

MÉSZÁROS E A LIBERDADE*

MÉSZÁROS AND THE FREEDOM

Caio Antunes 1
Lênin Tomazett Garcia 2

Resumo: Visa o presente artigo abordar o conceito de liberdade no interior da obra do filósofo húngaro István Mészáros. Elemento estrita e intrinsecamente humano, a liberdade tem, na obra meszariana, tanto seu germe quanto seus mais variados desdobramentos, inclusive alienados, dialética e mediadamente atrelados à categoria trabalho. Em meio ao processo de desenvolvimento social e de avanço das forças produtivas, a categoria liberdade, em necessária articulação com a igualdade, medeia as formas de acesso humano aos produtos do trabalho. Sob o sistema do capital, tanto a liberdade quanto a igualdade esvaziam-se e restringem-se até se converterem, sob a égide do mercado, em expressão e salvaguarda da reificação e da exploração do trabalho. A luta pela liberdade e pela igualdade humanas, em seus sentidos mais plenos e substantivos, e não meramente formais, coincide com a luta por outro modo de produção e reprodução da vida social.

Palavras-chave: István Mészáros. Capital. Crise Estrutural do Capital. Liberdade. Igualdade Substantiva.

Abstract: This article aims to address the concept of freedom within the work of the Hungarian philosopher István Mészáros. Strictly and intrinsically a human element, freedom has, in the Meszarian work, both its germ and its most varied developments, including alienated, dialectically and mediatedly linked to labor category. In the midst of the process of social development and the advancement of the productive forces, the category of freedom, in necessary articulation with equality, mediates the forms of human access to labor products. Under the capital system, both freedom and equality are emptied and restricted until converted, under the aegis of the market, into expression and safeguarding the reification and exploitation of labor. The struggle for human freedom and equality, in its fullest and most substantive, and not merely formal, senses, coincides with the struggle for another way of production and reproduction of social life.

Keywords: István Mészáros. Capital. Structural Crisis of Capital. Freedom. Substantive Equality.

Doutor em Filosofia da Educação. Professor da Faculdade de Educação Física e Dança da Universidade Federal de Goiás – FEFD/UFG. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9208958316550777>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8225-3831>. E-mail para contato: antunes_caio@ufg.br 1

Doutor em Educação. Professor da Faculdade de Educação Física e Dança da Universidade Federal de Goiás – FEFD/UFG. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7997689235632345>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9669-5403>. E-mail para contato: lenin@ufg.br 2

*Dedicado à memória de José Luís Sanfelice

toda escolha é uma renúncia
Tomás de Aquino¹

*as bancarrotas são socializadas,
os lucros são privatizados.
o dinheiro é mais livre que as pessoas.
as pessoas estão a serviço das coisas.*
Eduardo Galeano

*liberdade – essa palavra que o sonho humano alimenta:
que não há ninguém que explique,
e ninguém que não entenda!*
Cecilia Meireles

Introdução

O debate acerca da liberdade não é novo na história da humanidade. Desde os primórdios do pensamento grego, passando pela cruzada cristianizadora do medievo, à potência da teoria social moderna, desembocando no adjutório psicologizante pós-moderno, o tema da liberdade nunca esteve ausente dos enfrentamentos entre os grandes sistemas de pensamento.

Muito mais, porém, do assunto de interesse metafísico e/ou escolástico, a contenda em torno do tema da liberdade, ora mais enfática e abertamente, ora mais discreta, ou mesmo veladamente, moveu os grandes sistemas teóricos em virtude, principalmente, de seus potenciais desdobramentos práticos – “a liberdade que cumpriu e ainda cumpre um papel tão importante nas disputas filosóficas acerca do homem e da sociedade” (LUKÁCS, 2013, p. 77).

As teses platônicas sobre as almas de ouro, prata ou bronze e suas respectivas (e exclusivas) funções na *polis*; o argumento ontológico² de Anselmo ou de Tomás de Aquino e o domínio da Igreja; a restrição liberdade natural em nome da manutenção da vida e, portanto, da liberdade, em Hobbes e o Estado moderno; a ruptura de seus próprios grilhões e a emancipação do proletariado em Marx, constituem, enfim, elaborações teóricas não apenas com profundos impactos sobre a realidade objetiva, mas que acabaram por originar grandes projetos formativos humanos – o antigo/escravista, o feudal/servil, o burguês/assalariado, e o comunista/emancipado (este último, vale sempre dizer, ainda não logrou sua efetividade histórica).

Dentro de cada um destes quatro grandes projetos, surgidos um a um das entranhas de seu modo de produção precedente³, há diversas formulações teóricas, cada uma das quais com suas nuances acerca da noção de liberdade. Nos deteremos, neste artigo, na assim chamada tradição marxista e, no interior desta, na noção de liberdade tal como formulada por filósofo húngaro István Mészáros.

Elementos ontológicos da liberdade

Na acepção meszariana, com claro e mais profundo ponto de partida na formulação marxiana, mas com forte influência lukacsiana e luxemburguista⁴, o trabalho é tomado como o elemento constitutivo do ser tornado humano, de sua humanidade e de sua socialidade, ou o conjunto de suas relações humano-sociais.

Elemento fundante do ser social, o trabalho se constitui como uma relação de mediação entre ser humano e natureza, por meio da qual aquele realiza nesta uma transformação, a fim de adaptá-la às suas necessidades tornadas humanas. A partir da articulação social dos pro-

¹ Esta máxima, tantas vezes parafraseada, ou mesmo diretamente plagiada é, em verdade, atribuída – fato porém de difícil comprovação – ao importante filósofo medieval.

² Cabe esclarecer que ‘argumento ontológico’, aqui, não diz respeito à formulação marxiana, mas sim ao tipo de argumento que buscava provar, por meio de premissas e deduções lógicas, a existência irrefutável de Deus durante a Idade Média.

³ O modo de produção antigo surgido das entranhas do comunal primitivo; o feudal das entranhas do antigo; o burguês das entranhas do feudal; e o comunista (ainda inexistente) das entranhas do burguês.

⁴ Sobre as principais influências do pensamento meszariano, ver Antunes (2018b).

cessos de trabalho isoladamente levados a cabo, engendra-se o amplo e profundo, potente e contraditório processo histórico da humanidade.

Sobre isto, Marx afirma que

o simples fato de cada geração posterior deparar-se com forças produtivas adquiridas pelas gerações precedentes, que lhes servem de matéria-prima para novas produções, *cria na história dos homens uma conexão, cria uma história da humanidade*, que é tanto mais a história da humanidade quanto mais as forças produtivas dos homens, e, por conseguinte, as suas relações sociais, adquiriram maior desenvolvimento (MARX, 2009, p. 245, os grifos são nossos)⁵.

Parece ser este o sentido da conhecida passagem marxiana segundo a qual os seres humanos “fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram” (MARX, 2011b, p. 25). Ou ainda, em escrita inversa, a história

nada mais é do que o suceder-se de gerações distintas, em que cada uma delas explora os materiais, os capitais e as forças de produção a ela transmitidas pelas gerações anteriores; portanto, por um lado ela continua a atividade anterior sob condições totalmente alteradas e, por outro, modifica com uma atividade completamente diferente as antigas condições (MARX; ENGELS, 2007, p. 40).

Esta concepção de história como resultado das ações dos seres humanos ao longo das gerações sucessivas, deparando-se com forças produtivas anteriormente alcançadas e a elas dando continuidade ou mesmo ruptura não deve, contudo, ser interpretada como uma teleologia. Isto porque, nas palavras de Engels,

a história faz-se de tal modo que o resultado final provém sempre de conflitos de muitas vontades individuais, em que cada uma delas, por sua vez, é feita aquilo que é por um conjunto de condições de vida particulares; há, portanto, inúmeras forças que se entrecruzam, um número infinito de paralelogramas de forças de que provém uma resultante – o resultado [*Ergebnis*] histórico –, que pode ele próprio, por sua vez, ser encarado como produto de um poder que, como um todo, actua *sem consciência* e sem vontade (MARX; ENGELS, 1985, p. 548)⁶.

Lukács também tratou desta problemática nos seguintes termos:

O agir social, o agir econômico dos homens, abre livre curso para forças, tendências, objetividades, estruturas etc. que nascem decerto exclusivamente da práxis humana, mas cujo caráter resta, no todo ou em grande parte, incompreensível para quem o produz (LUKÁCS, 2012, p. 318).

Complementando, em seguida, que

esse fato fundamental, elementar e necessário, da existência e das atividades histórico-sociais dos homens se apresenta, também nesse caso, sob uma forma factual que pode ser verificada de modo exato; quando as relações econômicas são compreendidas em sua totalidade dinâmica e concreta,

5 Trata-se da Carta de Marx a P. V. Annenkov, de 28 de dezembro de 1846.

6 Trata-se da Carta de Engels a Joseph Bloch, de 21/22 de setembro de 1890.

torna-se evidente, a cada passo, que os homens fazem sua própria história, mas os resultados do decurso histórico são diversos e frequentemente opostos aos objetivos visados pelos inelimináveis atos de vontade dos indivíduos humanos (LUKÁCS, 2012, p. 328-9).

Mészáros, por sua vez, vai argumentar que

as ações humanas não são inteligíveis fora de sua moldura sócio-histórica. Mas a história humana, por sua vez, está longe de ser inteligível sem algum tipo de *teleologia*. (...) Na concepção de Marx, a história permanece aberta de acordo com a necessidade ontológica específica da qual a teleologia humana automediadora [o trabalho] é parte integral: pois não pode haver nenhum modo de predeterminar as formas e modalidades da “automediação” humana (cujas complexas condições teleológicas só podem ser satisfeitas no curso dessa mesma *automediação*), exceto reduzindo arbitrariamente a complexidade das ações humanas à crua simplicidade das determinações mecânicas (MÉSZÁROS, 2006, p. 111).

Todo este amplo, profundo e contraditório processo de constituição da história humana, mais uma vez, se estrutura, mesmo que por vezes de modos muitíssimos mediados, a partir dos inúmeros processos de trabalho individualmente levados a cabo ao longo das sucessivas gerações de seres humanos.

O trabalho, contudo, não é de modo algum uma determinação econômica rígida, da qual tudo deriva mecanicamente. A chamada esfera da atividade produtiva, funciona como “*momento predominante [übergreifendes Moment]*” (MARX, 2011a, p. 49), ou, para dizer a mesma coisa de modo diverso, “se esta [a esfera da economia] é o ‘determinante último’, é também um ‘determinante determinado’: ela não existe fora do complexo sempre concreto e historicamente mutável de mediações concretas, inclusive as mais ‘espirituais’” (MÉSZÁROS, 2006, p. 109).

Apreendido em seu aspecto estrutural tanto quanto em suas formas históricas, em sua profundidade analítica tanto quanto em seus desdobramentos práticos, em suas manifestações individuais tanto quanto como processo coletivo, tem-se aquilo que Mészáros chama de conjunto ou sistema de *mediações primárias* ou *mediações de primeira ordem*, que Lukács nomeia de posições teleológicas primárias e que Marx denomina de trabalho.

Ainda de acordo com Mészáros (2006), o trabalho configura tanto a causa, quanto o meio e o fim do processo histórico-social dos seres humanos. *Causa* da diferenciação entre ser humano e natureza, *meio* de constante humanização do ser social e *fim*, ou finalidade em si do ser humano, uma vez que, em virtude do processo histórico já trilhado, o ser social não mais produz para manter sua condição física, mas para, uma vez assegurada esta sobrevivência, desenvolver-se humanamente, isto é, de modo livre.

É portanto o acúmulo sócio-histórico dos processos de trabalho que constitui o elemento estruturante não apenas, por exemplo, daqueles quatro grandes projetos formativos anteriormente indicados, mas do processo de formação humana enquanto tal.

Se concordamos, a partir de Lukács (2007, p. 229), que “toda atividade laborativa surge como resposta que busca solucionar o carecimento que a provoca”, de fato, todo trabalho necessariamente configura uma escolha entre alternativas.

Inicialmente, tal escolha deriva do fato (talvez até óbvio) de “que todo indivíduo singular, sempre que faz algo, deve decidir se o faz ou não” (LUKÁCS, 2007, p. 231). Porém, com o desenvolvimento dos processos de trabalho, desenvolvem-se também as alternativas dentre as quais os seres sociais têm de escolher a fim de satisfazer determinadas necessidades, ou ‘carecimentos’.

Portanto, em síntese, de acordo com Lukács (2013, p. 77), “em certo sentido, poder-se-

-ia falar do germe ontológico da liberdade”, uma vez que

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

Algumas das formas por meios das quais a esfera do trabalho engendra ontologicamente o complexo da liberdade podem ser apreendidas a partir do seguinte trecho marxiano:

É verdade que também o animal produz. No entanto, produz apenas aquilo de que necessita imediatamente para si ou sua cria; produz unilateral[mente], enquanto o homem produz universal[mente]; o animal produz apenas sob o domínio da carência física imediata, enquanto o homem produz mesmo livre da carência física, e só produz, primeira e verdadeiramente, na [sua] liberdade [com relação] a ela; (MARX, 2004, p. 85, os grifos são nossos).

Afirmar que o ser humano “só produz verdadeiramente na sua liberdade em relação à sua carência”, implica que o complexo da liberdade se estende a tal ponto que o ser humano pode, inclusive, produzir *contra* a sua própria carência, ou *contra* uma necessidade humana.

Em termos mais amplos, a liberdade humana, ou o que é a mesma coisa, sua universalidade genérica, cria a possibilidade ontológica de que ele se prive – ou permita que outro ser humano (ou classe inteira) seja privado – dos produtos do trabalho e pereça. Esta total liberdade em relação à própria necessidade somente é possível porque o ser humano “faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência” (MARX, 2004, p. 84).

A partir disso, deve estar claro, de um lado, que a crescente liberdade humana alcançada pelos desenvolvimentos históricos do trabalho de modo algum significa, para o conjunto dos seres humanos, livrar-se do trabalho, mas consiste, em contrapartida, exatamente na plena liberdade para e de poder trabalhar e fruir humanamente dos produtos de seu trabalho.

Isso se torna ainda mais claro se observarmos que é exatamente tal avanço do trabalho, ou das forças produtivas, que torna possível

a criação de muito tempo disponível para além do tempo necessário de trabalho, para a sociedade como um todo e para cada membro dela [o que engendra o] espaço para o desenvolvimento das forças produtivas plenas do indivíduo singular, logo também da sociedade (MARX, 2011a, p. 590).

Este tempo socialmente criado (potencialmente) para a fruição e para o desenvolvimento humano, ao invés de significar, como acima dissemos, a liberdade em relação ao trabalho, ou da necessidade de metabolismo social com a natureza, significa exatamente a afirmação de tal necessidade em determinação mais fundamental: a de trabalho como “necessidade (*Notwendigkeit*) interior, como falta (*Not*)” (MARX, 2004, p. 112-3), como “primeira necessidade vital” (MARX, 2012, p. 31) do ser humano.

Porém, este tempo potencialmente disponível para a fruição só se pode efetivar em ato no interior de uma relação humana livre tanto com o trabalho quanto com seu produto. A questão fundamental é, então, acerca das formas de acesso a tais produtos – que, de acordo com Marx, constitui “a riqueza das sociedades” (MARX, 2013, p. 113).

O acesso aos produtos do trabalho é determinado pela chamada esfera da distribuição, pois é ela que “determina a proporção (o *quantum*) dos produtos que cabe aos indivíduos” (MARX, 2011a, p. 44). Esta esfera específica, por sua vez, complexifica-se a partir do desenvolvimento da esfera da produção e da troca, sendo esta última aquela que “determina os produtos nos quais o indivíduo reclama para si a cota que lhe atribui a distribuição” (MARX,

2011a, p. 44).

Deste modo, ainda com Marx, “a relação do produtor com o produto, tão logo este esteja acabado, é uma relação *exterior*, e o retorno do objeto ao sujeito *depende de suas relações com os outros indivíduos*” (MARX, 2011a, p. 44, os grifos são nossos). O que nos remete diretamente ao debate acerca das relações de propriedade – compreendidas em seu sentido amplo, isto é, não sob forma determinada, mas como relação que medeia a distribuição, a troca, o acesso e o consumo.

As formas específicas de propriedade, ou seja, do acesso aos produtos do trabalho, guardam profunda relação tanto com as formas sociais concretas da produção quanto com suas formas de apropriação – “a propriedade (apropriação) é uma condição da produção (...) [na medida em que,] na distribuição, a sociedade assume a mediação entre produção e consumo” (MARX, 2011a, p. 43-4).

Chegamos ao ponto de nossa exposição em que, para além da relação mais imediata do “*trabalho dos homens sobre a natureza (...), [institui-se] o trabalho dos homens sobre os homens*” (MARX; ENGELS, 2007, p. 39).

Lukács vai abordar esta mesma problemática sob a terminologia específica das posições teleológicas secundárias, afirmando que “nas formas ulteriores e mais desenvolvidas da práxis social, destaca-se em primeiro plano a ação sobre outros homens, cujo objetivo é, em última instância – mas somente em última instância –, uma mediação para a produção de valores de uso” (LUKÁCS, 2013, p. 83), enfatizando, por fim, que tais “atos teleológicos (...) visam provocar em outros homens a vontade de realizar certos pores teleológicos” (LUKÁCS, 2013, p. 163).

Mészáros também desenvolve este importante ponto, só que sob a terminologia dos sentidos da liberdade humana alcançados em relação direta com as relações de propriedade. Vejamos suas palavras.

O grau de liberdade com relação à necessidade natural alcançado por uma determinada fase da evolução humana [e] como a margem de liberdade obtida em relação à necessidade natural é distribuída entre os vários grupos reunidos nas relações de propriedade existentes (MÉSZÁROS, 2006, p. 141).

Para Mészáros, a liberdade, que, conforme afirmamos acima, só pode ser *humana*, deve ser discutida em íntima relação com o trabalho, pois é exatamente por meio dos avanços e acúmulos sócio-históricos do trabalho, do ponto de vista tanto do trabalho vivo quanto do trabalho morto que a liberdade se torna, pelo menos potencialmente, cada vez mais possível. Mas em que consiste essa liberdade humana?

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

Em segundo lugar, consiste em “como a margem de liberdade obtida em relação à necessidade natural é *distribuída* entre os vários grupos reunidos nas relações de propriedade existentes” (MÉSZÁROS, 2006, p. 141) – um sentido *negativo*, pois faz referência à relação entre seres humanos (embora, pela necessária relação que possui com o primeiro aspecto, possua também um caráter positivo)⁸.

Em terceiro lugar, consiste na “liberdade *para* exercer os poderes essenciais do homem” (MÉSZÁROS, 2006, p. 141). Novamente um sentido *positivo*. Para Mészáros (2006, p. 145), “os poderes essenciais do homem são as características e poderes especificamente humanos, isto é, aqueles que distinguem o homem das outras partes da natureza”, e “o denominador comum de todos esses poderes humanos é a *socialidade*” (MÉSZÁROS, 2006, p. 145) – isto é, “o conjunto das relações sociais” (MARX; ENGELS, 2007, p. 534).

Nenhum destes aspectos da liberdade pode ser tomado de forma estanque ou isolada,

7 O manuscrito, abandonado por Marx e Engels “à crítica roedora dos ratos” (MARX, 2008, p. 49), aí se interrompe e a sentença permanece “incompleta no original” (MARX; ENGELS, 2007, p. 549, em nota de fim de texto).

8 Podemos pensar nestes aspectos da liberdade, por exemplo, em relação àquilo que Lukács (2010; 2013) chama de posições teleológicas primárias e secundárias.

mas apenas em suas intrínsecas e dinâmicas articulações. Desta apreensão se desdobra necessariamente que o enfrentamento acerca da liberdade atrela a si outro, de trato também bastante difícil: o da igualdade. Em outras palavras: *se e de que maneira* determinadas relações entre os seres humanos (mais ou menos igualitárias) estimulam ou impõem restrições à realização da *liberdade humana*.

De modo mais imediato, isto significa que liberdade e igualdade, ainda que distintas em suas especificidades, são inseparáveis em seus encaminhamentos (tanto teóricos, quanto práticos) – basta pensarmos esta relação no interior, por exemplo, das elaborações platônica e aristotélica da antiguidade, agostiniana e tomista do medievo, hobbesiana, lockeana, kantiana e hegeliana da modernidade.

Em Mészáros, entretanto, o enfrentamento da complexa problemática da igualdade vai além. Confrontando radicalmente sua substância, sob o capital, meramente formal, o pensador húngaro apresenta a concepção *substantiva* de igualdade como a necessidade de assegurar que cada ser humano “participe de maneira *cada vez mais ativa* na determinação de *todos* os aspectos de *sua própria vida, desde as preocupações mais imediatas até as mais amplas questões gerais de política, organização socioeconômica e cultura*” (MÉSZÁROS, 2002, p.259, os grifos são nossos).

Liberdade e igualdade à sombra do capital

Pensarmos o problema da liberdade *sob o capital* põe em vista a necessária compreensão de que o mercado se configura como um mito fundador da autoproclamada ‘sociedade da liberdade’ – que, obviamente, se sustenta no mercado. Em virtude das mediações sociais do trabalho, e a partir delas o germe ontológico da liberdade, uma questão fundamental que é que, nas “sociedades onde reina o modo de produção capitalista” (MARX, 2013, p. 113), o mercado é o momento predominante que sintetiza liberdade e igualdade.

A produção do capital promete, em sua marcha farsesca, o que já não podia cumprir desde os primeiros passos de sua existência – vejamos, por exemplo, os tão belos quanto irrealizáveis princípios da Igualdade, Liberdade e Fraternidade (ANTUNES, 2012; 2018a e GARCIA; RESENDE, 2018).

Marx escrevera que o contraditório movimento da sociedade capitalista já sustentava seus verdadeiros frutos logo nos primeiros anos de existência: a crise geral como momento predominante da grande indústria.

Esta [a crise geral] já se aproxima novamente, embora ainda se encontre em seus estágios iniciais e, graças à ubiquidade de seu cenário e à intensidade de seus efeitos, há de inculcar a dialética até mesmo nos *parvenus* [novos ricos] do novo Sacro Império Prussiano-Germânico (MARX, 2013, p. 130)⁹.

A crise geral da grande indústria amplia e desenvolve os limites destrutivos do sistema do capital na medida em que desencadeia processos de guerras, desemprego em massa e, no limite, a destruição de imensas quantidades de forças produtivas – principalmente a mais importante delas, o trabalho. A perversidade deste movimento interno é que, mais do que o mero processo de uma contradição – que de fato o é –, o capital é uma “contradição em processo” (MARX, 2011a, p. 588), o que implica que as crescentes forças produtivas, ao entrarem em contradição com as relações de produção que lhe circunscrevem, acabam por engendrar sua própria destruição; a contínua reprodução do capital impede a continuidade da reprodu-

⁹ Os primeiros apontamentos sobre esta noção de crise geral remontam a Engels (1979, p. 19, os grifos são nossos) quando este diz, já em 1843, que: “por tanto tempo quanto continuarem a produzir como hoje, de forma inconsciente e irrefletida, abandonada aos caprichos da sorte, as crises subsistirão: e cada uma delas que vier deverá ser mais universal e, pois, pior do que a precedente: deve pauperizar maior número de pequenos capitalistas e aumentar progressivamente o efetivo da classe que só vive do trabalho, e, portanto, aumentar visivelmente a massa do trabalho a ocupar (o que é o principal problema dos nossos economistas) e *provocar por fim uma revolução social tal que a sabedoria escolar dos economistas jamais sonhou*”. Há também importantes indicações sobre este ponto em Marx e Engels (1999).

ção do capital.

O fato de a crise geral ter potencialidade de “inculcar a dialética” na cabeça dos sico-fantas da burguesia, que representa um fundamento importante no pensamento de Marx, é fundamento da obra de Mészáros (2002) que este formula, por exemplo, a categoria da “crise estrutural do capital”. Não se deve, no entanto, vislumbrar a crise estrutural de modo teleológico-fatalista – um rumo certo a um novo modo de produção e a um novo sistema de metabolismo social – pois esta crise está “muito longe de, em si e por si, ser suficiente para inspirar confiança num bom resultado” (MÉSZÁROS, 2002, p. 42).

Poderíamos aqui citar uma infinidade de conceitos e categorias que sustentam essas formulações, bem como delas se desdobram, tanto em Marx, quanto em Mészáros. Entretanto, face aos embates históricos, que se acentuaram sensivelmente – até, no presente, alcançaram o grau de ameaçar as possibilidades de nossa mera sobrevivência enquanto espécie –, Mészáros nos inscreve de forma magistral a categoria de *igualdade substantiva*¹⁰, defendendo que somente numa sociedade em que esta categoria seja realidade é que se poderá realizar radical e universalmente a *liberdade substantiva*.

Um sistema que possui a grande indústria como “momento predominante” de sua consolidação (MARX, 2013), e nesta, a crise geral como síntese histórica de seu desenvolvimento mais avançado, de um lado, requereu a igualdade e a liberdade como bandeiras de luta, como categorias teóricas e, posteriormente, como realidade jurídica. Foi capaz, contudo e necessariamente, de sustentar tanto uma liberdade, quanto uma igualdade estritamente formais como suas mediações e, ideologicamente, como um de seus frutos enganadores.

Deve estar claro que essa sustentação não se efetiva no campo do pensamento, somente, mas se estrutura na materialidade das relações sociais de produção. Em outros termos, a posterior captação como pensamento da igualdade formal como aparência da igualdade em si se produz no seio das relações fetichizadas entre os produtores e produtoras.

Várias são as promessas da sociedade das mercadorias. Em sua totalidade, são irrealizáveis. A promessa da liberdade e da igualdade são sustentadas pela figura do mercado, que emerge nesta sociedade como regulador das relações sociais, como um ente supremo com potencial de regular o trabalho, de equilibrar e harmonizar os conflitos sociais, de produzir, no limite, a liberdade humana em sua máxima expressão.

Ser livre é, sob o capital, ir ao mercado – essa é a esfinge da sociedade das mercadorias (‘decifra-me, ou te devoro!’) – para trocar. Mas o segredo do mercado não se encontra nas trocas e nem nos valores de uso trocados, reside, pois, na produção, de onde provém mediadamente a totalidade das determinações fetichizadas constitutivas do real.

Como necessários corolários atrelados a esta ‘dança dos mortos¹¹’ do mercado, desenvolvem-se processos sociais perversos de acionamento dos limites autodestrutivos do capital, quais sejam: i) desemprego estrutural no mundo global; ii) a ampliação da miséria a níveis inimagináveis numa sociedade que dispõe das forças produtivas capazes de suprir mais do que o básico a toda humanidade; iii) o desperdício e a destruição de recursos naturais e energéticos, de bens e de consumo, de insumos de saúde (como vacinas por exemplo), de alimentos, e no limite: iv) as ofensivas militares e o imperialismo como forma de dominação e de organização das relações entre as nações (MÉSZÁROS, 2002, p. 227-33).

Todas essas determinações destrutivas, sustentadas por um mercado tipicamente capitalista, afetam, *de formas desiguais e combinadas*, toda a humanidade.

10 Esta categoria é de tal modo central em Mészáros que este chega a afirmar que “uma parte essencial da estratégia socialista é redefinir as condições fundamentais do modo alternativo historicamente viável de reprodução sociometabólica da sociedade em concordância com o princípio de igualdade substantiva (2009, p. 272, os grifos são nossos).

11 ‘Dança da Morte’, ou ‘Dança macabra’ é uma alegoria artística do final da Idade Média na qual a representação personificada da Morte conduz uma fileira de pessoas de todas as classes e estratos sociais (sob a forma de esqueletos) a dançar em direção a seus próprios túmulos. Não importa, portanto, o estatuto de uma pessoa em vida, a dança da morte une a todas e todos. Aqui, remetemos esta figura ao fato de que a lógica da produção de mercadorias une a todas as pessoas (com claras e evidentes distinções de acesso – mediado por critérios, obviamente, de classe) na dança macabra do Deus Mercado.

A tendência devastadora ao desemprego crônico hoje afeta até mesmo os países capitalistas mais adiantados. Ao mesmo tempo, também, as pessoas ainda empregadas naqueles países têm de suportar a piora das suas condições materiais de existência, o que é definido até mesmo pelas estatísticas oficiais (MÉSZÁROS, 2003, p. 27).

Em sua marcha mundializante, o capital estende a todas as nações do globo o seu poder econômico e político. Enfrentando esta questão, Mézszáros (2003) reflete sobre a posição dos Estados Unidos que, enquanto nação, impõe-se imperialisticamente sobre as demais e, associando poder militar e econômico, torna-se o Estado do sistema do capital por excelência.

Extremamente significativa, sob esse aspecto, é a atitude assumida em relação à questão dos *interesses nacionais*. De um lado sua legitimidade é afirmada pela força quando as questões em pauta afetam, direta ou indiretamente os supostos interesses dos Estados Unidos, que não hesitam em usar suas formas mais extremas de violência militar ou a ameaça de tal violência, para impor ao resto do mundo suas condições arbitrárias. De outro lado, interesses nacionais legítimos de outros países são arrogantemente ignorados como “nacionalismo” intolerável ou como “pandemônio étnico”. Ao mesmo tempo as Nações Unidas e outras organizações internacionais são tratadas como joguetes dos Estados Unidos, e desafiadas com o maior cinismo quando seus interesses não caem no agrado dos guardiões dos interesses nacionais norte-americanos mais ou menos abertamente declarados (MÉSZÁROS, 2003, p. 46).

O imperialismo como momento predominante de o capital empreender sua dominação política e econômica é uma tendência intrínseca do próprio capital. Que nesta quadra da história sejam os Estados Unidos, é uma situação cambiante, não definitiva. Autoproclama-se, contudo, e assim é amplamente considerada, a ‘terra da liberdade’ – ou “terra dos livres e lar dos valentes” [*land of the free and the home of the brave*], conforme consta no refrão de seu hino.

Mas liberdade para o capital é liberdade de comprar e vender a força de trabalho, liberdade de compra e consumo (ou não) de mercadorias, liberdade convertida em poder de subjugação. E, quando é subordinado ao poder político e econômico da forma-mercadoria [*Warenform*] tal liberdade não poderia ser menos destrutiva.

Toda liberdade, e tudo mais quanto se pode é, nesta sociedade, objetivado sob forma-mercadoria a partir de relações sociais fetichizadas. O próprio imaginário do que seja liberdade é restrito à forma mercantil, que é o ordenamento produtivo daquilo que Mézszáros define como conjunto de mediações de segunda ordem.

Sob a determinação da produção de mercadorias e sob determinidade esfíngica do mercado, o ser social se converte em um

indivíduo isolado que se defronta com os objetos pré-fabricados de seu consumo, seja nas árvores ou nas cestas dos supermercados (...) [o que] subordina todas as principais funções da sociedade – desde a produção industrial até a educação e a arte – à tarefa de encher esses cestos, ignorando os efeitos anti-humanos desse processo (MÉSZÁROS, 2006, p. 186).

Por conseguinte, toda “promessa de ‘imparcialidade’ e ‘justiça’ [de liberdade e igualdade] em um mundo dominado pelo capital só pode ser o álibi mistificador para a permanência da *desigualdade substantiva*” (MÉSZÁROS, 2002, p. 305, os grifos são nossos).

Sob a marcha incontrolável do sistema sócio-metabólico do capital (MÉSZÁROS, 2002), o imaginário possível de liberdade se constitui como realidade mais limitada e destrutiva da

sociabilidade humana. Nesta sociedade de classes, por sobre um itinerário crivado pela propriedade privada dos meios de produção, produtores e produtoras assumem com feições cada vez mais objetificadas e reificadas e os objetos, agregando valor-trabalho, ganham feições humanas – “com a *valorização* do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens (*Menschenwelt*)” (MARX, 2004, p. 80).

Neste mundo, por suposto, a liberdade só poderia se sustentar como uma promessa vazia interna ao processo de reificação.

Não poderia haver violação mais absurda da lógica do que a inversão das relações causais existentes, para se visualizar a capacidade do sistema de introduzir todos os aperfeiçoamentos desejáveis nesse “macrocosmo” com a premissa inalterável da manutenção das relações de poder material da subordinação estrutural do trabalho ao capital, sempre reforçadas pela estrutura de comando inevitavelmente hierárquica (e, portanto, impossível de ser reformada em qualquer sentido). Mas é precisamente isso que encontramos em todas as reivindicações de igualdade, tanto nas já estabelecidas como nas que estão a ponto de ser instituídas – inclusive o apelo ritual à ideia de “igualdade de oportunidades” – e postuladas pelos defensores do sistema do capital em suas idealizações da “sociedade industrial moderna” e da “sociedade de mercado” com preocupações sociais (MÉSZÁROS, 2002, p. 269).

A ideia de ‘igualdade de oportunidades’ postulada pelos defensores da sociedade industrial moderna e de mercado é um dos corolários das relações sociais de produção, que subordina o trabalho à criação de mais-valor, à valorização do capital. A tal ‘igualdade de oportunidades’ é tão somente a ‘liberdade’ de vender a força de trabalho no mercado, a ‘liberdade’ de trocar o dinheiro como equivalente universal por qualquer mercadoria existente no mercado.

Mas não deve haver aqui ilusão! Se livre é quem pode trocar dinheiro por mercadoria, isto corresponde apenas a um lado da moeda, uma face do imaginário – certamente o que mais se tem em vista, pois é o que se engendra a partir das relações de produção de ponto de vista do trabalho. Mas para a ótica do capital, liberdade é coisa. Enquanto para classe trabalhadora liberdade está associada às trocas no mercado (ainda que ela acesse do mercado o correspondente insuficiente para sua reprodução enquanto classe), para a burguesia liberdade é algo bem distinto, a par de conservar as mesmas determinações de trocas como insígnia de liberdade.

A circunstância na qual a manutenção diária da força de trabalho custa apenas meia jornada de trabalho, embora a força de trabalho possa atuar por uma jornada inteira, e, conseqüentemente, o valor que ela cria durante uma jornada seja o dobro de seu próprio valor diário – tal circunstância é, certamente, uma grande vantagem para o comprador, mas de modo algum uma injustiça para com o vendedor. Nosso capitalista previu esse estado de coisas, e o caso o faz rir (MARX, 2013, p. 270).

O que a burguesia entende – e posteriormente teoriza¹² – por liberdade se arranca da sua posição no seio do metabolismo social, por intermédio da produção sob o conjunto das mediações de segunda ordem. À burguesia compete a extração de mais-valor, à burguesia compete a venda os produtos do trabalho e a compra das mercadorias com as quais se produzirá outras mercadorias para a venda no mercado. Enquanto a classe trabalhadora vende sua força de trabalho como mercadoria para comprar outras mercadorias para (tentar) se reprodu-

¹² “O que demonstra a história das ideias senão que a produção intelectual se transforma com a produção material? As ideias dominantes de uma época sempre foram as ideias da classe dominante” (MARX; ENGELS, 1999, p. 57).

zir enquanto classe, a burguesia inicia o ciclo comprando, para depois vender e, nesta venda, se realiza o valor-de-troca, se realiza o mais-valor criado na produção e se produz o capital. É no mercado que se realiza o capital. Não haveria de ser em outro lugar que não o mercado aquele que a burguesia nomearia como sendo o *lócus* da liberdade.

Despe-se o mercado de seu véu místico. A liberdade e a igualdade que aí se realizam são ilusórias. Como já mostramos anteriormente, o que a classe trabalhadora vende e compra no mercado, tributa-se à própria existência, já que sua força de trabalho é interna ao próprio corpo, à vida do trabalhador.

O que leva a classe trabalhadora ao mercado é sua força de trabalho, ora para reproduzi-la, ora para vendê-la. Aparentemente, quando compra, troca dinheiro por mercadorias, e aí reside sua liberdade de escolha. Mas mesmo esta liberdade é limitada, pois as mercadorias que pode comprar se restringem (quando muito) àquelas necessárias à sua reprodução enquanto classe. Já a burguesia, quando vai ao mercado, compra e vende. Não vende sua força de trabalho; o que vende não é intrínseco a seu corpo burguês, enquanto personificação de relações econômicas. A burguesia compra e vende trabalho, mas não trabalho próprio, como dispêndio de força da própria burguesia, ela compra força de trabalho alheia, da classe trabalhadora.

Liberdade no mercado, para a burguesia, é algo distinto e oposto à liberdade que a classe trabalhadora pode ter no mesmo mercado. Ainda mais radicalmente, a burguesia, como classe, detém a propriedade dos meios de produção e, portanto, o capital. Os produtos que ela determina que sejam produzidos e levados ao mercado serão os produtos que o mercado disponibilizará.

Justamente aí reside uma contradição importante do sistema do capital, na medida em que: “a produção, por conseguinte, produz não somente um objeto para o sujeito, mas também um sujeito para o objeto” (MARX, 2011a, p. 47).

Isto indica que, para além do limite que a classe trabalhadora enfrenta no mercado de só comprar o estritamente necessário para se reproduzir enquanto classe há outro, menos perceptível e muito mais fundamental: o mercado é regulado não pelo consumo, mas pela produção, de modo que é a produção e reprodução do capital que estrutura e determina o mercado, e daí advém esta sua característica metafísica fetichizada, este caráter estranho que lhe dá vida e o faz ‘dançar’.

Esta potência do mercado, com seus profundos processos de internalização subjetiva, cria, com suas feições desumanas, a barbárie em promessa civilizatória e leva de arrastão todas as tentativas de ajustes e correções por dentro desta sociedade nefasta para o reino do inexistente (MÉSZÁROS, 2002).

Enquanto aparece como *lócus* de liberdade e brilho ofuscante da igualdade, o mercado é a sombra incontrollável, lugar de ativação dos mais extremos limites destrutivos do “sistema de metabolismo antissocial do capital” (ANTUNES, 2020).

Como controla *realmente* todos os aspectos vitais do metabolismo social, o capital é capaz de definir separadamente a esfera constituída da legitimação política como uma questão estritamente *formal*, excluindo *a priori*, a possibilidade de qualquer contestação legítima em sua esfera *substantiva* de operação reprodutiva *socioeconômica* (MÉSZÁROS, 2003, p. 103).

O que a burguesia faz, ainda que sem saber, é estender o mercado à maior amplitude possível, pois apenas nele pode se realizar como classe. Em outros termos, para condição *sine qua non* para a burguesia materializar sua privilegiada existência de classe é a metástase das leis de mercado à totalidade das relações e das esferas da vida social. Enquanto a classe trabalhadora se relaciona com o mercado para sobreviver, a burguesia o faz para multiplicar seus lucros.

Por dentro do ‘sistema de metabolismo antissocial do capital’ não há alternativas históricas viáveis. A alternativa, a única viável e historicamente factível, precisa: o i) superar a auto-alienação do trabalho pelo trabalho livremente associado; ii) superar a propriedade privada

dos meios de produção pela propriedade coletiva e; iii) superar o Estado burguês por formas verdadeiramente igualitárias, substantivas e, pela primeira vez na história da humanidade, democráticas. A única força social capaz de produzir tal processo social é a classe trabalhadora.

A condição preliminar do movimento na direção de uma ordem social justificável é mudar a ordem invertida que hoje predomina entre justiça e igualdade. A única maneira possível de realmente dar uma base à própria justiça, retirando-a do reino da mistificação ideológica e da manipulação cínica, é fazer com que a igualdade substantiva se torne o princípio eficaz de regulamentação de todas as relações humanas. Não há outra maneira, ainda que os “legisladores ideais” – que tentariam instituir a “imparcialidade” da “oportunidade igual” – enrubessem diante da pressão de suas boas intenções acumuladas. Em outras palavras, somente a igualdade substantiva pode ser a base de uma justiça significativa, mas nenhuma justiça legalmente decretada criaria uma igualdade legítima – ainda que isso pudesse acontecer, e este naturalmente não é o caso (MÉSZÁROS, 2002, p. 306).

O Reino da Liberdade e a Igualdade Substantiva

Como fundamento ontológico da vida humana, o trabalho tece a universalidade de toda humanidade. Crivado nesta particularidade histórica pela contradição insolúvel frente ao capital, a forma social do trabalho revela o âmago desta sociedade. O que seria fonte de reconhecimento, liberdade e igualdade se torna, sob a produção de capital, estranhamento, subsunção, exploração, enfim, negação das potencialidades humanas.

Este fundamento alcança toda produção da vida humana e destrói, em ritmo e intensidade sem precedentes, o próprio trabalho e a totalidade das mediações de primeira e de segunda ordem que lhe sustentam historicamente. A natureza, fonte primária de sobrevivência, a “mãe” da riqueza material (MARX, 2013, p. 121), já entra em rota de colisão com as forças destrutivas do capital (MÉSZÁROS, 2002; 2003; 2005; 2007; 2010; 2015).

A formulação meszariana de liberdade envolve uma contraposição radical às oposições entre liberdade e necessidade, típica da filosofia idealista, bem como de suas propostas de resoluções, necessariamente abstratas, idílicas e moralizantes, uma vez que não alcançam os fundamentos em que se produzem. Este debate é enfrentado também por Lukács, que afirma que

o caráter fundamental do trabalho para o devir do homem também se revela no fato de que sua constituição ontológica é o ponto de partida genético de outra questão vital, que move profundamente os homens ao longo de toda a sua história: a liberdade. (LUKÁCS, 2013, p. 100).

Devemos, portanto, enfrentar o problema da liberdade, não em oposição, mas internamente às necessidades humanas. Tanto que, para Mézáros, com efeito, “a atividade produtiva, imposta ao homem pela necessidade natural, como condição fundamental da sobrevivência e do desenvolvimento humanos, torna-se assim idêntica à plenitude humana, isto é, à realização da liberdade humana” (MÉSZÁROS, 2006, p. 153).

Assim, torna-se então mais adequadamente articulada a relação que se estabelece entre aquilo que Marx chamou de *o Reino da Necessidade* e *o Reino da Liberdade*.

Com efeito, o reino da liberdade só começa onde cessa o trabalho determinado pela necessidade e pela adequação a finalidades externas; pela própria natureza das coisas, portanto, é algo que transcende a esfera da produção material propriamente dita (...). À medida de seu desenvolvimento [da sociedade], amplia-se esse reino da necessidade natural, porquanto se ampliam as necessidades; ao mesmo tempo,

se ampliam as forças produtivas que as satisfazem. Aqui, a liberdade não pode ser mais do que [o] fato de que o homem socializado, os *produtores associados*, regulem racionalmente esse seu metabolismo com a natureza, submetendo-o a seu controle coletivo, em vez de serem dominados por ele como por um poder cego; que o façam com o mínimo emprego de forças possível e sob as condições mais dignas e em conformidade com sua natureza humana. Mas *este continua a ser sempre um reino da necessidade*. Além dele é que *tem início o desenvolvimento das forças humanas*, considerado como um fim em si mesmo, o *verdadeiro reino da liberdade*, que, no entanto, *só pode florescer tendo como base aquele reino da necessidade*. A *redução da jornada de trabalho é a condição básica* (MARX, 2017, p.882-3, os grifos são nossos).

Sob a sociedade do capital, a qualquer tempo, pode-se tomar de emblema o quanto as necessidades constituem-se em oposição à liberdade, e esta é convertida na satisfação reificada de necessidades fetichizadas que, engendradas pela forma-mercadoria, possuem no mercado seu lugar de realização.

Em que momento histórico a humanidade teve diante de si, *potencialmente*, mais condições de ter suprido o *Reino da Necessidade*, liberando imensas forças humanas para o desenvolvimento pleno da totalidade de seus integrantes – o *Reino da Liberdade*? A dura resposta é: exatamente neste período histórico que ora vivemos.

Sob o capital, ainda que tenha havido um *colossal* aumento das forças produtivas, isto é, do domínio humano sobre a natureza (um aumento *potencial* também *colossal* no primeiro sentido da liberdade humana), as relações de produção mediadas pela propriedade privada dos meios de produção que conformaram todo este avanço não possibilitaram (e nem poderiam) nenhum avanço substancial (se é que possibilitaram algum) no que diz respeito tanto à distribuição equitativa desta liberdade potencialmente alcançada quanto ao desenvolvimento dos poderes essenciais genuinamente humanos, segundo e terceiro sentidos, respectivamente¹³.

As bases materiais da conversão de tal potencial *libertador* em algo tão *escravizador*, de tal possibilidade de *igualdade* em um modo de vida tão *desigual* residem justamente na essência do *sistema de metabolismo antissocial do capital*, cuja *normalidade é a destrutividade* (ANTUNES, 2020). Sob seu imperativo incontrolável, as mediações e processos sociais do trabalho em sua totalidade são convertidas em questões de mercado, de lucros e de produção de mais capital. Não sobra vida frente ao capital. O imperativo da vida humana é uma bandeira que somente a classe trabalhadora pode defender, por ser e a única a tecer universalidade com toda a humanidade.

No mercado se “resolvem”, sob égide da racionalidade dos lucros, todas as questões, os danos. Até a incomensurável tragédia humana da pandemia SARSCOV-19, que toma a humanidade de assalto (mas jamais “como um raio vindo do céu sem nuvens¹⁴” (MARX, 2011b, p. 18)), é convertida pelo capital em questões de mercado.

Para a classe trabalhadora, é no mercado que tais danos (em última instância a morte) se ampliam e se desenvolvem a patamares tão incontroláveis quanto a medida dos lucros da burguesia perdurarem. Desde que não se toque nos lucros da burguesia e até o momento em que o capital não mais se locomova numa crise destrutiva de ordem global, mesmo ante um processo nefasto de morte em massa, mesmo esta questão das mortes é “resolvida” pela racionalidade do mercado.

Eis o que nos espera enquanto promessa de resolução e de encaminhamento das questões humanas mais elementares, como a mera sobrevivência. Isto porque, “em nosso mundo

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

14 Sobre esse difícil ponto, ver a aterradora “ficção” de George (2002) e o estarrecedor trabalho de Carroll et al. (2018).

contemporaneamente globalmente entrelaçado, não se podem isolar grandes eventos históricos e mudanças radicais em compartimentos estanques.” (MÉSZÁROS, 2002, p. 349).

A totalidade das ações da burguesia frente ao imperativo dos lucros em detrimento da vida demonstra a (pre)potência da ofensiva do capital contra a classe trabalhadora e revela, mais uma vez, a que o capital está disposto em sua marcha incontrolável e destrutiva.

Força social que transforma relações entre as nações em guerras, a esfera da produção e reprodução social na eclosão de um vírus, a luta pela vida numa pandemia mortal irradiada por todo o globo, o capital é, em-si e para-si, a força destrutiva por excelência que engrena sua potência incontrolável a todos acontecimentos históricos, é portanto um “capital pandêmico”. (ANTUNES, 2020).

Considerações Finais

Não deixa de ser, contudo, de certo modo até trágico escrever sobre a liberdade em um momento de privação máxima da liberdade, da igualdade, da vida... mas, e esta é, sem dúvida, uma das “ironias” da história, uma vez que

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

E Mézáros complementa, em outra obra, enfatizando que

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

Isto pois “a liberdade de um não é uma ameaça à liberdade do outro, mas sua precondição. O indivíduo não pode ser livre senão numa sociedade livre” (LUKÁCS apud MÉSZÁROS, 2006, p. 371)¹⁵. E a luta por uma sociedade justa, livre, igualitária, numa palavra, efetiva e plenamente humana coincide com a luta para além do capital.

Referências

ANTUNES, Caio. **A educação em Mézáros: trabalho, alienação e emancipação**. Campinas: Autores associados, 2012.

_____. **A escola do trabalho: formação humana em Marx**. Campinas: Papel Social, 2018a.

_____. István Mézáros e o ideal da emancipação humana: entrevista com Ricardo Antunes. In: **RTPS – Revista Trabalho, Política e Sociedade**, v. 3, n. 05, pp. 31-56, 2018b. Disponibilidade em: <http://costalima.ufrj.br/index.php/RTPS/issue/view/92/CPT05>. Acesso em: 25 mar 2021.

ANTUNES, Ricardo. **Coronavírus: o trabalho sob fogo cruzado**. São Paulo: Boitempo, 2020.

ENGELS, Friedrich. Esboço de uma crítica da economia política. In: **Revista temas de ciências humanas**. Trad. Maria Filomena Viegas. São Paulo: Ciências Humanas, n. 5, 1979, p.1-29.

¹⁵ Trata-se – até onde pudemos alcançar, sem tradução para o português, ou para outra língua acessível – da conferência A marxista filozófia feladatai az új demokráciában [As tarefas da filosofia marxista na nova democracia], proferida por Lukács durante o Congresso de Filósofos Marxistas em Milão, em 20 de dezembro de 1947.

CARROLL, Dennis *et al.* Building a global atlas of zoonotic viruses. In: **Bulletin of the World Health Organization**, vol. 96, pp. 292-4. 2018. Disponibilidade em: <https://www.who.int/bulletin/volumes/96/4/17-205005.pdf>. Acesso em: 25 mar 2021.

GALEANO, Eduardo. **O livro dos abraços**. Trad. Eric Nepomuceno. Porto Alegre: L&PM, 2002.

GARCIA, Lênin Tomazett; RESENDE, Anita Cristina de azevedo. A luta revolucionária pela igualdade substantiva para além do capital. In: **RTPS – Revista Trabalho, Política e Sociedade**, v. 3, n. 05, pp. 105-20, 2018. Disponibilidade em: <http://costalima.ufrj.br/index.php/RTPS/issue/view/92/CPT05>. Acesso em: 25 mar 2021.

GEORGE, Susan. **O relatório Lugano**: sobre a manutenção do capitalismo no século XXI. Trad. Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Boitempo, 2002.

LUKÁCS, György. **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.

_____. **Para uma ontologia do ser social**. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, vol. I, 2012.

_____. **Para uma ontologia do ser social**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, vol. II, 2013.

_____. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**. Trad. Lya Luft, Rodnei Nascimento, Ester Vaisman e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____. **Crítica do programa de Gotha**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Trad. Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011a.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Miséria da filosofia**: resposta à Filosofia da miséria do Sr. Proudhon. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

_____. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011b.

_____. **O capital**: crítica da economia política. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, Livro I, 2013.

_____. **O capital**: crítica da economia política. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, Livro III, 2017.

_____. **Para a crítica da economia política**. Ed. Abril Cultural, São Paulo, SP, 1985.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845 – 1846). Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

- _____. **Manifesto Comunista**. Trad. Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 1999.
- _____. **Obras escolhidas**. Trad. José Barata-Moura, Eduardo Chitas, Francisco Melo e Álvaro Pina. Lisboa: Avante, vol. III, 1985.
- MEIRELES, Cecília. **Romanceiro da inconfidência**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.
- MÉSZÁROS, István. **A educação para além do capital**. Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. **A montanha que devemos conquistar**: reflexões sobre o Estado. Trad. Maria Isabel Lagoas. São Paulo: Boitempo, 2015.
- _____. **A teoria da alienação em Marx**. Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.
- _____. **Atualidade histórica da ofensiva socialista**: uma alternativa radical ao sistema parlamentar. Trad. Paulo Cesar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. **Estrutura social e formas de consciência**: a determinação social do método. Trad. Luciana Pudenzi, Francisco Raul Cornejo e Paulo Cesar Castanheira. São Paulo: Boitempo, vol. I, 2009.
- _____. **Estrutura social e formas de consciência**: a dialética da estrutura e da história. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, vol. II, 2011.
- _____. **O desafio e o fardo do tempo histórico**: o socialismo no século XXI. Trad. Ana Aguiar Cotrim e Vera Aguiar Cotrim. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. **O século XXI**: socialismo ou barbárie. Trad. Paulo Cesar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2003.
- _____. **Para além do capital**: rumo a uma teoria da transição. Trad. Paulo Cesar Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2002.

Recebido em 05 de abril de 2021.

Aceito em 25 de agosto de 2021.