeira tese sobre Feuerbach: “Os filósofos apenas [quando são bons] *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; porém, o que importa é *transformá-lo*”. Ademais, como advertem Marx e Engels no *Manifesto do Partido Comunista*: “Os trabalhadores não têm nada a perder em uma revolução comunista, a não ser suas correntes.” Porque o capital não tem governo, nem vergonha, nem juízo, nem nunca terá¹. Por isso: “Trabalhadores do mundo, uni-vos!”.

Boa leitura!

¹ Inspirado na canção *O que será (À flor da pele)* de Chico Buarque de Holanda.

Este livreto é dedicado aos raros, mais importantes espaços onde se coletiviza estudos revolucionários. De maneira destacada, o Laboratório sobre Políticas Sociais do Sertão Central (Lapps), inspira-nos a continuar resistindo.

Às companhias encontradas no Lapps.

Quixadá, São José de 2020!

1

Introdução

É comum, ao estudar um autor, debruçar-se sobre seus escritos mais maduros, mais cientificamente elaborados. A justificativa é que neles estaria de forma mais coerente, mais consistente, todo o pensamento do autor em questão. Toda a obra, com efeito, torna-se importante e uma leitura segmentada ocasiona, na maioria das vezes, distorções gravíssimas. Quando o autor estudado é Marx, são vários os que, na apressada tentativa de compreender o marxismo, sem nenhuma preocupação com a *práxis* revolucionária, mas apenas – como geralmente – para fins acadêmicos,² acabam por tirar

² É compreensivo esse tipo de comportamento, haja vista que é dura a perseguição sofrida por quem se dispõe a não só “ler” os clássicos do marxismo, mas, também, levantar a bandeira da luta no cotidiano. Inclusive dentro da academia não faltam exemplos de projetos barrados por terem como base a ontologia materialista marxiana. Essa situação, contudo, é diferente com quem estuda Weber, Durkheim, Foucault, entre outros autores que dispensam a

precipitadas conclusões, dando oportunidade às mais variadas críticas, estas que perdem imediatamente a validade quando confrontadas com o real ou mesmo com uma leitura mais séria e atenta.

Para compreender de forma mais aprofundada possível o marxismo, é preciso mais que a simples leitura de algumas folhas de determinado livro; necessita-se de um árduo esforço no estudo não apenas das obras de Marx, senão as de seus clássicos representantes, como, por exemplo, Lukács e Mészáros. Necessita-se examinar desde os primeiros escritos até os mais sistematicamente elaborados.

Diante da dificuldade que é empreender tal estudo mesmo para os que o fazem com certa paixão, optamos aqui por trazer à discussão – em vez da obra que representa o ápice da carreira intelectual de Marx, que é *O Capital* – um texto pequeno, porém importante, que contribui

radicalidade analítica baseada na dialética do real. Como registra Netto (2011, p. 10): “Durante o século XX, nas chamadas ‘sociedades democráticas’, ninguém teve seus direitos civis ou políticos limitados por ser durkheimiano ou weberiano – mas milhares de homens e mulheres, cientistas sociais ou não, foram perseguidos, presos, torturados, desterrados e até mesmo assassinados por serem marxistas”.

sobremaneira para ampliar a compreensão sobre o autêntico programa socialista. Escolhemos o texto *Crítica ao programa de Gotha*.

Ressaltamos que tal artigo é relevante, uma vez que possibilita analisar a postura de luta do próprio Marx, a maneira como ele trata as questões políticas mais imediatas e, especialmente, o modo como o “Marx filósofo”³ emprega a dialética em sua *práxis* revolucionária. O texto em questão possibilita-nos, mediante as críticas dirigidas a Lassalle, entender algumas das históricas distorções que o marxismo sofreu ao longo do tempo.

A *Crítica ao programa de Gotha* foi publicada 15 anos depois de ser escrita, em 1875. Neste ano, ocorria na cidade alemã chamada *Gotha* um congresso para tratar da união entre o Partido Social-Democrata dos Trabalhadores (*Sozialdemokratische Arbeiterpartei* – SDAP) (*eisenachianos*) e a Associação Geral de

³ As aspas chamam atenção para uma prática corriqueira no meio acadêmico que diz respeito a uma separação grotesca que se faz do autor que aqui estamos tratando, como se houvesse vários Marxs: o cientista político, o economista, o filósofo, o historiador, o sociólogo etc. Tal prática leva a um entendimento minimizado e controverso do arcabouço teórico do pensador alemão.

Trabalhadores Alemães (*Allgemeiner Deutscher Arbeiterverein* – ADAV) (*lassalianos*), fundado e dirigido por Ferdinand Lassalle. Antes do congresso, uma cópia da proposta (programa) de unificação é enviada a Marx, para que este pudesse fazer suas considerações. Segundo Marx, a citada proposta que ao ser aprovada fundou o Partido Social-Democrata da Alemanha (*Sozialdemokratische Partei Deutschland* – SPD)⁴, estava repleta de distorções e contradições se comparada a um autêntico programa socialista. Por trás destas distorções, para Marx, está a influência de Ferdinand Lassalle.

Marx redige sua crítica destacando os pontos que denotam a influência idealista e “oportunista” de Lassalle. Entre os vários pontos destacados por Marx, optamos por privilegiar os temas que se relacionam mais diretamente com a proposta de uma sociedade comunista e com a *práxis* revolucionária que vise atingir tal sociedade, com a transição da atual sociabilidade burguesa ao comunismo e questões ligadas ao próprio método dialético e seu edifício teórico em geral. *Grosso modo*, pretendemos ressaltar a posição política de

⁴ Durante a redação deste texto, o governo da cidade de Gotha era exercido pelo SPD por meio do prefeito Knut Kreuch.

Marx em relação a uma sociedade comunista, bem como o processo que conduziria a tal e o modo como este mantém a coerência entre teoria e *práxis*.

2

O trabalho não é a fonte de toda riqueza

A primeira observação crítica de Marx no texto supracitado dirige-se à posição de Lassalle com relação ao trabalho. De antemão, sublinhamos que o fato de o autor iniciar pelo trabalho não é mero acaso, haja vista que para Marx é o trabalho que funda o próprio sujeito humano – sem, entretanto, o limitar –; é através dessa categoria que o homem se desenvolveu enquanto ser social, distanciando-se dos animais. Podem-se distinguir os humanos dos animais pela religião, pela política ou pelo direito, mas eles mesmos começam a diferenciar-se dos animais quando produzem seus próprios meios de sobrevivência (MARX; ENGELS, 2007).

Mesmo que admitamos o equívoco de Lassalle em relação ao trabalho como sendo intencional, com finalidades políticas imediatas e egoístas, sabemos, por outro lado, que, compreender o trabalho do ponto de vista ontológico não é tarefa simples. Depois de Marx, uma das poucas fontes a que podemos recorrer com

confiança para entender melhor tal categoria são os estudos do filósofo húngaro Georg Lukács.

A pretensão de Lukács é, justamente, sustentar a tese de que o trabalho é a categoria que funda o ser social; nesta categoria, desenvolvem-se paulatina e contraditoriamente os demais complexos sociais, como: educação, religião, ciência, arte, política, direito etc. Somente o trabalho, como diz Lukács (2018, p. 9), “[...] tem sua essência ontológica em um pronunciado caráter de transição: sua essência é uma inter-relação entre ser humano (sociedade) e natureza”. Podemos constatar assim que todas as outras categorias são produtos sociais; apenas o trabalho é ponto médio no salto ontológico que transformou o humano em sujeito social.

Em sua análise, Lukács trata de diferentes momentos que caracterizam o trabalho como ato fundante do ser social. Em primeiro lugar, o trabalho é teleológico, ou seja, tem uma finalidade preconcebida antes de ser efetivado na prática. Isto implica dizer que em todo processo de trabalho existe a finalidade posta antes de sua execução. Esta teleologia é real porquanto é posta no trabalho e, apenas por meio desta, o trabalho se realiza. Não há trabalho sem teleologia e esta não existe fora da *práxis* social, pondo em xeque a especulação religiosa da existência de um deus que pré-

idealizou o mundo humano e suas relações⁵, bem como o espírito do mundo hegeliano (LUKÁCS, 1982).

A teleologia posta no trabalho pode ser dividida – apenas para fins didáticos – em dois momentos. Primeiramente, o de pôr um fim e, posteriormente, o de buscar meios que permitam atingir aquela finalidade. Nesse movimento, o fim posto teleologicamente dirige o processo de busca pelos meios e nesse processo entra a escolha, a decisão entre as alternativas que se julga adequada para alcançar determinada finalidade. Na escolha entre uma ou outra alternativa, tem papel importante a subjetividade do indivíduo, pois todo o processo acima descrito dá-se com base no reflexo do mundo circundante, pressupondo, por ténue

⁵ Supondo a existência de Deus, este não realizou um trabalho, pois não transformou a natureza, mas sim, criou-a – a-histórica. Ademais, no trabalho teleológico, nunca o homem tem o exato domínio de seu resultado (LUKÁCS, 1982). Ao contrário, Deus, desde que criou o mundo, tem o absoluto controle sobre todo o processo das relações deste – ainda que no livro sagrado cristão Ele tenha se arrependido de sua criação –, bem como a certeza do seu fim em um momento que apenas o criador conhece. Destarte, como veremos a seguir, o trabalho pressupõe uma necessidade real, concreta. Um Deus que tem necessidades materialmente concretas não parece ser muito divino.

que seja, um grau de conhecimento da realidade que lhe é exterior. Ademais, ressalta o filósofo, o desencadeamento do processo de trabalho ocorre sempre segundo uma necessidade real material, nunca de forma arbitrária, isto é, tem sempre a função de atender, suprir uma necessidade concreta (LUKÁCS, 1982).

O trabalho, no plano ontológico, é positivo ao sujeito humano, dado que o afirma enquanto tal. Do resultado do processo de trabalho, da síntese entre ser social e natureza, desprendem-se os elementos sociais. Apenas sobre a natureza, com efeito, é possível o trabalho. Neste estágio, os homens e mulheres podem reconhecer-se em seu trabalho, é-lhes agradável a utilidade do ritmo desse processo. Como afirma Lukács (1982, p. 269) ao dialogar com Bücher, “[...] el cansancio se produce sobre todo por la permanente tensión intelectual durante el trabajo. Esta tensión puede disminuirse mediante la automatización [...]. Esta es precisamente la función del ritmo”.

Não podemos, no entanto, tomar o processo de trabalho, por ele ser teleológico, como algo absolutamente determinado. A natureza constitui-se como campo objetivo onde a intenção do sujeito se depara com a causalidade posta e natural. A ação do trabalhador, desse modo, ocorre sob uma liberdade concretamente limitada pela natureza, e a

própria escolha de alternativas dentro desse campo já traz consigo o socialmente produzido anteriormente (LUKÁCS, 1982).

Nas sociedades de classes, esse processo sofre profundas mutações. O trabalho adquire um caráter negativo conforme vai deixando de pertencer ao trabalhador que o realiza, para ser propriedade de outrem, tornando-se uma força estranha que se contrapõe ao seu produtor. O trabalho assume, dessa forma, um caráter contraditório, pois ao tempo que é o único meio que possibilita a existência física do trabalhador, nega-o completamente. Entretanto, sublinhamos que essa “negatividade” é proveniente não do trabalho em si, mas da maneira como as forças produtivas são organizadas em uma sociedade dividida em classes. Portanto, o trabalho além de estranho, torna-se alienado.

Sobre isso, Marx (2010, p. 81) afirma:

A *exteriorização (entäusserung)* do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de que seu trabalho se torne um objeto, uma existência *externa (äusern)*, mas, bem além disso, [que se torna uma existência] que existe *fora dele (ausser ihm)*, independentemente dele e estranha a ele,

tornando-se uma potência (*Macht*) autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha.

Esclarecidos alguns aspectos relevantes para a compreensão do trabalho como categoria que funda o ser social, voltemos ao objeto específico desta comunicação. Lassalle diz ser o trabalho a fonte de toda a riqueza. Marx (2012, p. 23) afirma, contudo, que

O trabalho *não é* a fonte de toda a riqueza. A *natureza* é a fonte dos valores de uso (e é em tais valores que consiste propriamente a riqueza material!), tanto quanto o é o trabalho, que é apenas a exteriorização de uma força natural, da força de trabalho humana.

Marx é bastante claro nesta passagem. Afirmar que o trabalho é fonte de toda riqueza, se não nega, pelo menos omite a base sobre a qual todo trabalho se realiza e – como mostramos acima –, sem a qual ele seria impossível. Dessa forma, o trabalho concreto, enquanto processo mesmo, ou ainda no plano ontológico, como sugere Marx, acrescenta valores de uso e de troca àqueles valores

previamente existentes na natureza. O minério possui seu valor material, sobre este ser inorgânico, o processo de trabalho que é natural do ser social, acrescenta-lhe outros valores, isso porque inicialmente, para o trabalhador, tal minério já possui um valor material que é historicamente determinado. Destarte, como escreve o pensador alemão, “[...] olhando o diamante não se percebe que é uma mercadoria. Quando serve como valor de uso, estético ou mecânico, sobre o colo de uma dama ou na mão do lapidário, é diamante e não mercadoria” (MARX, 2008, p. 52).

De outro modo, seria mais justo dizer que o trabalho concreto produz valores de uso e constitui meio para ampliar a riqueza material que é naturalmente dada. Na sociabilidade burguesa, baseada no acúmulo do lucro sobre quaisquer circunstâncias, todavia, o trabalho alienado, ao tempo que é condição para a existência física do seu produtor, nega-o enquanto tal. A direção que é dada à produção pela sociabilidade burguesa leva a uma irremediável degradação da própria natureza, pressuposto básico do trabalho no plano ontológico. Esse processo ocorre com um único objetivo: o lucro. “Na América do Sul – por exemplo –, a agropecuária derruba as florestas tropicais com o objetivo de criar extensas pastagens e grandes

culturas de exportação, como a soja” (FREITAS et al., 2011, p. 65).

Ora, se o trabalho é o ato gênese do ser social e, como procuramos mostrar acima, ele pressupõe a natureza em geral, pois apenas nesta ele pode concretizar-se; e mesmo sendo a relação ser social-natureza repleta de contradições – as quais a humanidade procura desde os mais remotos tempos superar através de um maior domínio das forças naturais –, o sujeito humano, em tese, deveria ter um natural zelo com a natureza, haja vista ser condição de sua existência como ser social, pondo o campo no qual o próprio trabalhador irá se afirmar através do trabalho. Como diz Tonet (2005, p. 34), “[...] a relação com a natureza não é, para o homem, um mal necessário, mas um momento constitutivo essencial do seu processo de entificação”.

Mesmo a este nível de nossas considerações, já podemos inferir com base em Marx, bem como nos clássicos que o seguiram, que a posição de Lassalle em relação ao trabalho, como expusemos acima, está claramente equivocada.

3

Problema da igualdade

Outro ponto criticado por Marx na proposta de Lassalle diz respeito à situação de igualdade vinculada à produção que se estabeleceria num Estado socialista. Tal questão é de extrema importância para que compreendamos a real concepção marxiana de como poderia se processar a relação entre os indivíduos numa sociedade comunista.

Advertimos, de antemão, para descontentamento dos idealistas, sobre a inexistência de um modelo pronto e acabado de uma sociedade comunista em Marx. Como diz Lukács (2018), esse exercício é antes de tudo uma construção do pensamento, claro que, segundo um método amparado na materialidade e na história, diferentemente das abordagens metafísico-idealista-subjetivista-transcendentais. O conhecimento mais claro sobre isso só pode ser *post festum* e, parafraseando o próprio Marx, perguntas sobre como é um Estado comunista e que funções terá tal Estado analogamente às funções hoje exercidas

pelo Estado burguês só podem ter uma resposta aproximada pela ciência. Repetimos: **aproximada**.

Ademais, se tal sociabilidade for alcançada, **não será um paraíso** na terra, pois continuarão certamente a existir as subjetividades carregadas de caráter duvidoso e, decerto, tampouco será o fim de todos os problemas da humanidade. Contudo, partindo dos pressupostos teóricos de Marx fundamentados na *práxis*, podemos indicar que no comunismo tende a cessar, por exemplo, o absurdo de se produzir alimento suficiente para o dobro da população mundial enquanto cinco milhões **de crianças** morrem de fome por ano: uma morte a cada cinco segundos (FAO, 2004).

Quando retomamos a questão da igualdade, somos levados a considerar a relação entre igualdade e liberdade. Esta relação foi ao longo de muito tempo entendida como uma dualidade. Ainda hoje muitas correntes teóricas, como compreende Tonet (2005), a veem como uma polaridade inconciliável. Isso motiva aqueles que assim a entendem a conceber como impossível a edificação de uma sociedade emancipada. Para Tonet (2005), a unilateralidade com a qual se analisam as categorias da liberdade e da igualdade leva a inúmeras e infrutíferas discussões que sempre chegam ao mesmo resultado, ou seja, de que não há conciliação entre elas. Desse modo, o

máximo que se pode fazer é tentar reduzir ou amenizar os conflitos entre ambas. No plano político isso quer dizer: propor reformas capitalistas como viraram moda no discurso vigente das chamadas esquerdas democráticas.

Sobre a questão da liberdade e da igualdade, dois momentos são importantes: compreender o aspecto da liberdade no processo de trabalho e entender os desdobramentos do trabalho na sociedade, de modo mais específico, na proposta marxiana de sociabilidade. Depois disso, poderemos entender com maior segurança a crítica de Marx a Lassalle em relação ao tema da igualdade na produção.

Como aludimos, uma das características fundamentais do trabalho é justamente o momento da escolha entre alternativas. Todo processo de trabalho parte de necessidades materiais concretas; o atendimento de tais necessidades, além de solucionar aquele problema imediato de sobrevivência, produz novas necessidades que exigem, por sua vez, novas medidas e um processo diferente para solucioná-las. Assim, “[...] do conhecimento imediatamente útil para a produção do machado se evolui para o das propriedades das pedras em geral e, desse modo, para o da natureza” (LESSA e TONET, 2008, p. 25).

O fim teleológico, mesmo partindo de necessidades materiais concretas, advindas da relação do agente humano com a materialidade, dá-se, sobretudo, na consciência e depende desta faculdade para se realizar como tal. Como afirma Lukács: teleologia não é trabalho. O esteta húngaro, baseado nas contraposições de Marx a Darwin, afirma ainda que o primeiro “[...] nega a existência de toda teleologia fora do trabalho (de práxis humana)” (LUKÁCS, 2018, p. 16). O processo completado, ou seja, a prévia ideação objetivada, concluindo o processo de trabalho, modificando a natureza conscientemente em prol de necessidades, ao contrário dos animais, é o que nos faz perceber o caráter não epifenomênico da consciência humana.

Como já deve estar claro, de nada adiantaria o papel da consciência se a natureza não fornecesse o chão sobre o qual se desenvolvem todos os complexos humanos. A natureza fornece as alternativas concretas para que a faculdade da consciência possa, através de várias mediações, escolher o melhor meio para atingir aquele fim posto teleologicamente.

A liberdade humana funda-se, justamente, na possibilidade de escolha entre as alternativas postas pela natureza/sociedade. Tais alternativas, por seu turno, formam perguntas a que a consciência busca responder. A relação entre as

perguntas e a tentativa de respostas formuladas pelo subjetivo que, por seu turno, é produto de determinadas relações histórico-sociais, produz a necessidade concreta de escolha entre a série de alternativas postas. A esse movimento Lukács denomina de teleologia.

No plano ontológico, a liberdade não é uma abstração, tampouco e muito menos uma divindade transcendente como o livre-arbítrio tomista. Essa liberdade processa-se nos limites da natureza/sociedade. As possibilidades postas pela história humana impõem a atuação da faculdade da consciência subjetiva. Essa consciência, concretamente construída pelas contradições sócio-históricas, não pode desconsiderar as contingências do acaso.

Em resumo: a liberdade, analisada no plano ontológico, não é uma abstração, senão concretamente fundada na síntese entre objeto e sujeito. O trabalho teleologicamente orientado torna possível buscar a articulação entre liberdade e igualdade sem que ambas se contraponham de forma mecânica e irreconciliável. Ao final deste ensaio retomaremos a discussão sobre essa relação.

Procuraremos agora, mediante o que foi discutido acerca da liberdade, proceder em relação ao problema da igualdade, tencionando entender como esta categoria é concebida na proposta de

Ferdinand Lassalle e compreender, a partir daí, a crítica de Marx a tal concepção⁶.

De acordo com Lassalle: “A libertação do trabalho requer a elevação dos meios de trabalho a patrimônio comum da sociedade e a regulação cooperativa [*genossenschaftliche*] do trabalho total, com distribuição justa do fruto do trabalho” (citado por MARX, 2012, p. 27). Na mencionada passagem, Marx esmiúça detalhadamente cada frase desse período. Contudo, apenas nos ateremos de modo específico à última parte: *distribuição justa do fruto do trabalho*.

De acordo com essa posição, em uma sociedade emancipada, o produto do trabalho coletivo deve ser equitativamente distribuído entre os produtores, portanto, com princípio de igualdade. Todavia, tal posicionamento é negligente, e o é principalmente por não considerar as diferenças entre os indivíduos. Antes das implicações dessa posição, devemos atentar para o fato de que, se não foi por má-fé, pelos menos Lassalle não aplicou bem o método dialético materialista sobre a história para chegar a tal

⁶ Aproveitamos para lamentar a impossibilidade de tratarmos aqui profundamente, com Marx, da relação entre necessidade e liberdade.

opinião. Como afirma Marx (2008, p. 250), “[...] considerar a sociedade como um único indivíduo é considerá-la falsamente, especulativamente”. Além disso, Lassalle parece não ter levado em conta que “[...] o concreto é concreto, porque é a síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso” (MARX, 2008, p. 258).

Não observando tais indicadores metodológicos, Lassalle negligencia as particularidades, as diferenças que possibilitam a um ou a outro indivíduo poder produzir, aproximadamente, por exemplo, de acordo com suas características físicas e somáticas. É precisamente sobre esse ponto que a crítica de Marx irá se sustentar, pois mostra que a igualdade reclamada por Lassalle não é outra coisa senão a própria igualdade burguesa, a mesma ferreamente defendida pelo direito burguês.

Ponderamos que a perspectiva de igualdade em que se baseia Lassalle é construída mediante os mesmos métodos sobre os quais se erguem os economistas que, como diz Marx, confundem elementos comuns a determinados períodos históricos. Esses economistas vulgares confundem determinadas formas de produção, que podem ser generalizadas e tidas como categorias universais, com aqueles elementos que são característicos de

cada momento, de cada modelo produtivo, portanto, elementos particulares (MARX, 2008).

Para afirmar essa igualdade abstrata, o indivíduo é visto em sua forma genérica, abstratamente, sem considerar as particularidades do sujeito real. É assim que a economia burguesa considera o trabalho assalariado, ou seja, o *quantum* que se recebe por um determinado trabalho como sendo natural. Haja vista que em todas as sociedades classistas antecessoras à sociabilidade burguesa esse *quantum* está presente; desconsidera, com tal procedimento, que a relação em que se fazia presente essa quantidade trocada, por sua vez, por uma determinada força de trabalho, é histórica e, assim, socialmente determinada. As relações entre senhor e escravo diferem em muitos elementos da relação entre senhor e servo, bem como da relação entre patrão e empregado na sociedade capitalista.

Sintetizando: a posição de Lassalle é uma posição burguesa. Esta classe é a que se beneficia com a campanha de mascaramento da realidade; a mesma que pressupõe equivocadamente – como mostra a realidade histórica – que todos os homens e mulheres são iguais entre si. Lembremo-nos do discurso capitalista liberal da livre concorrência, da possibilidade de cada um ter sua propriedade, bastando para isso querer e esforçar-se para tal; ou

mesmo a máxima da burguesia liberal: *a minha liberdade acaba quando começa a sua*. É pouco provável que certos povos, como os habitantes de alguns países do grande continente africano, que em virtude de suas condições materiais precárias, tendo uma das mais baixas expectativas de vida do planeta consignada por seus processos históricos, queiram realmente morrer tão cedo e que não desejem fazer algo que lhes possibilite ter garantido ao menos uma refeição por dia, fazendo, com isso, que se prolonguem suas precárias vidas por mais alguns míseros anos.

Este posicionamento burguês não tem outro objetivo senão reproduzir as relações capitalistas. Tal princípio de igualdade, como defende Lassalle, contrapõe-se a uma proposta radical que aponta para além das relações de domínio do humano pelo humano. Isso, decisivamente, não condiz com o programa socialista de Marx.

A respeito dos antagonismos entre liberdade e igualdade, estes “[...] se manifestam na subjetiva dimensão político-jurídica” (TONET, 2005, p. 4). De fato, no regime capitalista, apenas do ponto de vista formal, e ainda com algumas restrições, é que a liberdade e a igualdade podem coexistir. No cotidiano das relações político-

burguesas percebe-se que tal igualdade se limita ao “direito” de voto⁷.

No modo de produção capitalista, ser livre é ser proprietário, é ser cidadão, possuidor, pagar impostos... Numa sociedade em que a maioria é explorada por uma minoria, contudo, apenas esta minoria é proprietária da matéria-prima, dos instrumentos, dos processos e do produto do trabalho. Dessa forma, não há possibilidade de que, nesse modelo produtivo, estabeleça-se uma liberdade real, bem como uma igualdade concreta entre os indivíduos. É compreensível o discurso burguês que afirma a impossibilidade da liberdade real, haja vista que o horizonte dos defensores de tal postura limita-se ao capitalismo, não vislumbrando nada além da mesquinhez de suas relações.

Não é nossa tarefa aprofundar o debate sobre o pseudoantagonismo entre liberdade e igualdade, que, como vimos, é “direito” dentro dos limites do capitalismo. Queremos apenas ressaltar

⁷ Interessante estudo nos apresenta a tese de doutoramento de Luis Alegre Zahonero (2009) sobre a impossibilidade da cidadania perante os padrões da própria cidadania impostos pelo direito burguês. Em outra exposição, desta vez acompanhado de Carlos Fernández Liria, Zahonero apresenta uma síntese dessa discussão; ver Zahonero e Liria (2009).

que os esforços em alcançar, nem que seja aproximadamente, esses patrimônios humanos através das instituições burguesas e sobre a base capitalista são infrutíferos, mesmo sendo efusivamente defendidos pelos partidários da chamada esquerda democrática. Sublinhamos ainda que a afirmação de existir já essa liberdade/igualdade não pretende outra coisa senão esfriar os poucos ânimos revolucionários restantes e, assim, manter tranquilamente em curso prático os projetos de reprodução do *status quo*.

4

Todas as outras classes são reacionárias, apenas a classe proletária é revolucionária?

De fato, não apenas a classe proletária é revolucionária. Justamente a burguesia que hoje se mostra desfavorável às transformações, pretendendo manter-se como tal, reproduzindo-se indefinidamente como fim da história, quando do rompimento com o *ancien régime* mostrava-se revolucionária. No modo de produzir característico da Idade Média, baseado no senhor e no servo, que por várias mediações entrou em crise, foram os burgueses que se organizaram e direcionaram a luta contra o feudalismo, que já não atendia às condições históricas.

A Igreja católica, por exemplo, teve destaque nesse momento de rompimento com o feudalismo, pela maneira como observava o declínio das instituições medievais e procurava, à sua maneira, adaptar-se à nova ordem que se estabelecia. Também dirigia críticas às condições e

às relações medievais. Claro que tais críticas devem ser entendidas dentro dos limites da religião.

O próprio movimento de reforma religiosa liderado por Lutero serve de exemplo de postura religioso-revolucionária ante determinadas condições. Como diz Leo Huberman (1981), Lutero criticou os abusos e escândalos da Santa Sé, liderando com outros um movimento que acabou por cindir a Igreja católica. Devemos esclarecer, todavia, que ao tempo que este movimento se mostrava revolucionário, avançado no ponto de vista de pretender efetuar mudanças na organização e na relação da Igreja com a comunidade, por outro lado, era retrógrado e reacionário, pois se limitava a críticas setoriais, que não tinham como alvo as relações de produção daquela sociedade.

Sobre isso, Huberman (1981, p. 76-7) escreve:

Os primeiros reformadores religiosos, ao contrário de Lutero, Calvino e Knox, cometeram o erro de tentar reformar mais do que a religião. Wycliffe fora, na Inglaterra, o líder espiritual da Revolta Camponesa, e Hus, na Boêmia, não só protestara contra Roma, como também inspirara um movimento camponês de caráter comunista, ameaçando o poder e

os privilégios da nobreza. Isso significava, decerto, que tais movimentos foram combatidos não só pela Igreja, mas também pelas autoridades seculares e, portanto, que foram esmagados.

Podemos, mediante a reflexão de Huberman, entender de forma bastante incipiente os limites do caráter revolucionário do movimento de reforma. Paralelo a isso, temos uma indicação da dependência relativa entre estrutura e superestrutura, bem como a preponderância da primeira sobre a segunda, pois os reformistas que antes de Lutero se posicionaram firmemente não apenas contra a Igreja, mas contra o modo de produção feudal, foram desarticulados, esmagados, ao passo que os críticos restritos à Igreja conseguiram lograr êxitos⁸.

É lícito aludirmos, não obstante, como forma de reforçar tais exemplos, que o caráter revolucionário da burguesia, é abordado do ponto de vista filosófico por Hegel. Sobre isso, Lukács, citando trechos da filosofia hegeliana, diz que a

⁸ Tivemos, no Brasil, o movimento chamado teologia da libertação, que liderado por religiosos se mostrou, em alguns aspectos e dentro de suas limitações teológicas, mais revolucionário do que alguns grupos que se diziam de esquerda, ateus, ou até socialistas.

forma superior de sociabilidade, antes de se consolidar como universal, já se fazia presente no seio do feudalismo como momento particular, este que deve necessariamente ter se constituído como elemento corruptor dos costumes cristalizados daquela sociedade, ou seja, do feudalismo enquanto pretensão universal (LUKÁCS, 1968).

Tais particularidades, que aqui não representam outra coisa senão as ideias burguesas/capitalistas, surgiam no regime feudal como ideias revolucionárias que apontavam para a superação do *ancient régime*⁹.

Apesar de não ser tão simples, podemos adiantar que o caráter revolucionário da classe trabalhadora se deve ao fato de que são os trabalhadores os sujeitos históricos que impulsionam a sociedade, é o trabalho que funda o ser social. Como já afirmamos anteriormente, na esteira de Lukács (2018), apenas o trabalho é de fato o ponto médio entre homem e natureza, seja esta última orgânica ou inorgânica. A classe operária é ontologicamente revolucionária, aquela

⁹ Na filosofia de Hegel, principalmente na fase das *ilusões heroicas*, o pensamento burguês era o universal, haja vista ser a vontade coletiva a própria expressão da particularidade em geral. O equilíbrio, portanto, é a forma suprema de sociabilidade.

que por sua própria natureza necessita, acima de qualquer outra, levar a cabo a revolução, romper com sua atual situação, na qual está sujeita a exploração e domínio.

Aos trabalhadores é negado o processo, as ferramentas e o próprio produto do trabalho. Como assevera Marx (2010, p. 81), “[...] quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais fica sob o domínio do seu produto, do capital”. Ora, no capitalismo, se há uma classe que deve dirigir a revolução, esta classe é justamente os trabalhadores, pois são eles os diretamente afetados pela dominação burguesa.

É importante ressaltar, a despeito do próprio método de Marx, que tais características atribuídas à classe trabalhadora não constituem obra do pensamento, de um juízo abstrato. Ao contrário, é o pensamento captando o real, pois as contradições são concretas e perpassam o cotidiano. Imaginemos, para ilustrar, aquele agricultor que trabalha todo o ano e ao final não lhe resta sequer um alqueire de sua produção, a não ser a perspicácia e a heroica vontade de fazer viver a si e a seus entes, além da sobre-humana esperança de que no próximo ano “as coisas vão melhorar”.

Dito isso, é ainda mais claro por que aos trabalhadores interessa diretamente a revolução, a

superação da situação de exploração degradante para o corpo, mente e espírito. Aos capitalistas não pode interessar tal ação, pois lhes retiraria a situação que ainda é de conforto. Isso também é válido, mudando o que tem de ser mudado, para as classes intermediárias.

Como outrora, a burguesia se pôs revolucionária em face do feudalismo, mesmo quando este último era a expressão particular tomada universalmente de sociabilidade, e seus princípios éticos e morais predominavam; agora, a classe trabalhadora se põe como autenticamente revolucionária, encontrando no marxismo sua expressão teórica *par excellence*. Todavia, difere de todos os seus predecessores, entre outras coisas, por almejar a superação das classes sociais antagônicas, e não a mera substituição de uma classe exploradora por outra.

Não há dúvida de que, para Lassalle, a classe ou sujeito revolucionário é(são) o(s) trabalhador(es). Não há, porém, explicações mais concisas sobre as mediações através das quais tal classe, que aliás é posta por Lassalle de uma forma mística, encabeçaria a revolução. Isto nos parece proposital, pois, como veremos em seguida, o programa lassaliano chega a ser, em essência, antirrevolucionário, dado que pretende pedir

concessões de bom grado do Estado burguês à *luta do proletariado*.

Para Marx, até onde compreendemos, a classe/sujeito revolucionário é, como transparece em sua obra, o proletariado, isto é, a classe que produz a riqueza material. A revolução, no entanto, não é para essa classe uma missão messiânica ordenada dos céus, porém imposta pela objetividade das relações de exploração sob as quais se encontra confinada a classe trabalhadora. Na atualidade, é difícil uma caracterização mais precisa dessa classe em virtude da enorme divisão social internacional do trabalho; ademais, isso implicaria a análise das classes de transição, algo que excederia a proposta desta comunicação.

Diante do que temos exposto, sublinhamos que existe a certeza histórica da mudança. Essa segurança, entretanto, não implica que tal mudança se realize mediante os pressupostos do marxismo, tampouco que a próxima formação social seja o socialismo. Por fim, a constatação da mudança como lei histórica, não implica, ao menos que se realize a transformação e a sociedade atinja uma nova sociabilidade, que o novo metabolismo social deva ser necessariamente melhor que o atual. Não existe receita para a revolução! A não ser como construção da imaginação de alguns críticos medíocres de Marx e daqueles que, folheando

orelhas dos livros de alguns comentadores, se julgam marxistas.

5

Lassalle defende um movimento comunista nacionalista

Sobre as inúmeras polêmicas que cercam a questão do nacionalismo, pretendemos apenas expor, da forma mais breve possível, as indicações de Marx sobre a problemática defesa de um comunismo nacionalista. Ou seja, se com base nos escritos de Marx podemos dar credibilidade à ideia de um socialismo local ou nacionalista, tal como sustenta Lassalle.

Antes de tudo, devemos atentar para as condições históricas nas quais seria possível se estabelecer o socialismo. Sobre isso, Marx e Engels (2007, p. 38) diz:

é preciso que ela tenha produzido a massa da humanidade como absolutamente “sem propriedade” e, ao mesmo tempo, em contradição com um mundo de riqueza de cultura existente, condições que pressupõem um grande aumento da força produtiva, um alto grau de seu desenvolvimento.

Tais riquezas só podem alcançar um grau elevado mediante uma relação cada vez mais intensa entre os indivíduos e entre eles e a totalidade social. Quanto mais indivíduos, mais famílias, clãs, tribos etc., estiverem relacionados e expandindo essas relações a tantos outros, mais se criam possibilidades para o conjunto das riquezas de cada grupo, bem como a sociedade em geral terá um aumento quantitativo e qualitativo¹⁰.

Os aborígenes do interior da Austrália, por exemplo, mantêm um grau de desenvolvimento produtivo muito inferior em relação ao estágio a que chegaram os povos ditos “civilizados”. O grau de desenvolvimento das forças produtivas desses povos da Austrália é baixo, de tal modo que alguns grupos nem sequer utilizam a argila para produzir utensílios (TYLOR, 1920). Um dos elementos que contribuem para esse baixo desenvolvimento é o limitado acesso que estes povos têm a culturas diferentes da sua. Este nível de isolamento, de certa forma, impede ou dificulta que haja o intercâmbio de novas técnicas, tornando muito lento o surgimento de novos elementos culturais entre

¹⁰ Isto não implica, é claro, que sejam distribuídas tais riquezas segundo a proposta marxista.

estes aborígenes, devido a importância da técnica no desenvolvimento da produção¹¹.

Eis, acima, um exemplo empírico do argumento de Marx sobre a complexificação das relações: o aumento do intercâmbio eleva a produção de riquezas materiais. O fato de a produção ter se desenvolvido ao nível que presenciamos hoje nos países de capitalismo mais avançado, contudo, não implica necessariamente que por tal motivo deva ocorrer uma revolução socialista. Obviamente, se assim fosse, já teria ocorrido.

Hoje se produz alimento suficiente para mais do que o dobro da população mundial (FAO, 2004). Tal estágio da produção é um dos pressupostos necessários, pois sem haver produção de alimentos suficiente para todos, não faz sentido falar em socialismo, porque esta forma de sociabilidade implica que todos tenham controle coletivo sobre os meios de produção, bem como sobre os produtos. Se o nível de desenvolvimento em que se encontram as forças produtivas impede

¹¹ Não afirmamos a impossibilidade de estas tribos atingirem o nível de técnica já alcançado nos países fortemente industrializados; afirmamos, sim, que o pouco contato, o incipiente intercâmbio com outros povos é um fator de retardamento desse desenvolvimento.

que haja produção suficiente para todos, esta não pode ser dividida, pois isso só agravaria a situação de miséria. O alto desenvolvimento da produção, e a concentração desta nas mãos de uma minoria que desfruta de toda a produção material-cultural produzem, em paralelo, como produto direto da exploração, uma massa desprovida de tais produções, em oposição à primeira.

É precisamente essa injusta situação de desigualdade no seio de uma sociedade que esbanja riqueza que se torna o estopim para movimentos no sentido de superá-la. O grupo hegemônico, porém, dispõe de uma série de instrumentos que, por várias mediações, tentam estabilizar esta contradição, ou mesmo mascará-la. Assim, cada vez mais, as contradições se mostram mais chocantes e claras, de modo que se torna sempre mais difícil a burguesia encobrir os graves efeitos do capitalismo. Esse agravamento atesta de modo irrefutável a crise estrutural do capital (MÉSZÁROS, 2011).

O que queremos sublinhar com tais considerações é que as condições que, segundo Marx, são necessárias para que haja, de fato, uma revolução socialista exitosa, só podem ser condições gerais, universais, ou seja, condições dominantes. Como a burguesia poderia se rebelar contra a sociedade feudal se essa forma de sociabilidade não

fosse dominante e oprimisse os ideais burgueses que surgiam?

A burguesia, uma vez superado o regime feudal, não poderia se estabelecer de outra forma senão de modo geral, como sociabilidade dominante, pois a luta que empreendera outrora contra o feudalismo não foi um combate local, em virtude das relações estabelecidas entre os diversos povos. Com base num modelo produtivo comum, tal luta se dava em todos os lugares onde dominavam as relações de produção feudais.

Mesmo que a Inglaterra e a França sejam os dois grandes símbolos da Revolução Industrial/Burguesa de rompimento com o mundo feudal, as relações contra as quais lutaram os burgueses nesses países eram – com as devidas ressalvas –, de modo geral, as mesmas em todo o mundo onde existia o feudalismo. Assim, as condições históricas que levaram a tal acontecimento eram condições genéricas, e também práticas, que faziam sentir seus efeitos diretamente naquele pequeno grupo que aos poucos galgava o *status* de classe hegemônica.

Se o inimigo é comum em todos os lugares, vencê-lo significa suplantá-lo em todos os lugares onde antes dominara, do contrário não haverá superação. Entretanto, a superação do regime feudal pela burguesia não implica a anulação

completa dessa forma de sociabilidade. Esta superação é dialética, precisamente naquele sentido de Hegel. Dito de outro modo, ela nega para superar, ao tempo que conserva. Isto é de tal modo coerente com a realidade que, atualmente, presenciamos resquícios medievais em muitas instituições.

Da mesma forma que o capitalismo não poderia suplantiar o feudalismo estabelecendo-se apenas num país, ou num continente, como temos procurado demonstrar – e dessa forma mantendo as reais características de um determinado modelo produtivo –, o comunismo, por sua vez, apenas pode estabelecer-se como modelo dominante na sociedade em geral se superar o capitalismo em todas (em todas mesmo) as suas dimensões. Alertamos ainda que essas condições são condições práticas, haja vista que, sem elas, qualquer tentativa de implantar o comunismo seria apenas um esforço para generalizar a miséria (MARX; ENGELS, 2007). Isto fica claro quando se tenta dividir para dez um *quantum* que é apenas o necessário para a sobrevivência de cinco. Com efeito, sem tais condições, o comunismo não pode se assumir como modelo produtivo hegemônico e, dessa forma, não pode também se estabelecer de modo apenas setorial, mantendo os traços que o definem como tal, pois “[...] toda ampliação do

intercâmbio superaria o comunismo local” (MARX; ENGELS, 2007, p. 39).

Ainda tratando dessa questão, Marx e Engels (2007, p. 39) diz:

O comunismo, empiricamente, é apenas possível como ação “repentina” e simultânea dos povos dominantes, o que pressupõe o desenvolvimento universal da força produtiva e o intercâmbio mundial associado a esse desenvolvimento.

Já a concepção lassaliana defende um comunismo nacionalista. Marx (2012, p. 35), citando o programa de unificação dos partidos proposto por Lassalle, escreve:

A classe trabalhadora atua por sua libertação, inicialmente, *nos marcos do atual Estado nacional*, consciente de que o resultado necessário de seu esforço, comum a todos os trabalhadores de todos os países civilizados, será a fraternização internacional dos povos.

A primeira objeção diz respeito apenas à falta de clareza com a qual a questão é colocada,

utilizando a expressão “fraternização internacional dos povos”, que não diz nada sobre o comunismo. Ao contrário, tal palavra é carregada ideologicamente de certo sentido de felicidade geral, um contentamento coletivo, tão comum aos apologetas da hora, espalhados pelos corredores universitários.

Como aludido, existem falseamentos da concepção original de Marx sobre o comunismo. Tais distorções resumem-se principalmente em duas, sendo a primeira delas a que atribui ao comunismo o caráter de regime absolutamente opressor, totalitário, que uma vez atingido seria o mais vil e sanguinário já visto na Terra. No Brasil, na ditadura que se iniciou em 1964, os ditos comunistas eram conhecidos – entre outras coisas, graças à propaganda civil-religiosa-militar – por comerem criancinhas. A segunda apresenta o comunismo como o próprio paraíso na Terra, onde todos viveriam felizes para sempre. Ambos os devaneios são falsos e não constam, nem de passagem, a não ser ironicamente, no pensamento de Marx.

A vacuidade das palavras de Lassalle pode produzir – e de acordo com Marx, parece ser esta a intenção do projeto lassaliano – e manter a ideologia desse segundo tipo de comunismo: o paraíso para todos. Isto é esclarecido pelo fato de o

próprio Lassalle pretender-se revolucionário, comunista, ao lado do proletariado, não podendo assim portar-se contra o comunismo. Aos olhos de Marx, contudo, a proposta lassaliana é considerada oportunista e seu programa são “artigos de fê”. Suas ações indicam que ele pretende obter vantagens particulares do Estado, o que justifica o fato de suas propostas não abordarem os problemas de uma forma clara e objetiva em prol da classe trabalhadora (MARX, 2012). Esta série de elementos prova a não autenticidade comunista das proposições de Lassalle.

Voltando à questão do Estado nacional ao qual se refere Lassalle, este não pode ser outro senão o Estado capitalista, o órgão a serviço da burguesia que “canta vitória” sobre as cinzas do *ancient régime*. Esta sociabilidade, este modelo de Estado, não é um modelo nacional, nem regional, ela é a regra capitalista. Dada a dialética real e as contradições concretas, todavia, consideramos como ponto fora da regra, por exemplo, o caso dos aborígenes. Dessa forma, não faz sentido falar em uma luta pela emancipação “nacional”, nem se for apenas inicialmente como diz Lassalle.

Certo é que a forma tática da luta deve considerar as particularidades históricas de cada país ou região. Ou seja, o capitalismo que rege a América Latina é o mesmo que coordena a Europa.

Entre esses dois continentes, no entanto, há diferenças históricas, seja com relação à produção e à distribuição, seja com relação à circulação e/ou ao consumo. Diante de tais elementos históricos particulares, constitui um absurdo pensar que o Brasil é um país de capitalismo periférico apenas porque a revolução na produção ocorreu na Inglaterra e a política na França. Muito embora o que levou tais eventos a ocorrer nestes países foram, igualmente, circunstâncias históricas concretas.

Em outras palavras, não há um capitalismo local, de modo que não há como se organizar para superá-lo como fenômeno local. Cuba, Coreia do Norte, China e a própria União Soviética, por exemplo, são provas históricas dessa impossibilidade, enquanto muitos teóricos, destacadamente burgueses, afirmam exatamente o contrário, utilizando tais casos como ilustração de quão fracassado pode ser um país comunista. Para extrair a dúvida, basta uma leitura da base do programa comunista (*Manifesto do Partido Comunista*) a fim de perceber a enorme diferença. Ressaltamos, todavia, a importância que tiveram as tentativas anti-imperialistas recentes, sobretudo as latino-americanas. Estas, mesmo constituindo, no limite do discurso, tentativas sem sucesso de instauração do comunismo, sinalizam, mediante

algumas contraditórias conquistas alcançadas, os avanços que promoveriam caso houvessem de fato tais sociedades superado o modo de produção capitalista. Cuba, por exemplo, é o 14º em qualidade de educação, ficando logo atrás da Alemanha e muito à frente de países como Grécia, Suécia e Estados Unidos (UNESCO, 2011).

Não negligenciamos, portanto, as conquistas obtidas pelas tentativas ocorridas de se implantar o comunismo. Elas mostram, sobretudo, que é possível empreender a luta contra o regime dominante. Os caminhos tomados por essas iniciativas desviaram-se por uma série de mediações das propostas autênticas de Marx e, como agravante, em seus momentos iniciais estavam ausentes muitas daquelas condições históricas e materiais necessárias a que temos aludido.

Se, como procuramos mostrar, é incoerente falar de emancipação da classe trabalhadora de forma regional, mais incoerente ainda é achar que as aspirações desta classe, necessariamente, conduzam a uma “fraternização universal”. Devemos lembrar as inúmeras mediações concretas entre o desejo mediante uma necessidade e a satisfação do que é necessário; e recordar ainda, que a existência de uma necessidade real não implica a sua satisfação. Como já dissemos,

Lassalle é bastante vago em suas propostas, o que dá margem para a fragilização e para o esfriamento do vigor revolucionário contido no autêntico programa comunista. Mesmo com esses problemas, o *Programa de Gotha* foi aceito e os partidos, unificados.

Não é nossa intenção ir além da reflexão da própria crítica de Marx à proposta lassaliana, mas podemos, com todas as ressalvas, vislumbrar o stalinismo como o produto das distorções sofridas ao longo da história pelo programa comunista. Essas alterações, como já mencionamos, em parte se devem às forças históricas circunstanciais que impossibilitam, ou dificultam sobremaneira, a implementação autêntica da proposta, ou ainda, no segundo caso – e ambos parecem estar intimamente relacionados –, são oriundas de interesses político-partidários. De modo geral, essas modificações têm como pano de fundo a intenção de se aproveitar particularmente da conflituosa condição na qual se encontra a sociedade. Não estamos negando, com isso, que em algum momento da história, tenha existido um partido político sério e realmente voltado aos interesses coletivos. Reafirmamos apenas o modo como os partidos políticos, inclusive os que se dizem de esquerda, se aproveitam de situações históricas para obter o poder.

Sobre a questão do comunismo em um só país, Stalin se destaca como uma das principais figuras defensoras dessa concepção. Ademais, este georgiano foi o propulsor e implementador dessa proposta na prática que mais repercutiu no mundo capitalista. Seu nome foi transformado pela campanha nazista e pelos imperialistas burgueses em adjetivo para um Estado violento, totalitário, repressivo, repleto de fome e miséria (MARTENS, 2009).

Não há espaço para discutirmos especificamente a atuação de Stalin. Advertimos apenas para o fato de que, apesar de as visíveis diferenças entre a proposta marxista e o que aconteceu na União Soviética sob o mando de Stalin, precisamos ter sempre em mente o real papel da propaganda burguesa que, não sem motivos, procurou de todas as maneiras possíveis criar a mais terrível imagem do que ficou conhecido como “socialismo real”, acreditando com isso acabar, de uma vez por todas, com o fantasma de Stalin e, por conseguinte, com o comunismo (MARTENS, 2009).

Cremos que, mediante o exposto, torna-se razoavelmente compreensível a impossibilidade de um comunismo regionalizado. Como diz Marx, se um país conseguisse implementar em seu território o comunismo, todo o desenvolvimento da produção

capitalista em seu entorno o suplantaria, fazendo deste um mero fenômeno local e com dias marcados para se extinguir (MARX; ENGELS, 2007). Além disso, os fundadores do marxismo entendem “[...] o comunismo na condição de suprassunção (*Aufhebung*) positiva da *propriedade privada*, enquanto *estranhamento-de-si (Selbstentfremdung) humano*, e por isso enquanto *apropriação* efetiva da essência *humana* pelo e para o homem” (MARX, 2010, p. 105).

Como afirmam os autores:

[...] O proletariado [pressupõe, portanto, a história universal como existência empírica prática (Somado aos Manuscritos)] só pode, portanto, existir histórico-mundialmente, assim como o comunismo; sua ação só pode se dar como existência “histórico-mundial”; existência histórico-mundial dos indivíduos, ou seja, existência dos indivíduos diretamente vinculada à história mundial (MARX; ENGELS, 2007, p. 39).

Com isso, torna-se bastante clara a crítica de Marx à proposta do comunismo nacionalista, ou

à luta pela emancipação nacional dos
trabalhadores.

6

Educação popular e gratuita bancada pelo Estado burguês

Pelo que exploramos até aqui, entender a crítica de Marx à pretensão de Lassalle em construir o comunismo com o auxílio do Estado é uma tarefa impossível. Da mesma forma, constitui um grande equívoco, como querem as propostas lassalianas, esperar que a burguesia assuma a responsabilidade pela educação da classe trabalhadora.

Antes de tudo, é completamente improvável que a burguesia esteja disposta a auxiliar o proletariado a sair da condição de classe explorada. Os interesses entre burgueses e proletários são antagônicos: enquanto os últimos lutam para sair da situação de exploração e miséria na qual se encontram, os primeiros nada mais querem a não ser perpetuar seu conforto, luxo e poder, sendo necessário para isso continuar explorando os trabalhadores, mantendo-os, no limite, apenas vivos.

No que se refere ao processo educativo, o gerenciamento da educação pelo Estado, de modo geral, inclui-se no conjunto de ações que constituiriam o suposto apoio burguês à implementação do socialismo.

Pretender superar o capitalismo através do próprio Estado burguês é admitir que há uma saída para a crise estrutural do capital pela via das políticas públicas burguesas, sejam elas voltadas à educação ou a qualquer outro complexo social. Mézáros (2011) tem registrado a frustrada tentativa do capitalismo de reverter sua crise por meio de alternativas políticas. Após discutir o que chama de “grotescas fantasias”, relacionadas principalmente à velha tentativa de implantação de um socialismo de mercado e, em última instância,

As recentes tentativas de conter os sintomas da crise que se intensificam pela nacionalização – camuflada de forma cínica – de grandezas astronômicas da bancarrota capitalista, por meio dos recursos do Estado ainda a serem inventados, só cumprem o papel de sublinhar as determinações causais antagônicas profundamente enraizadas da destrutividade do sistema capitalista. Pois o que está fundamentalmente em

causa hoje não é apenas uma crise financeira maciça, mas o potencial de autodestruição da humanidade no atual momento de desenvolvimento histórico, tanto militarmente como por meio da destruição em curso da natureza. (MÉSZÁROS, 2011, p. 29).

Para esse autor, é impossível a superação da atual crise estrutural do capital na qual estamos mergulhados sem que se supere o próprio capitalismo. No entanto, os mecanismos para essa superação jamais serão oferecidos pelo administrador da própria crise: o Estado burguês. Como debatemos ao longo deste ensaio, todas as tentativas levadas a cabo pelo capitalismo para contornar momentos difíceis logo se mostraram infrutíferas, necessitando sempre de novas medidas. Com a crescente agudização da crise, essas medidas tornar-se-ão menos eficientes.

As medidas adotadas em 2008 para “salvar” a economia mundial, principalmente a europeia e a estadunidense, servem-nos como exemplo da incapacidade de superação da crise via mecanismos do Estado burguês. O próprio capitalismo que pregava o livre comércio recorre agora à manobra do controle estatal. Neste jogo, as pessoas são usadas para pagar dívidas de empresas privadas, e

muitas delas jamais voltarão do sono profundo da falência, como a Barings Securities, para usarmos o exemplo citado por Mészáros (2011).

Como pode haver igualdade se o Estado continua a legislar o direito burguês em benefício do capitalismo? Entra em cena novamente a questão da igualdade, pois, de fato, há dois pesos e duas medidas. Reproduzir livros e vender as cópias, perante o direito burguês, é crime e seu autor pode ser penalizado por crime de pirataria e plágio. Por outro lado, dezenas de crianças morrem de fome diariamente e, embora haja diversas políticas destinadas a combater essa triste realidade, as mortes continuam a ocorrer, inexistindo pena para os responsáveis. Ninguém é preso e espancado pela polícia por cometer essa chacina cotidiana.

É com base nessa enorme diferença que a burguesia tenta mascarar o fato de ser incompatível, sob as leis do capital, o proletariado conseguir sua emancipação. Veja-se, por exemplo, o que a educação bancada pelo Estado burguês oferece aos trabalhadores.

Desde o momento em que a grande indústria se tornou uma importante aliada da burguesia, cada vez mais veio à tona a necessidade de instruir o operário para que o trabalhador possa dominar com mais eficiência os instrumentos necessários à execução de funções exigidas pelo

aparato industrial. É bem verdade que ao trabalhador apenas foi concedido, após a Revolução Burguesa, uma pequena “misericórdia” educativa, a saber: executar uma função específica para atender às necessidades do mercado capitalista.

A burguesia enxerga na educação não uma possibilidade real de esclarecer as massas, uma via para elevar a consciência do trabalhador, de torná-lo crítico, mas uma oportunidade de otimizar a indústria, de torná-la mais lucrativa. A educação, após a solidificação do modo de produção capitalista, é uma fonte de lucro, direta ou indiretamente.

Assim, não é por acaso que órgãos internacionais passaram a investir nos sistemas educacionais de países do capitalismo periférico, procurando torná-los cada vez mais mercadológicos. Tal situação, todavia, tem seus reais objetivos mascarados pelo discurso de ajuda ao desenvolvimento dos países pobres. A educação tem sido vista pelos organismos internacionais, desde a segunda metade do século XX, como a solução para os problemas sociais oriundos das desigualdades econômicas nos países periféricos (FREITAS et al., 2011). A real intenção dos países imperialistas é construir novos mercados, novas fontes de mão de obra barata e qualificada para apertar seus parafusos.

Não há intenção, por parte da burguesia imperialista, de educar os trabalhadores para que eles compreendam a humanidade que vive no indivíduo. O complexo educativo, não sem contradição, é uma mediação – direta ou indireta – para expandir os lucros capitalistas. A prova de tal intenção reside no aumento significativo do montante de investimento que é destinado ao nível básico e ao ensino profissionalizante de nível médio e superior, em relação à produção universitária.

Santos (2012) constata que o aligeiramento, a fragmentação e o esvaziamento do conhecimento chegam com toda força ao ensino superior dos países da periferia do capital, nomeadamente no Brasil. Desta feita, um ensino superior distinto dos bacharelados clássicos que são reservados, via de regra, à elite e aos estratos intermediários da sociedade. Esse engenhoso processo educativo de nível superior, destinado especificamente aos filhos de trabalhadores por intermédio dos cursos sequenciais e das chamadas graduações tecnológicas, é, muitas vezes, desenvolvido através da propalada educação a distância, o que precariza mais ainda o processo educativo.

A educação na ordem vigente assume responsabilidades e finalidades contrapostas ao seu real e histórico papel social. De um lado, sob o apelo das agências multinacionais, é chamada a

resolver os problemas da pobreza dos países periféricos. De outro, amparado no discurso sobre o capital humano, a própria pessoa se mercadoriza, tornando-se um meio para a reprodução do capital. No fulcro da crise estrutural do capital, o complexo educativo acaba por gerar uma nova forma de potencializar inovadores mercados, de inserir novos espíritos na lógica do empreendedorismo consumista.

Lassalle não viveu a crise profunda que o mundo experimenta hoje, mas sua lógica reformista, mudando o que tem de ser mudado, é a mesma dos atuais agentes políticos da chamada esquerda democrática e seus assemelhados espalhados pelo mundo, ou mesmo qualquer outro reformista, pois pretende que o Estado banque gratuitamente a educação popular dos trabalhadores. Se por popular ele entende extensível a todos, o capitalismo procura providenciar, quase que completamente, a massificação da educação básica, porque é de seu interesse ter trabalhadores “hábeis e competentes”, que saibam ler, escrever, contar e apertar botão mecatrônico (SANTOS, 2017). Quanto à gratuidade, há a contradição entre o público e o privado. O último é mais interessante para o capital, mas nem todos podem pagar. Daí que subsiste a educação escolar pública administrada pelo Estado burguês

(dificilmente laica, tampouco de qualidade), confirmando o desenvolvimento desigual e combinado do modelo produtivo brasileiro.

As ingênuas e 'bem-intencionadas' exigências de Lassalle, com efeito, mesmo em seu tempo, já haviam, em certa medida, sido postas em prática pelo Estado burguês, inclusive com algum nível mínimo de qualidade.

Eis aqui, de forma resumida, entre outras inúmeras precarizações, o progresso no qual está envolvida a educação burguesa. Tais aspectos são, dia após dia, mais acentuados, indicando já as intenções do capitalismo para com a educação escolar. Este é o programa de qualidade oferecido aos trabalhadores no âmbito educacional e é por ele que clama a reivindicação de Lassalle, bem como as dos reformistas de plantão.

Será, então, dessa educação que realmente necessita a classe trabalhadora? Não nos ateremos por demasiado a essa questão, pois ela, embora continue em aberto, já há muito vem sendo discutida por outros autores.¹² Apenas queremos sublinhar que, de modo geral, a educação entregue ao trabalhador no capitalismo é uma espécie de

¹² Tonet (2016), Mészáros (2008), o próprio Marx (2012), entre outros.

“misericórdia compensatória”. Nossa denúncia direciona-se aos seus defensores que, como Lassalle, recebem-na como se fosse o máximo a que os trabalhadores podem ter acesso.

Em decorrência da própria situação de miséria das massas, essa “misericórdia compensatória” dada aos trabalhadores pelo capitalismo é aceita como uma dádiva. Para muitas famílias que nem sequer fazem duas refeições diárias, a matrícula numa escola passa a ser a garantia de alimentação dos filhos e filhas; logo, essa educação é considerada o “máximo”; é a qualidade que não dispuseram quando crianças e agora pensam proporcionar aos filhos. Soma-se a isso o fato de que, nas escolas médio-profissionalizantes, os estudantes ainda podem aprender uma profissão. Tal situação, como não poderia ser diferente, é ampliada o quanto possível pela mídia do Estado burguês, para que se façam passar despercebidos os problemas por trás de tal educação.

Com base nos clássicos do marxismo, é claro que há muito mais a ser oferecido do que reza a proposta burguesa para a educação escolar, de modo que não podemos, sob a responsabilidade do modesto conhecimento, limitar-nos a aceitar essa esmola em forma de “misericórdia compensatória”. Da mesma forma, precisamos, na medida do

possível, tornar isto claro para as massas. Não queremos apenas apertar o parafuso, mas também conhecer a mecânica, a química e seu estado imanente, o processo pelo qual foi extraída sua matéria-prima, em que circunstâncias etc. Aprender as relações que o fizeram agora estar na fábrica e que o levarão até o automóvel particular de alguém. Queremos prática e teoria juntas ao deleite da fantasia espiritual: fazer, pensar, criar, sonhar... Queremos para todos os trabalhadores e seus filhos o comando de nosso trabalho e do produto deste. Não precisamos da educação burguesa, queremos uma educação emancipadora, não uma misericórdia compensatória.

A educação burguesa, com sua “qualidade, gratuidade, laicidade” e abrangência, não pode suprir tais anseios para a classe explorada. Muito pelo contrário, como afirma o próprio mouro, é o Estado que precisa receber do povo uma educação bastante severa (MARX, 2012). O que afirmamos energicamente, com relação à educação do Estado, serve, de modo geral, com as devidas mediações e em última instância, para a política, para o direito, para a religião etc. Todas essas superestruturas no capitalismo, embora por mediações diferentes, servem, mesmo que haja contradições, principalmente, ao processo de reprodução do capital e não à sua superação. Assim, não há saída

para o capitalismo por dentro do Estado burguês,
como pretendem Lassalle e os reformistas de
ocasião.

À guisa de conclusões parciais

Como dissemos inicialmente, não pretendemos, de modo algum, fechar o debate sobre os temas abordados ao longo desta argumentação. Pelo contrário, procuramos apenas ampliá-los. Desse modo, justifica-se o subtítulo acima, sublinhando que não se refere senão a conclusões parciais. Ademais, essas já estão implícitas no decorrer de toda a nossa exposição, carecendo no máximo de uma reafirmação mais sintética e clara, haja vista, dentro das possibilidades postas por uma comunicação como esta, ter sido dado antes o merecido suporte teórico-explicativo. Por isso, este momento é oportuno para ressaltarmos o método por meio do qual entendemos ser possível a mais coerente aproximação à realidade: a ontometodologia materialista.

Nosso objetivo não é outro senão compreender as duras críticas que Marx dirigiu às propostas de unificação do Partido Social-Democrata dos Trabalhadores com a Associação

Geral de Trabalhadores Alemães, que, segundo o próprio Marx, teve o suporte teórico de Lassalle. A importância desse entendimento consiste precisamente no fato de que as críticas se dirigem a elementos da proposta lassaliana que ferem os princípios de um programa autenticamente comunista. Compreendê-los significa conhecer melhor o próprio socialismo proposto e defendido por Marx, bem como pelos clássicos do marxismo. Esse entendimento nos possibilitará apontar os equívocos recorrentes nas atuais messiânicas propostas de reformas para a salvação da crise por que passa o mundo capitalista. Diante do que expusemos não poderíamos chegar a outra conclusão senão que não há possibilidades de se atingir uma sociedade humana emancipada por meio do capitalismo e com o apoio da burguesia.

As propostas de Lassalle tentam, justamente, mascarar essa real impossibilidade, fazendo crer que de fato há uma saída pela via do próprio Estado burguês: pelas reformas políticas. Tal mascaramento procede, a nosso ver, por duas vias. Primeiro, distorcendo os fundamentos teóricos do socialismo e, mediante isso – as duas vertentes encontram-se entrelaçadas –, misturando ações que conduzem o movimento comunista dos trabalhadores a uma postura de não

enfrentamento, mas de consenso aos ditames burgueses.

Aceitar uma educação dita popular-profissionalizante, gratuita, laica e de qualidade, que hipoteca o futuro do jovem, para usar a expressão gramsciana, como vimos, é conformismo, é calar-se diante dos projetos reprodutivistas do capitalismo e compactuar com o processo cada vez mais agudo de exploração do humano pelo humano. Como argumentamos, tal educação pretende apenas “qualificar” as massas para servir docilmente ao capital em crise, negando aos trabalhadores o conhecimento da realidade e legitimando o falso argumento de que teoria e prática são polos opostos.

Esta postura de buscar ajuda para superar o modelo capitalista de produção no próprio Estado burguês – que não se limita à educação – é reflexo – em Lassalle e em contemporâneos – da proposital distorção do programa socialista, visando obter vantagens particulares ou, como diz Marx, um oportunismo lassaliano, tão em moda nos dias atuais.

As afirmações presentes no programa de unificação de Gotha representam exatamente uma espécie de abertura, de modo a facilitar a cooptação do partido revolucionário pela burguesia. Tal característica é ressaltada por Marx, ao chamar de

“ocos” os argumentos de Lassalle, pois estariam a permitir as mais variadas conclusões, sem uma postura firme em defesa do proletariado (MARX, 2012).

Do ponto de vista teórico, Lassalle não considera ser o trabalho uma síntese homem-natureza, pois afirma ser a riqueza e a cultura provenientes apenas do trabalho. Ele não esclarece o tipo de trabalho. Disso podemos concluir que a abelha produz riqueza e cultura ao construir sua colmeia, por exemplo. O não “levar em conta” de forma rigorosa tais elementos que se constituem como base do marxismo clássico leva, como exemplificamos, a afirmações que chegam a ser antagônicas ao autêntico programa socialista.

As interpretações falseadas da base teórica produzem ações práticas igualmente incompatíveis e contrapostas às reais necessidades da classe trabalhadora. Procuramos ressaltar que a educação burguesa e a falsa contraposição igualdade/liberdade visam à reprodução do capital. Hoje, todavia, as contradições se agudizaram a ponto de o próprio Estado capitalista afirmar a liberdade como algo presente no cotidiano e assegurado pelo direito burguês.

O problema da igualdade permite-nos ainda perceber – embora admitamos desde já a necessidade de uma investigação mais profunda

sobre o assunto – sob qual perspectiva geral Lassalle analisa a sociedade, para daí formular seu programa. Para admitir a repartição igual do “fruto” do trabalho, pressupõe-se que haja pessoas iguais no seu processo de produção, uma igualdade totalmente abstrata, incoerente com a realidade, mas sustentada e legitimada pelo direito burguês. Para Marx (2012, p. 32), só a superação dessa situação permitiria às sociedades terem como fundamento: “De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades!”. Ou seja, uma igualdade real, que considera as diferenças reais.

Tal posicionamento toma os homens e mulheres abstratamente ao não levar em conta suas particularidades, de modo que o resultado só pode ser algo diferente do movimento real. Lassalle compreende idealisticamente a sociedade, mascarando aspectos importantes do conjunto para elaborar propostas que são apenas fruto desse idealismo objetivo, tornando-se impossível que estas logrem êxito em prol da classe trabalhadora e de suas reais necessidades. Como muito bem anotou Marx (2012, p. 20), “[...] cada passo do movimento real é mais importante do que uma dúzia de programas. Se, portanto, não se podia – e as circunstâncias do momento não o permitiam – ir além do programa de Eisenach, então seria melhor

ter firmado um acordo para a ação contra o inimigo comum”.

Os problemas acarretados em geral pela sociedade de classes, em particular pelo capitalismo, que na época de Marx já eram visíveis, têm se tornado cada vez mais profundos. O desligamento entre corpo e mente, o neopragmaticismo e a segmentação em todas as esferas da sociedade trazem problemas físicos e psicológicos, por vezes irreversíveis, para os trabalhadores, justamente a classe que impulsiona toda a sociedade.

Portanto, urge que busquemos sistematicamente entender, baseados na teoria que mais se aproxima do real, a estrutura da sociedade; porém, sem enrijecê-la. A crise estrutural da sociabilidade burguesa obriga-nos a traçar planos e estratégias práticas que visem a outro horizonte além do desastre que tem sido o capitalismo. É preciso se organizar, é necessário articular uma resistência. Do contrário, duas opções nos restam: a barbárie – que já se vê cotidianamente – ou a “misericórdia divina”.

Referências

FAO (org.). **The state of food insecurity in the world 2004**: Monitoring progress towards the world food summit and millennium development goals. Italy, 2004. In: <http://www.fao.org/docrep/007/y5650e/y5650e00.html>, 2012.

FREITAS, Maria Cleidiane Cavalcante et al. O curso de pedagogia no Brasil sob o escopo do programa de educação para todos. **Rev. HISTEDBR** On-line. Campinas, SP. v. 19, p. 1-20. e019028 2019.

FREITAS, Raquel Araújo; MAGALHÃES, Henrique de Lima; ALVES, Felipe Augusto; COSTA, Pedro Rafael; TERCEIRO, Emanoela; JIMENEZ, Susana. **Os problemas ambientais em cifras trilionárias**: soluções insustentáveis do capital para sua crise. In III Encontro Norte/Nordeste trabalho, educação e formação humana: trabalho, Estado e revolução. Anais, Eixo 3 – Marxismo, movimento operário e a crítica aos novos movimentos sociais. Maceió – AL, 2011.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

HUBERMAN, Leo. **História da riqueza do homem**. São Paulo: Zahar Editores, 1981.

LESSA, Sérgio e TONET, Ivo. **Introdução à filosofia de Marx**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

LUKÁCS, Georg. **Estética**: la peculiaridad de lo estético. Barcelona: Grijalbo, 1982.

LUKÁCS, Georg. **Introdução a uma estética marxista**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

LUKÁCS, Georg. **Para uma ontologia do ser social**. Volume 14. Maceió: Coletivo Veredas, 2018.

MARTENS, Ludo. **Um outro olhar sobre Stálin**. Para a história do socialismo, documentos. In: www.hist-socialismo.net, 2009.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. **Introdução à contribuição para a crítica da economia política**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. **Crítica ao programa de Gotha**. São Paulo: Boitempo, 2012.

MÉSZÁROS, István. **A crise estrutural do capital**. São Paulo: Boitempo, 2011.

MÉSZÁROS, István. **Educação para além do capital**. São Paulo: Boitempo, 2008.

NETTO, José Paulo. **Introdução ao estudo do método de Marx**. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

SANTOS, Deribaldo. **Educação e precarização profissionalizante**: crítica à integração da escola com o mercado. São Paulo: Instituto Lukács, 2017.

SANTOS, Deribaldo. **Graduação tecnológica no Brasil**: crítica à expansão do ensino superior não universitário. Curitiba: CRV, 2012.

TONET, Ivo. **Educação contra o capital**. Coletivo Veredas, 2016.

TONET, Ivo. **Educação, cidadania e emancipação humana**. Ijuí, RS: Unijuí, 2005.

TYLOR, Edward B. **Primitive culture**: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom. Londres: John Murray, Albemarle Street, W., 1920.

UNESCO (org.). **The Education for All Development Index**. In: <https://en.unesco.org/gem-report/node/40>, 2011.

ZAHONERO, Luis Alegre; LIRIA, Carlos Fernández. Capitalismo y ciudadanía: la anomalía de las clases sociales. In: Revista **Viento Sur**, n° 100/Enero 2009. Madrid.

ZAHONERO, Luis Alegre. **Ciudadania y clase social en el capital de Marx**: el reconocimiento de una distancia teórica y no histórica entre mercado y capitalismo como condición necesaria para sacar a la luz la naturaleza de las leyes que constituyen la sociedad moderna. Tese de doutoramento. Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía. Madrid, 2007.

Sobre os autores

Antonio Nascimento da Silva possui graduação em Pedagogia pela FECLESC/UECE; mestrado em Educação pelo PPGE/UECE; é Pedagogo da Secretaria Municipal de Educação de Capistrano-Ce. Pesquisador colaborador do Laboratório de Pesquisas sobre Políticas Sociais do Sertão Central (Lapps) e do Grupo de Pesquisas Trabalho, Educação, Estética e Sociedade (GPTREES/CNPq).

Deribaldo Santos é técnico em eletrônica, formado por escola técnica no modelo determinado pela lei nº 5692/71, desempenhando a função por 11 anos como trabalhador petroleiro. É graduado em pedagogia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA/2001). Fez especialização em Gestão Escolar pela Universidade Estadual do Ceará (UECE/2003), mestrado em Políticas Públicas e Sociedade (UECE/2005), em 2006 fez estágio doutoral na Universidade do Porto (UP), e em 2009 concluiu o doutorado em Educação Brasileira pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Em 2015, concluiu estágio pós-doutoral em Estética na

Universidad Complutense de Madrid (UCM) com bolsa da CAPES. É professor adjunto da Faculdade de Educação, Ciências e Letras do Sertão Central (FECLESC-UECE – *campus* de Quixadá). Atua como docente permanente no Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE/UECE) e no Mestrado Acadêmico Intercampi em Educação e Ensino (MAIE/UECE). É pesquisador do CNPq nível 2. É investigador do Laboratório de Pesquisas sobre Políticas Sociais do Sertão Central (Lapps-UECE). Lidera o Grupo de Pesquisa Trabalho, Educação, Estética e Sociedade (GPTREES).