

CRISE DO CAPITALISMO E SEUS DESDOBRAMENTOS SÓCIO ECONÔMICO-CULTURAIS

Rosana Cristina Kohls

Prof. Mestre em Educação UnC/UNICAMP

Crise do capitalismo e as mutações no mundo do trabalho

Na avalanche de transformações a que está submetido o homem contemporâneo, advindas do intenso desenvolvimento científico e tecnológico, juntamente com a crise do sistema, as transformações, sofridas nas relações de trabalho, as quais tem alterado a sua forma estrutural a ponto de transformá-lo radicalmente, são de extrema importância para a compreensão da realidade vigente. A partir disto, há que questionar/refletir seriamente sobre as reais conseqüências destas mutações no modo de produção capitalista e seus desdobramentos, uma vez que, como diz DUARTE (2000, p. 117 b), é conhecido o fato de que na teoria de Marx o mesmo afirma que “o processo pelo qual o ser humano foi se diferenciando dos demais seres vivos tem seu fundamento objetivo no trabalho como atividade pela qual o homem transforma a natureza e a si próprio” ou seja, o homem torna-se homem através de processos históricos de apropriação, recriação e transformação, produzindo e reproduzindo culturalmente a si mesmo e o meio em que vive. Sendo assim, o ser humano é processo, é resultado, é produto e é produtor da realidade histórica. Schaff (1990, p. 100), ao abordar a condição humana, diz que:

o indivíduo humano é determinado, portanto, pelo seu genótipo – isto é, pela constituição genética do seu organismo, cuja inteira evolução está subordinada em última instância à evolução genética – ao qual se sobrepõe o estrato cultural do comportamento humano segundo um processo de co-evolução.

Isso implica afirmar que o homem é um sujeito histórico social. Desta forma, entende-se que os homens trazem consigo extratos das experiências já construídas pelos seus ancestrais. A teoria da tábula rasa há muito foi abandonada; o ser humano, “ao contrário, nasce como uma folha sobre a qual já estão registradas as experiências filogenéticas adquiridas durante a evolução da espécie, que constituem uma parte de suas disposições inatas” (SCHAFF, 1990, p. 100). A história dos homens é também a história da forma como estes vem se apropriando da natureza, transformando-a e usando-a para suprir suas necessidades e ou interesses. Este processo, que produz uma realidade histórico cultural, tem na sua base estrutural, numa concepção marxista, a categoria trabalho como elemento fundamental para a compreensão das formas de organização dos homens. O trabalho esteve presente em todos os períodos da história da humanidade, seja como elemento criador, seja como possibilidade de sobrevivência, porém sempre como condição para a existência humana. No dizer de Marx; Engels (1989, p. 39-40):

o primeiro pressuposto de toda a história é que os homens devem estar em condições de viver para poder “fazer história”. Mas, para viver, é preciso antes de tudo comer, beber, ter habitação, vestir-se e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, portanto, a produção dos meios que permitam a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e de fato este é um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje como a milhares de anos, deve ser cumprido todos os dias e todas as horas, simplesmente para manter os seres humanos vivos. (...) O segundo ponto é que, satisfeita essa primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento de satisfação já adquirido conduzem a novas necessidades – e esta produção de novas necessidades é o primeiro ato histórico.

A satisfação das necessidades básicas para a sobrevivência depende, numa sociedade capitalista, de que o homem tenha acesso ao trabalho para que disponha dos recursos financeiros necessários à aquisição dos bens para sua subsistência. Porém na atual ordem das coisas, mesmo “os empregados” não conseguem com o seu ganho “comer, beber, vestir-se, ter habitação”, quanto mais ter acesso às “algumas coisas mais”, nas quais incluímos educação, cultura e lazer. Reafirmamos, no entanto, que o trabalho é fundamental para o desenvolvimento do ser humano.

No período pós Segunda Guerra Mundial, quando o capital entra na sua fase de internacionalização, a economia, a produção e, conseqüentemente, o mundo do trabalho, sofrem transformações, caracterizando um período em que:

as forças sociais e políticas surgidas no período de crescimento posterior à Segunda Guerra Mundial são parcial e inegavelmente desarticuladas pelas ofensivas liberais, os efeitos da crise, a reorganização do processo produtivo. Os países industrializados registram deste modo, uma baixa significativa no assalariado industrial com crescimento espetacular do desemprego estrutural e das exclusões, um dismantelamento parcial das concentrações dos trabalhadores, uma desestruturação das solidariedades tradicionais, sociais, profissionais, sindicais. Ninguém pode prever o efeito desagregador destes fenômenos duráveis sobre as sociedades onde o assalariado represente mais de 80% da população ativa e os antigos mecanismos de solidariedade (família ampliada, ligações entre campo e cidade) foram reduzidos (BENSAID, 2000, p. 102).

Neste período pós Segunda Guerra o sistema de produção organizou-se articulando elementos do fordismo e do taylorismo, criando uma estrutura que se adaptasse àquele contexto. Segundo Antunes (1999, p. 37) este processo:

caracterizou-se, portanto, pela mescla da produção em série fordista como o cronômetro taylorista, além da vigência de uma separação nítida entre elaboração e execução. Para o capital, tratava-se de apropriar-se do “savoir-faire” do trabalho ‘suprimindo’ a dimensão intelectual do trabalho operário que era transferida para as esferas da gerência científica. A atividade de trabalho reduzia-se a uma ação mecânica e repetitiva.

A produção industrial pautada neste modelo visava a racionalização e o controle do tempo, aliado à produção em série, o que afastava o trabalhador do processo intelectual criador, conforme nos diz Antunes, na citação acima, reduzindo o trabalho operário a “ações mecânicas e repetitivas”, ou seja, alienação, massificação, reificação na sua forma mais intensa.

Desta forma, o capital, o estado forte, a ciência e a pesquisa, apoiados ao sistema taylorista /fordista, produziram formas de controle social muito eficazes. Tratava-se de uma fórmula ideologicamente articulada, de controle indireto, no qual o estado assumia um caráter assistencialista, garantindo ao trabalhador um rendimento satisfatório gerador de um mercado consumidor em potencial. Uma avalanche de produtos diversificados e acessíveis modificou totalmente o cotidiano das pessoas:

o que antes era um luxo tornou-se o padrão de conforto desejado, pelo menos nos países ricos: a geladeira, a lavadora de roupas automática, o telefone... Em suma, era agora possível o cidadão médio desses países viver como só os muito ricos

tinham vivido no tempo de seus pais – a não ser, claro, pela mecanização que substituíra os criados pessoais (HOBSBAWN, 1999, p. 259).

Isto tudo associado à seguridade social e à ação sindical que tanto representava os trabalhadores quanto os patrões, originou

um sistema de “compromisso” e de “regulação” que, limitado a uma parcela dos países capitalistas avançados, ofereceu a ilusão de que o sistema de metabolismo social do capital pudesse ser efetiva, duradoura e definitivamente controlado, regulado e fundado num compromisso entre capital e trabalho mediado pelo Estado. (ANTUNES, 1999, p. 38).

Vislumbramos que este “compromisso” tinha um caráter ideológico e, na verdade, é como se ocorresse uma troca: o estado garantia, ou melhor, concedia alguns “favores” em troca da fidelidade dos trabalhadores, ou *“desde que a temática do socialismo fosse relegada a um futuro a perder de vista”* (ANTUNES, 1999, p. 38). Desarticula-se, desta forma, a luta dos trabalhadores em torno de uma causa maior, de um novo modelo de sociedade, principalmente fazendo-se uso do controle educacional. Neste campo, desenvolveu-se a teoria do capital humano. Nesta concepção, *“a educação é o principal capital humano enquanto produtora de capacidade de trabalho, potenciadora do fator trabalho. Neste sentido é um investimento como qualquer outro”* (FRIGOTTO, 2001, p. 40). Instala-se o tecnicismo como proposta pedagógica, transformando as escolas em centros de formação de mão-de-obra técnica, com ênfase ao “saber fazer”. Os conteúdos de formação geral, o discurso crítico, reflexivo, potencializador para o desenvolvimento de reflexões e análises históricas, ocuparam intencionalmente um papel secundário nas propostas educacionais. No período que vai do pós-guerra até início da década de oitenta, o direcionamento das políticas educacionais provocou a omissão da escola no debate histórico crítico, contribuindo para que o discurso ideológico anti socialismo / pró-capitalismo fosse incorporado. Principalmente em nações que, no período da Guerra Fria ficaram sob o comando militar indireto do capitalismo norte americano, como foi o caso dos países Latino americanos, todos governados pelas ditaduras militares, financiadas pelos Estados Unidos da América.

Neste novo ciclo de reordenamento do capital, impregnado de novas tecnologias, uma nova doutrina trabalhista se configura, tendo como linha mestra a “flexibilidade”, que pressupõe dinamismo e adaptabilidade aos novos processos produtivos e de trabalho. Este modelo flexível tem sua origem no Toyotismo japonês. Nada mais é do que uma “versão moderna” do taylorismo/fordismo. Os

antigos direcionamentos do taylorismo/fordismo inovaram-se, adaptando-se às novas tendências e necessidades produtivas. Sendo assim:

o toyotismo é uma resposta à crise do fordismo nos anos 70. Em lugar do trabalho desqualificado, o operário é levado à polivalência. Em vez da linha individualizada, ele integra uma equipe. No lugar da produção em massa, para desconhecidos, trabalha um elemento para “satisfazer” a equipe que vem depois da sua na cadeia. Em suma o toyotismo elimina, aparentemente, o trabalho repetitivo, ultra-simplificado, desmotivante, embrutecedor. Afinal chegou a hora do enriquecimento profissional, do cliente satisfeito, do controle da qualidade total (GOUNET, 1999, p. 33).

Neste panorama em que novos arsenais de luta pela manutenção da ordem capitalista burguesa são gerados, flexibilização, adaptabilidade, concorrência, qualidade, competitividade são as palavras de ordem para justificar as mudanças pelas quais passa o mundo do trabalho. Vamos nos servir do pensamento de Harvey (1992, p. 141) na tentativa de elucidar os sentidos e o significado deste processo:

Esses poderes aumentados de flexibilidade e mobilidade permitem que os empregadores exerçam pressões mais fortes de controle do trabalho sobre uma força de trabalho de qualquer maneira enfraquecida por dois surtos selvagens de deflação, força que viu o desemprego aumentar nos países capitalistas avançados (salvo talvez no Japão) para níveis sem precedentes no pós-guerra. O trabalho organizado foi solapado pela reconstrução de focos de acumulação flexível em regiões que careciam de tradições industriais anteriores e pela reimportação para os centros mais antigos das normas e práticas regressivas estabelecidas nessas novas áreas. A acumulação flexível parece implicar níveis relativamente altos de desemprego “estrutural” (em oposição a friccional), rápida destruição e reconstrução de habilidades, ganhos modestos (quando há) de salários reais e o retrocesso do poder sindical – uma das colunas políticas do regime fordista.

Com relação à forma como o trabalhador é visto a partir deste processo de a acumulação flexível, Ianni (1999, p. 130) nos diz o seguinte:

Respeito pela dignidade humana - tal como entende a Toyota - significa eliminar da força de trabalho as pessoas ineptas e parasitas, que não deveriam estar ali; e despertar em todos a consciência de que podem aperfeiçoar o processo de trabalho por seu próprio esforço e desenvolver o sentimento de participação. Descobrir e eliminar seqüências

desnecessárias de trabalho e movimentos supérfluos por parte dos trabalhadores é algo também relativo ao empenho da racionalização.

Este processo em que o trabalhador é levado a acreditar que tem participação efetiva na produção, que tem poder de decisão, e que da ênfase ao trabalho em equipe, mascara as reais condições a que estão submetidos os trabalhadores. Na verdade o que ocorre é que:

há uma formidável intensificação do trabalho. Na Toyota, seu símbolo é a passagem da relação um homem/uma máquina para um homem/cinco máquinas. Para os operários, há uma sobrecarga de trabalho que só pode aumentar com o tempo, como prevê o gerenciamento “by stress”. A possibilidade do ócio, temor supremo de Frederik Taylor, criador do taylorismo, é eliminado ao máximo. Por fim, há a polivalência, que de um lado aumenta as aptidões e portanto as responsabilidades do trabalhador, mas de outro não remunera proporcionalmente e obriga-o a correr para todo lado ajudando seus colegas às voltas com diversas funções. Em segundo lugar, o toyotismo se baseia no aumento do recurso à subcontratação, com nível salarial 30 a 50% mais baixo, as horas extras ainda mais frequentes, e evidentemente sem nenhuma menção à melhoria das condições de trabalho, à humanização das relações sociais e à parceria com os sindicatos (GOUNET, 1999, p. 48).

Neste contexto flexibilizante da economia, paralelamente aos avanços surpreendentes na área tecnológica, o mundo acompanha os progressivos aumentos nas taxas de desemprego que ocorrem simultaneamente em todas as partes do globo.

Evidencia-se, assim, um grande desafio à sociedade atual, pelo menos àqueles que acreditam na tese de que o trabalho é uma mediação entre o ser humano e sua construção. Mesmo admitindo-se que o trabalho da forma tradicional como o concebemos não vá se extinguir por completo, há que se reconhecer que o trabalho assalariado, fonte de renda e garantia de sobrevivência à grande massa da população vem diminuindo drasticamente. Basta observar os altos índices de desemprego presentes não só nos ditos países subdesenvolvidos, como também naqueles países considerados as grandes potências econômicas mundiais:

de acordo com o presidente da central DGB, da Alemanha, Dieter Shulte, a poderosa economia alemã está hoje com 4,4 milhões de desempregados, só comparável no período que precedeu o nazismo. Na mesma conferência, o presidente da AFL americana, com 13 milhões de sindicalizados, afirmou: Nos EUA, sucesso no mundo globalizado, os empregados

estão trabalhando mais e ganhando menos e sem proteção social, pois 40 milhões de americanos estão trabalhando sem seguro saúde (FRIGOTTO, 2001, p. 43).

No Brasil, há, da mesma forma, elevadas e crescentes taxas de desemprego. Conforme Alves (2001, p. 232):

O aumento vegetativo da população economicamente ativa, o congelamento dos concursos de admissão na esfera do Estado e a modernização das empresas privadas tem impedido a elevação das taxas de emprego. Ao contrário, o desemprego vem se aprofundando. No ano 2000 alcançou um patamar alarmante cujos números equiparam-se aos verificados em 1984 e 1998, anos açoitados por momentos agudos da crise econômica. Por outro lado, a composição dos trabalhadores ocupados revela um progressivo crescimento dos sem carteira de trabalho. A informalidade, de fato, tem alavancado a ocupação, com a agravante de que a renda média do trabalhador vem observando um movimento de queda.

Verificamos desta forma a configuração, de uma nova realidade: “declínio do proletariado industrial, desenvolvimento do setor de serviços, desemprego estrutural, formação (notadamente nos países de Terceiro Mundo) de uma massa de excluídos à margem do processo de produção – o “*pobretariado*” (LOWY; BENSAID, 2000, p. 61), como resultado destas transformações históricas. Para Schaff (1990) o trabalho humano, da forma tradicional como o conhecemos tende a ser em grande parte eliminado pela automatização da produção. Para ele, a sociedade informática terá sérios problemas com os milhares de trabalhadores que serão eliminados deste processo, uma vez que:

os mercados de capitais e produtos são mais e mais unificados, mas o mesmo não ocorre, e longe disso com o mercado de trabalho: 350 milhões de trabalhadores dos países ricos ganham por hora menos de 18 dólares contra 1 ou 2 dólares para 1,2 bilhão de trabalhadores dos países pobres; dentro do próprio mercado único europeu, o mercado de trabalho permanece fragmentado. Várias empresas multinacionais operam em diversos continentes e produzem em várias dezenas de países, mas elas permanecem apoiadas no poder diplomático, monetário e militar dos imperialismos dominantes que participam do G7 (BENSAID, 2000, p. 102).

Por isto, a luta dos movimentos antiglobalização, ou melhor, a luta por outra globalização, por um projeto global verdadeiro em que a riqueza não permaneça concentrada, como “direito” a uma minoria e, no qual, a eliminação da miséria seja uma responsabilidade

de todos. Pois, o que se tem feito em nome da globalização/ flexibilização nada mais é do que falsear a democracia. Este modelo não tem sido nada mais do que um engodo. Na verdade, o que se tem produzido são mecanismos de dominação e aculturação globais, homogeneizando gostos, comportamentos e valores uma vez que esta crise da classe - que - vive - do - trabalho, *“não atingiu só a sua materialidade, mas teve profundas repercussões na sua subjetividade e, no íntimo inter-relacionamento destes níveis, afetou a sua forma de ser”* (ANTUNES, 1999, p. 15).

Não só a classe que vive do trabalho modificou sua forma de ser. As mudanças advindas destas novas dinâmicas atingiram o social, e os seres humanos, independente da classe social a que pertençam vêm modificando seus comportamentos e atitudes. Estes se encontram homogeneizados, padronizados pela invasão dos meios de comunicação de massa, presentes em praticamente todos os lares, da favela à mansão, do campo a cidade. Os seres humanos, na contemporaneidade, são regidos pelas incertezas: sabem como não querem viver. Não aceitam mais a ética e a moral do dever, da obrigação, da submissão, mas não sabem exatamente qual a moral e qual a ética necessárias para o convívio social e a continuidade da vida.

Neste desmoronar do conhecido, do anteriormente vivido, criam-se situações contraditórias. Ora firmam-se antigos valores, sob novas denominações (como o individualismo, a concorrência e a competitividade, tudo em nome da empregabilidade), ora este mesmo homem desencantado, com o mundo e com sua condição de vida, sem compreender sua realidade, sem conseguir situar-se enquanto sujeito que faz história, entrega-se a um viver descomprometido, imediato, cotidiano, permeado pela mesquinhez e pelas futilidades.

É comum presenciarmos uma busca deste homem moderno: na crença, a fé, na religião o alento, o consolo e explicações para as desgraças que o afligem, para as quais não consegue obter respostas. Proliferam-se as seitas, as igrejas milagreiras, os cursos de auto ajuda... E assim, impelidos pelas circunstâncias, os seres humanos contemporâneos que resultaram do cientificismo moderno, contraditoriamente, retornam à formas irracionais de viver, o que evidencia a descrença no antigo projeto da modernidade. Esta descrença e insatisfação são reforçadas pela ideologia do fim da história que conduz a uma verdadeira apologia à cotidianidade.

Capitalismo e os processos de alienação objetiva e subjetiva

Na sociedade contemporânea as formas de alienação apresentam-se tanto objetivamente, quanto subjetivamente. Encontramos em Heller (1985, p. 37) a seguinte passagem: *“alienação é sempre alienação em face de alguma coisa e, mais precisamente, em face das possibilidades concretas de desenvolvimento genérico da humanidade”*. O mundo atual apresenta uma contradição entre as “possibilidades” objetivas, concretas para o aprimoramento da vida humana na terra, e as “impossibilidades” geradas pelo próprio modo de produção que e não permite aos seres humanos o acesso àquilo que, na maioria das vezes, é resultado do seu próprio trabalho. Ou seja, dentro desta ordem contraditória, *“objetivam-se compulsoriamente possibilidades de libertação e realização dos homens e realidades regressivas, mutilantes e opressoras”* (NETTO, 2000, p. 42), o “céu” e o “inferno” se encontraram na terra. Partindo deste pressuposto, citamos Gramsci (1981, p. 47), que assim escreve:

a possibilidade não é a realidade, mas é também ela, uma realidade: que o homem possa ou não fazer determinada coisa, isso tem importância na valorização daquilo que realmente se faz. Possibilidade quer dizer liberdade. A medida da liberdade entra na definição de homem. Que existam as possibilidades objetivas de não se morrer de fome e que, mesmo assim, se morra de fome, é algo importante, ao que parece. Mas a existência das condições objetivas- ou possibilidade, ou liberdade – ainda não é suficiente: é necessário conhecê-las e saber utilizá-las. Querer utilizá-las. O homem, nesse sentido, é vontade concreta: isto é, aplicação efetiva do querer abstrato ou do impulso vital aos meios concretos que realizam essa vontade.

Tendo como referência este pensamento Gramsciano, em que a possibilidade é colocada como pressuposto de liberdade, entendemos como importante refletirmos acerca desta questão. Na sociedade atual, esta liberdade de escolha está condicionada, primeiro, ao “poder“ escolher, ou seja, o indivíduo só pode escolher dentro de um limite de coisas às quais a sua condição sócio-econômica lhe permite ter acesso. Em segundo lugar está a questão do “saber utilizar” as possibilidades e, inerente a isto, está uma questão de cultura, de acesso às informações, de possibilidades de transformar estas informações em conhecimento, bem como de

conhecer diferentes alternativas, as quais, na maioria das vezes, estão condicionadas, homogeneizadas pelas opiniões de massa, por hábitos, preconceitos e conceitos ideológicos. Aqui a educação pode fazer a diferença através do exercício permanente de pensar reflexivamente, da garantia do acesso ao conhecimento científico, por si só desmistificador, pela possibilidade do debate ético, o qual pode acontecer no contexto escolar. Enfim, o espaço escolar é uma possibilidade concreta para o exercício da liberdade, embora não seja uma garantia, pois se na escola as ações forem de reprodução e naturalização da cotidianidade reificada, ao invés da liberdade, ocorre o aprisionamento, a alienação e o embrutecimento do ser. Este é o aspecto ambíguo que permeia a educação: dependendo da forma como são direcionadas as ações pedagógicas pode libertar ou alienar.

Em terceiro lugar, está a questão do querer, a qual também está atrelada à condição histórico-material do sujeito. Deste modo, o que determina o querer dos indivíduos? Afirma-se que o querer está condicionado aos interesses pessoais dos seres humanos. Quais são e de onde vem os interesses que norteiam a vida das massas de seres humanos? Com isto, queremos dizer que as possibilidades, por si só, não são sinônimas de aprimoramento humano, pois, *“toda vez que um ser humano é impedido de apropriar-se daquilo que faça parte da riqueza do gênero humano, estamos perante um processo de alienação, um processo que impede a humanização desse indivíduo”* (DUARTE, 2000, p. 282 b). É assim que se dá a objetivação da alienação. Esta alienação objetiva leva à alienação subjetiva, uma vez que o indivíduo, privado dos recursos materiais que promovam sua humanização, fica a mercê dos mecanismos ideológicos de dominação que produzem nos seres humanos *“ilusão, falsa consciência, concepção idealista na qual a realidade é invertida”* (LOWY, 1999, p. 12). A sociedade contemporânea tem as condições materiais de produzir e reproduzir tais mecanismos com refinamento e competência nunca antes experimentados, a exemplo do ideário neoliberal.

Assim:

nossa sociedade contemporânea apresenta a alienação desde a forma objetiva mais brutal que é a morte de milhões de seres humanos decorrente de causas para cujo enfrentamento existem condições objetivas (fome, doenças, drogas, violência etc.), até as formas subjetivas conduzidas pelo anestesiamto das consciências pelos degradantes produtos

culturais com os quais a população é bombardeada cotidianamente pelos meios de comunicação (DUARTE, 2000, p. 283 b).

Tomemos como exemplo concreto de alienação objetiva, a questão “da fome”, teorizada na citação de GRAMSCI, pois entendemos que não há nada mais humilhante, nem mais desumano do que a privação à alimentação, condição indispensável à sobrevivência. Que os homens da Antigüidade ou da Idade Média sofressem crises endêmicas de fome, é um fato, de certa forma, até aceitável, uma vez que os instrumentos tecnológicos disponíveis para plantar, colher ou irrigar eram extremamente rudimentares. Os homens ficavam à mercê da natureza - embora tenhamos que admitir que também nestes momentos havia o controle, por parte dos administradores, da produção excedente, provocando a má distribuição dos alimentos. Mas, efetivamente, o que justifica a fome nos dias atuais? Esta fome que está presente em todas as partes do mundo e até mesmo naqueles considerados países “avançados” tecnologicamente, como é o caso dos EUA, os quais orgulham-se das toneladas de grãos produzidos anualmente, mas que, entretanto, movidos pelos valores econômicos sobrepostos aos valores de humanidade, não dão conta de alimentar seu povo. Sendo assim:

a fome não é um fenômeno a afetar somente massas de milhões de homens do “terceiro mundo”. Nos Estados Unidos, fontes oficiais estimam que cerca de 10 a 20 milhões de habitantes são cronicamente subalimentados. O destino dos aposentados que vivem de pensões miseráveis causa pena em países como Grã-Bretanha, França, Itália, Espanha. Na Andaluzia, não longe do paraíso turístico da Costa do Sol, famílias de 300.000 trabalhadores agrícolas em desemprego sazonal persistente devem se contentar durante uma boa parte do ano com uma refeição ordinária composta de pão seco e tomates (MANDEL, 1990 *apud* NETTO, 1995, p. 41).

O texto acima aponta para exemplos concretos de alienação objetiva, quando os seres humanos não têm acesso às condições materiais mínimas para manter-se vivos, com dignidade. Instala-se aí uma correlação, pois esta miséria material é responsável também pela miséria intelectual, na qual o indivíduo tende a manter-se acorrentado ideologicamente, numa espécie de torpor psicológico. Anestesiado, alienado e excluído, este indivíduo não consegue perceber concretamente as armadilhas do contexto histórico e sócio-econômico a que está submetido e, assim, permanece como figurante do processo.

Quanto à alienação subjetiva, nos reportemos ao campo educacional, sobre o qual esta análise é procedente. Entendemos que não basta aos seres humanos ter acesso à educação. É preciso saber que educação esta sendo produzida? Atrair e manter crianças na escola não significa necessariamente que lhes sejam garantidas as possibilidades concretas de se constituírem enquanto sujeitos, cidadãos pensantes, reflexivos, autônomos e possuidores de condições para superar a alienação. Para além da não possibilidade de ingresso e permanência na escola, está a necessidade de se pensar o que se faz nas escolas de todos os lugares. Costuma-se falar da crise da educação latino-americana, que sem dúvida é séria, uma vez que não superou nem mesmo aqueles aspectos básicos quantitativos (de acesso) citados anteriormente. Porém, Netto (2000, p. 41-2) nos faz novamente pensar sobre a ambigüidade presente na educação, inclusive em países considerados até pouco tempo como modelos nessa área. Ele nos fala de um estado de “cretinização” que nos parece presente aqui e por lá também.

A ignorância e o analfabetismo são expressões da miséria do “terceiro mundo”, mas cretinização geral dos indivíduos envolve o capitalismo desenvolvido: em maio de 1990, a revista *Veja* informava que, no sistema universitário norte-americano “um em cada quatro estudantes não sabe quando Colombo chegou a América, é capaz de confundir um discurso de Stálin com outro de Churchill e não sabe que Dante escreveu a *Divina Comédia*”. Um ano depois, a mesma publicação resumia dados de uma pesquisa, realizada em Oregon, com 2000 alfabetizados entre 16 e 65 anos, mostrando que somente “35% dos pesquisados conseguiram determinar a dose certa de um remédio infantil usando uma tabela de peso e idade e somente 18% conseguiram achar os horários de partida dos ônibus dispostos numa placa”. Comentando a mesma pesquisa, o *Jornal Ciência Hoje*, de maio de 1991, observava que apenas “quatro em cada cem adultos sabem interpretar um gráfico e só nove compreendem claramente o que lêem.

Este estado de cretinização resulta da alienação ideológica a que estão submetidos tanto os seres humanos, quanto os processos educacionais. Advém do distanciamento dos saberes clássicos como conseqüência, entre outros, da sedução e deslumbramento que as novas tecnologias produziram, afastando os homens da reflexão histórica, aproximando-os de um estado de superficialidade espontaneísta.

Neste sentido, o que se constata é que o atual grau de alienação tanto objetiva, quanto subjetiva da humanidade, não tem precedentes, dadas as possibilidades materiais concretas existentes neste momento histórico para sua superação. Pois entendemos que

os mesmos mecanismos que têm promovido o empobrecimento cultural das massas poderiam, ao contrário, estar contribuindo para seu aprimoramento intelectual. A televisão, por exemplo, o fato de a maioria absoluta dos lares, da mansão à favela a possuírem, torna-se um grande problema porque a maioria absoluta dos programas exibidos ao invés de instruir positivamente, valorizar o conhecimento, são programas fúteis, ideologicamente manipulados, criados para formar a opinião das massas, induzindo ao consumismo, à violência e à banalização da dor, da pobreza, numa verdadeira apologia ao modelo de vida burguês. Então o problema não está em as pessoas terem televisão em suas casas, mas no conteúdo que é exibido, e os interesses de quem comanda estes meios de comunicação.

Se a alienação se consolida tanto objetivamente quanto subjetivamente podemos dizer que todos os homens encontram-se, de certa forma, alienados. Se a humanização dos seres humanos ocorre num contexto histórico-social determinado, que é proveniente do tempo histórico vivido por este homem, e se este momento o conduz à alienação, podemos então dizer que, entre o que o homem “consegue ser” e o que ele “poderia ser” existe uma lacuna.

Neste âmbito, para Marx o ser homem é um ser “universal e livre”. Como entender a possibilidade da liberdade e da universalidade do ser numa realidade histórica, sendo que os indivíduos encontram-se condicionados por processos que os alienam objetivamente e subjetivamente? Imediatamente tornar-se-á necessário nos questionar: O que é liberdade?¹

¹ Historicamente foram se desenvolvendo diferentes concepções de liberdade, a filósofa Marilena Chauí na obra “Convite à Filosofia”. São Paulo: Àtica, 2002. (p. 360-1-2), discorre sobre o tema a partir de três concepções filosóficas da liberdade. A primeira, concepção, Aristotélica, define que “a liberdade é o princípio para escolher entre alternativas possíveis, realizando-se como decisão e ato voluntário. Contrariamente ao necessário ou à necessidade, sob a qual o agente sofre a ação de uma causa externa que o obriga a agir sempre de uma determinada maneira, no ato voluntário livre o agente é causa de si, isto é, causa integral de sua ação. “A Segunda concepção, desenvolveu-se no período helenístico e foi retomada por Espinosa, Hegel e MARX, segundo esta concepção: “liberdade não é escolher e deliberar, mas agir ou fazer alguma coisa em conformidade com a natureza do agente que, no caso, é a totalidade. Há ainda uma terceira concepção, que se desenvolve unindo elementos das duas anteriores “ afirma , como a Segunda , que não somos um poder incondicional de escolha de quaisquer possíveis, mas que nossas escolhas são condicionadas pelas circunstâncias naturais, psíquicas, culturais e históricas em que vivemos, isto é pela totalidade histórica em que estamos inseridos. Afirma como a primeira, que a liberdade é um ato de decisão e escolha entre vários possíveis. Todavia, não se trata da liberdade de querer alguma coisa e sim de fazer alguma coisa.”

É possível ser livre? A liberdade é, de fato, condição para a humanização dos seres humanos? Liberdade é apenas uma questão de escolher entre o bem e o mal, o certo e o errado? Quem determina o certo e o errado?

Liberdade, na perspectiva de possibilidade, é condição imprescindível para os homens perceberem que na história, tanto a continuidade dos fatos, quanto as mudanças destes, são possibilidades concretas que se colocam como desafios à humanidade. Observa-se que no interior de cada conflito, de cada crise, há sempre possibilidades objetivas para mudar, para modificar e alterar o curso das coisas, dos acontecimentos, da história de cada um e da história de todos: “a humanidade, escreve MARX, jamais coloca a si mesmo problemas que não pode resolver, já que, olhando mais de perto se vê que o próprio problema só surge onde às condições materiais para a sua solução já existem, ou pelo menos estão em vias de se concretizarem” (CHESNAIS, 1997, p. 11).

É sob esta ótica que, na sociedade contemporânea, a liberdade como possibilidade objetiva é antes e acima de tudo uma busca, pois os mecanismos objetivos e subjetivos alienantes ampliam as tensões entre a nossa liberdade e as condições (históricas econômicas, pessoais e culturais) para efetivar as ações que promovem a libertação dos seres humanos garantindo-lhes uma vida plenamente humana. Pela falta de garantia às condições de sobrevivência e pela impossibilidade de perceber a liberdade como uma possibilidade, está em curso um processo de desumanização.

Neste contexto, o avanço científico-tecnológico, alardeado como o coroamento pleno da civilização moderna, da forma como vem sendo utilizado produz um “falso processo civilizatório”. Na verdade, proliferam-se formas bárbaras de convívio.

Capitalismo e barbárie

Vivemos num contexto permeado pela exclusão social, pela globalização massiva, bem como baseado num modelo capitalista que se expande mundialmente como o processo civilizatório. Historicamente, alguns países, especialmente os europeus, outorgaram-se o papel de civilizadores, tendo por consequência a missão de “acabar com a barbárie”. Para isto poderiam invadir, dominar e aculturar os demais povos. Mas, o que é ser civilizado? E o que é ser bárbaro? Até que ponto a forma como historicamente estes termos foram utilizados serve para designar o que, “de fato”, é sinónimo de barbárie ou de civilização? Assim, faz-se necessário, inicialmente, conceituar estes termos.

Iniciemos por sua semântica. Em sentido dicionarizado, (HOUAISS 2001) civilizado é ser bem educado, urbano e instruído; civilização reporta-se a um estado de progresso e cultura moral; o termo Bárbaro, por sua vez, é designado àquele sem civilização, rude, inculto, selvagem e cruel.

Historicamente, as tribos, os grupos, as raças foram culturalmente caracterizados como não bárbaros, ou seja, aqueles que são civilizados. Neste sentido, retorna-se à questão: que critérios foram utilizados historicamente para conceituar e classificar os povos como bárbaros ou como civilizados? Confrontando o sentido semântico com princípios éticos e morais (educação, urbanidade, honestidade, respeito) restam dúvidas se os considerados civilizados, são mesmo “os civilizados” e se os bárbaros são mesmo “os bárbaros”. Na Antiguidade, gregos e romanos usaram o termo bárbaro para designar todos os povos que viviam além das suas fronteiras e que possuíam uma cultura diferente daquela hegemonicamente imposta. Partindo destes pressupostos, questiona-se: de que critérios serviram-se os historiadores para designar a civilidade dos romanos? Quem eram os romanos?

Ao que se sabe, os civilizados romanos costumavam divertir-se nos anfiteatros, assistindo a lutas de vida e morte entre homens e feras. Costumavam também impor a dominação e escravização despudorada aos povos submetidos, sempre por intermédio da guerra. É perceptível que eram os romanos que faziam belas festas, bem como eram também os que mantinham um senado corrupto, imoral,

promíscuo, embora, aparentemente “refinado”... A nobreza vestia-se com elegância e morava em palacetes; eram também excelentes oradores, falavam o latim e o grego, enfim, eram um “modelo de civilização”.

As primeiras organizações sociais surgiram tendo entre outras características, a substituição do antigo tribalismo pautado no matriarcado, nas relações de igualdade, na propriedade comum, por novas formas de organização consideradas avançadas e definidoras de um estágio “superior”: a civilização. Este estágio de “civilização”, ocorreu contraditoriamente, conforme diz Ponce (2001, p. 31):

no momento em que surgem a propriedade privada e a sociedade de classes, aparecem também, como conseqüências necessárias, uma religião com deuses, a educação secreta, a autoridade paterna, a submissão da mulher e dos filhos, e a separação entre os trabalhadores e os sábios.

A partir destes aspectos definidores de civilização, quanto mais distante deste modelo de organização encontravam-se os grupos, maior era o grau de barbárie que lhes era atribuído.

Na Idade Média, não foi diferente. Neste período a Igreja Católica, para afastar os seres humanos da barbárie, utilizou-se de instrumentos muito peculiares como o culto ao medo, o pecado, a tortura e a Santa Inquisição, tudo com a intenção de “civilizá-los”.

Evidencia-se que, historicamente, o grupo hegemônico, ou seja, aqueles que detém o poder, são os que se consideram civilizados e que, os critérios para julgar os não civilizados passam a ser determinados por estes grupos. Sendo assim, sob esta ótica, bárbaro não é necessariamente o “cruel”, mas sim, o “diferente”.

O surgimento do capitalismo representa um novo momento na história do processo civilizatório mundial, marcado por um incremento nas atrocidades e crueldades entre os povos. Neste contexto, bárbaro tem o sentido de “*atos cruéis, desumanos, a produção deliberada de sofrimento e a morte deliberada de não combatentes (em particular, crianças)*” (LOWY; BENSAID, 2000, p. 47). Com o aprimoramento técnico, as intervenções das nações dominantes sobre as dominadas ganharam um requinte de crueldade, eficiência e rapidez sem precedentes, sendo possível afirmar que “*nenhum século na história conheceu manifestações de barbárie tão extensas, tão massivas e tão sistemáticas quanto o século XX*” (LOWY; BENSAID, 2000, p. 47). A história do capitalismo pode ser contada a

partir das históricas atrocidades cometidas em todo o globo pelas nações imperialistas em especial, na ânsia de encher seus cofres não tiveram e continuam não tendo nenhuma piedade, nenhum respeito para com os povos dominados. A ética e os princípios de humanidade (respeito, tolerância, diálogo, diversidade...) vem sendo convenientemente esquecidos, *“trata-se de uma barbárie civilizada, isto é, conduzida pelos impérios coloniais economicamente mais avançados”* (LOWY; BENSAID, 2000, p. 47).

Exemplos destas atrocidades há muitos: o processo de colonização/ partilha da África; o Apartheid; o etnocídio cometido contra os nativos quando da invasão ao continente americano; o processo de escravidão instalado no Brasil; as duas guerras mundiais; o nazismo; o fascismo... A título de exemplificar, citamos apenas alguns fatos, mas, se quiséssemos, poderíamos nos alongar em páginas sem fim, pois o que não falta são fatos que atestam o grau de barbárie atingido pela “civilização” moderna/contemporânea. Esta situação também foi antevista por Marx quando, em 1847, já escrevia: *“a barbárie reapareceu, mas desta vez ela é engendrada no próprio seio da civilização e é parte integrante dela. É a barbárie leprosa, a barbárie como lepra da civilização”* (LOWY; BENSAID, 2000, p. 47).

Esta barbárie coletiva e socializada conduz a um estado de barbárie pessoal, manifestada no cotidiano através de pequenas ações que comprovam o estado de corrupção moral e ética dos sujeitos. Este fato evidencia-se não só nas sociedades economicamente exploradas, mas e principalmente nos países ricos, pois:

modo de vida burguês, nas suas áreas mais desenvolvidas – e proclamadas exemplares pelos seus apologistas – vem engendrando um ethos em que o consumismo compulsivo se inscreve numa constelação ideal de alienação e individualismo; florescem o primitivismo, o intimismo, a agressividade e o cinismo desembuçados, apenas com verniz de “modernidade” (NETTO, 1995, p. 45).

Desta maneira, reflexões sobre as implicações sociais do capitalismo delimitam um quadro que evidencia e comprova as contradições deste modo de produção. Bom, excelente, para poucos; excludente e perverso para muitos. Neste modelo de sociedade, no qual os meios de sobrevivência não são garantidos a todos, no qual o ter se sobrepõe ao ser e, conforme já citado, o individualismo e a competitividade são elementos naturais e necessários à conjuntura do mesmo, questiona-se: qual é a ética possível? Como delimitar

princípios e parâmetros eticamente comprometidos com os valores humanitários? Ao pensarmos quais seriam os mecanismos, as possibilidades e os segmentos que poderiam contribuir, hoje, na promoção do processo civilizatório, com o intuito de afastar o homem da barbárie, precisamos, antes redefinir princípios e parâmetros éticos.

Reconhecemos que estamos imersos em uma crise. E crise, no sentido grego, significa ruptura. Com o que estamos rompendo? Estes momentos de crise ou de ruptura, ao mesmo tempo em que “exigem” dos seres humanos uma definição dos caminhos, das condutas e comportamentos que serão socialmente aceitos e aqueles que serão repudiados, não oferecem a clareza necessária para a tomada de decisão. Deste modo, não raro, a realidade se apresenta envolta numa cortina de fumaça que ofusca a visão. É o caminho da incerteza, da dúvida entre o novo (desconhecido, estranho) e o velho (já conhecido, seguro?). Isto gera um estado de morbidez paralisante, um sentimento de impotência frente às necessárias mudanças e tomadas de decisão.

Devido a isso, os seres humanos da contemporaneidade precisam delimitar a sua ética, pois, caso contrário, corremos o risco de, por exemplo, naturalizar e ou institucionalizar a violência e a miséria. Se não houver diálogo, reflexão e análise junto às novas gerações sobre estas questões, é possível que as aceitem como naturais. Mas, afinal, qual é a ética possível no interior da ética capitalista?

As crises abalam as estruturas, criam situações novas e inusitadas para as quais os homens não têm respostas, pelo menos imediatas, mas vêm-se obrigados a lidar com elas. Novamente, recorremos a Marx; Engels (1998, p. 12) que percebendo a lógica capitalista, em 1848 já escreviam:

a sociedade vê-se de repente reconduzida a um estado de momentânea barbárie; dir-se-ia que uma forma ou uma guerra de destruição generalizada lhe cortaram todos os meios de subsistência; a indústria e o comércio parecem aniquilados. E porquê? Porque a sociedade possui civilização em excesso, meios de subsistência em excesso, comércio em excesso. As forças produtivas de que dispõe deixam de promover as relações burguesas de propriedade – ao contrário: tornaram-se poderosas demais para estas relações e são tolhidas por elas e assim que delas se liberam lançam na desordem toda a sociedade burguesa, ameaçando a existência da propriedade burguesa. As relações burguesas tornaram-se demasiado

estreitas para conterem as riquezas criadas no seu interior. E como a burguesia supera as crises? De um lado, mediante a destruição violenta de grande quantidade de forças produtivas; de outro, pela conquista de novos mercados e pela exploração mais intensa de mercados antigos. E o que isto representa? Representa a preparação de crises mais generalizadas e mais graves e a redução dos meios para evitá-las.

Ao mesmo tempo em que o capitalismo tenta se impor como única alternativa, dá demonstrações claras de esgotamento, seja pela corrosão social que provoca seja pela forma agressiva como seus articuladores vêm resolvendo a crise.

Seu poder de sustentação está cada vez mais enfraquecido. Os Estados Unidos, nação imperialista, exemplo do modelo de vida burguês capitalista, por exemplo, estão na eminência de um colapso econômico social e vem tentando manter sua hegemonia através do mecanismo mais bárbaro e degenerativo: a guerra.

A Europa busca, através da União Européia, se fortalecer para conjuntamente vencer a crise interna. Cada nação tem procurado desenvolver estratégias de sobrevivência e isto provoca novas crises, pois acirra a competitividade e lança as nações periféricas na arena das disputas internacionais, como é o caso dos países árabes. No interior das sociedades de todos os países, centrais ou periféricos, o capitalismo dá sinais de esgotamento. Suas conseqüências a muito ultrapassaram os limites econômicos e atingiram, as subjetividades humanas, banalizaram (fetichizaram) as relações, instituíram o culto ao dinheiro, ao poder, ao consumismo, à beleza... Os jovens, em geral, mas especialmente aqueles oriundos da alta burguesia, estão em processo degenerativo. Contrário ao que acontecia até algum tempo atrás, quando os crimes mais bárbaros eram atribuídos à classe mais pobre, atualmente, os atos mais bárbaros e chocantes, aqueles que tem mobilizado a nação brasileira e o mundo, têm sido praticados por jovens de famílias abastadas. Em nome do prazer imediato e pessoal, demonstrando traços de um individualismo crônico, doentio, destroem de forma monstruosa suas próprias famílias. Desta forma, suscitamos o seguinte questionamento: a quem, a que classe social este jeito de viver, moldado nos princípios e valores do capitalismo, interessa?

No panorama atual é visível que para os pobres, os excluídos, bem como para os milhares de desempregados, este modo de produção já não interessa, pois para este, aqueles não existem. Quanto aos ricos, mesmo detentores de patrimônios invejáveis, estes já

não conseguem viver em paz, seja pela pressão dos que nada possuem, mas insistem em sobreviver “ameaçando-os” permanentemente com sua miséria, seja pela desagregação do modelo de família burguesa que se destrói impiedosamente. Desta forma, o capitalismo implode e explode simultaneamente. Resultado: barbárie.

Estes antagonismos históricos entre as classes, estas diferenças descomunais acabam gerando formas de rompimento com o poder, com o modelo econômico e a estrutura estabelecida. São momentos em que as sociedades atingem o seu “limite de tolerância”, e aí, acabam sempre, retomando MARX; ENGELS (1998, p. 4-5) “*com uma transformação revolucionária ou com a destruição das classes em luta* ”... A história é testemunho vivo de que as sociedades podem criar níveis insuportáveis de exploração. Quando estes momentos chegam, não há medida paliativa que dê conta de sustentação. Neste contexto, quais são os indicadores de que uma sociedade está no “seu estado limite”, prestes a romper com as estruturas estabelecidas?

Parecem-nos ser sempre aqueles momentos em que a massa, ou seja, a maioria absoluta da população já não se beneficia com aquela forma de organização econômico-social. A Roma Imperial, na Antigüidade, é um bom exemplo. Naquela sociedade, o luxo dos palácios e o poder dos latifundiários evidenciavam a contradição à escravidão, à fome e à peste. Quando num determinado estágio “nas grandes casas romanas, havia um escravo especial chamado nomenclator, cuja única missão era carregar a lista dos escravos do senhor; e é sabido que, na opinião de Horácio, ter apenas dez escravos já era um sinal de miséria” (PONCE, 2000, p. 63). o Império Romano ruiu...

Já na França absolutista, na modernidade, a sociedade hierarquicamente assim se dividia:

o primeiro e o segundo estado não excediam a 480 mil pessoas; os religiosos eram cerca de 130mil e os nobres cerca de 350 mil, representando aproximadamente 0,5% e 1,5% da população francesa. O terceiro estado era formado pelo restante da população: os camponeses, a burguesia e as camadas populares da cidade, totalizando aproximadamente 25 milhões de pessoas” (MELLO; COSTA, 1993, p. 106).

Também nesta sociedade o luxo, a excentricidade e a ostentação dos castelos e palácios, onde vivia uma nobreza ociosa e parasitária, se contrapunham à fome, à mendicância, à pobreza das massas, o que resultou na ação revolucionária da burguesia. E os reis foram levados à guilhotina...

Deste modo, a ciência e a técnica presentes no mundo contemporâneo, responsáveis pela criação de inúmeros bens materiais, os quais facilitam a vida cotidiana dos seres humanos e que deveriam resultar num estágio avançado de “civilização”, têm, na verdade, conduzido à humanidade à “barbárie”, acenando para um destes momentos de rompimento, de saturação desta ordem, quando se constata que:

a abrangência do mundo desenvolvido reduziu-se de 33% da população mundial em 1900, para cerca de 15% em 1989. E se o capitalismo e a ordem burguesa ‘funcionam’ hoje para 15% da humanidade, a situação dos que não fazem parte desta minoria está mais longe ainda de depor favoravelmente para esta santa ordem social – a pobreza é a generalizada dominante que ela vem produzindo, como o atestam fontes indesmentíveis (NETTO, – Cf. FGV/Banco Mundial, 1995, p. 43).

Estariam estes indicadores alertando para a proximidade de um “momento limite” e anunciando a necessidade de se construir um novo projeto social? Um projeto que considere todos os indivíduos, na sua condição humana, que busque incluir aqueles que vem sendo alijados de todos os espaços sociais, culturais, educacionais e econômicos?

Capitalismo, o fim da história e o viver centrado na cotidianidade

O acontecimento chave para a consolidação desta idéia foi à queda do muro de Berlim, em novembro de 1989. Este fato passou a significar o símbolo do fim do “socialismo real”, sendo que este representava a opção, a alternativa concreta de resistência à ordem burguesa capitalista que se firmou durante a modernidade.

Todavia, quanto a este processo de “desmaterialização” do socialismo real, é necessário, primeiro, entender que :

crise global do campo socialista é a crise terminal de um tipo de organização econômico-social e política pós-revolucionária – aquele em que coube ao novo estado promover a instauração e a consolidação dos suportes urbano-industriais que, na projeção original de MARX, eram os pressupostos da revolução proletária. O que entrou em crise é uma forma determinada de transição socialista (NETTO, 1995, p. 20).

Através das assertivas de Netto (1995, p. 20), acredita-se, que:

o processo revolucionário de que se originou o “campo socialista”, tomado em si mesmo, estava completamente deslocado das projeções teóricas de MARX”..... “a Rússia czarista não apresentava as condições que MARX supunha necessárias para a consecução da revolução proletária: um alto grau de desenvolvimento das forças produtivas e uma classe operária estatisticamente ponderável e dotada de organização e vontade políticas autônomas – vale dizer: industrialização e urbanização capitalistas, relativos desenvolvimento e democratização da sociedade civil.

Assim, “*não é, portanto a crise do projeto socialista revolucionário nem a infirmação da possibilidade da transição socialista: é a crise de um padrão determinado de ruptura com a ordem burguesa – justamente aquela que se erigiu nas áreas em que esta não se constituía plenamente*” (NETTO, 1995, p. 23). Como é possível perceber pelas citações acima, o discurso que descredibiliza e que chega mesmo a zombar do pensamento marxista, bem como daqueles que defendem a possibilidade de uma organização sócio-econômica de caráter socialista, tem como argumentativa o fim do socialismo da União Soviética. Desta maneira, carece, acima de tudo, de fundamentação teórica e de reflexão histórica, pois, conforme esclarece NETTO, foram o modelo, a forma e as condições reais e concretas encontradas na Rússia do início do século que produziram aquele modelo de sociedade. Na pior das hipóteses, dir-se-ia que se fez lá o que, de fato, fora possível ser feito naquelas condições. No Manifesto de 1848, aparece claramente qual era a sociedade que naquele momento apresentava as condições históricas para a revolução:

É, sobretudo para a Alemanha que os comunistas dirigem a sua atenção, porque a Alemanha está às vésperas de uma revolução burguesa e porque realizará esta revolução nas condições mais avançadas da civilização européia e com um proletariado muito mais desenvolvido do que a Inglaterra no século XVII e a França no século XVIII – e porque a revolução burguesa alemã só poderá ser, portanto, o prelúdio imediato de uma revolução proletária (MARX; ENGELS, 1998, p. 46).

Todavia, sabemos que toda teoria é datada historicamente e precisa, ao longo do tempo histórico, ser posta à luz dos fatos e acontecimentos novos, impossíveis de terem sido apreendidos pelo filósofo, uma vez que este não possui uma bola de cristal e não é um bruxo.

Servir-se do colapso do modelo de socialismo real da União Soviética com o intuito de descaracterizar, desacreditar os fundamentos teórico-filosóficos de Marx é exatamente a postura que interessa aos detentores do poder. Para o G8, por exemplo, “grupo dos que mandam” e que tem na sua base estrutural o capitalismo, é fundamental que o mundo o perceba como única alternativa, que as pessoas desacreditem de qualquer possibilidade, de qualquer outra alternativa de vida, pois:

Com efeito, a conseqüência mais visível da crise do socialismo real, para a ordem burguesa ‘é que o capitalismo e os ricos pararam, por enquanto, de Ter medo’, precisamente porque, ‘por enquanto, não há nenhuma parte do mundo que apresente com credibilidade um sistema alternativo do capitalismo’² (...) É assim que, neste quadro, pode a ordem burguesa fazer-se passar – por enquanto – como a paragem final do milenar processo de construção da socialidade, como o fim da história (NETTO, 1995, p. 42-3).

Esta idéia de fim da história tem provocado danos enormes aos seres humanos, no sentido que aniquila e elimina as esperanças, tolhe destes as possibilidades de mudança, faz crer que nada há que possa ser feito, empurra a humanidade para um estado de inércia, acomodação e descrédito, pois, segundo esta lógica, assim é que é, e assim sempre será.

Decorre disto uma outra idéia também importante, pautada numa concepção de mundo, uma forma de viver centrada no cotidiano, sendo que, “na ótica lukacsiana, são três as determinações fundamentais da cotidianidade: a heterogeneidade, a imediatividade e a superficialidade extensiva” (EVANGELISTA, 1997, p. 55). Ao nosso ver, isto se traduz nas seguintes ações cotidianas: massificação de valores, comportamentos, gostos e atitudes; não há futuro, a vida é o aqui e o agora; banalização à herança

² NETTO, José Paulo refere-se a citação de HOBBSWBN in BLACKBURN, R. (Org.) Depois da queda. O fracasso do comunismo e o futuro do socialismo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

histórica, negação do passado e descompromisso com o futuro; o mundo é um mundo fenomenológico; há uma banalização das relações e naturalização de comportamentos cínicos, agressivos e individualistas, pois:

Na cotidianidade, a atividade e o modo de viver se transformam em um instintivo, subconsciente e inconsciente, irrefletido mecanismo de ação e de vida. As coisas, os homens, os movimentos, as ações, os objetos circundantes, o mundo, não são intuídos em sua originalidade e autenticidade, não se examinam nem se manifestam: simplesmente são, e como um inventário, como partes de um mundo conhecido são aceitos. A cotidianidade se manifesta como a noite da desatenção, da mecanicidade e da instintividade, ou então como mundo da familiaridade. (...) Na cotidianidade tudo está ao alcance das mãos e as intenções de cada um são realizáveis. Por esta razão ela é o mundo da intimidade, da familiaridade e das ações banais (KOSIK, 2002, p. 80).

O ser humano da cotidianidade é também o ser que ao perder sua condição de reflexão histórica, perdeu, por conseqüência, a visão de totalidade. Assim sendo:

A conduta humana específica da cotidianidade é a conduta imediata, porque a relação que se estabelece entre o pensamento e a ação é uma relação direta, indispensável aos automatismos e ao espontaneísmo necessário à reprodução cotidiana do indivíduo. O indivíduo responde às demandas cotidianas considerando o conjunto dos fenômenos que compõem cada situação vivenciada e não às relações que os vinculam e lhes dão sentido (NETTO, 1987, p. 66 *apud* EVANGELISTA, 1997, p. 55).

Cria-se, assim, o cenário daquilo que vem sendo chamado de mundo Pós-moderno. Porém, segundo SANFELICE (2001, p. 7):

Pós-Modernidade, para nós, portanto, é um fenômeno, dentre outras coisas, que expressa uma cultura da globalização e da sua ideologia neoliberal. A base material da pós-modernidade é então a globalização econômica com todas as implicações que este fenômeno vem significando para as sociedades ou sujeitos, como já dito, subjetivamente desprovidos de qualquer senso ativo de história. Impõem-se, como se fossem absolutos e aqui em diante eternizados, a pós-modernidade, a globalização, a lógica do mercado e o neoliberalismo que, apesar das posturas pós-modernas, é a sua própria grande narrativa. É o fim da história em um capitalismo global triunfante ou o fim da história em direção à barbárie?

Os acontecimentos do cotidiano, que assumem um caráter fenomenológico porque percebidos desgarrados de suas raízes históricas estruturais, passam a ter soluções também fenomênicas. Tomemos como exemplo a questão da violência, temática que tem mobilizado grande parte dos debates atuais. Quais são as propostas para “combater” a violência? Quem são os responsáveis, os

causadores da violência? Onde estão as causas estruturais de tamanha violência nos grandes centros urbanos, mas que aos poucos se manifesta também nas pequenas cidades? Ninguém quer ser vítima da violência, nem tampouco justificar atos individualizados de crueldade, porém, quando o problema atinge um nível de epidemia social, tal como vivenciamos atualmente, há muito o que questionar... Será que o combate à violência se resume em aumentar o número de presídios, a melhorar treinamentos, modernizar equipamentos, e ampliar o arsenal de “guerra” da polícia, como pregam muitos?

Embora, pela proporção a que chegou a violência, em alguns momentos como tentativa imediata de reter o processo, alguns destes itens até sejam necessários. Porém, de nada adiantarão se estas ações forem motivo para forjar o discurso e neutralizar o debate sobre as reais causas da violência que são históricas, políticas e sociais. É preciso pôr na mesa de debates questões que superem a visão mitológica que faz parecer que a violência existe e tem aumentado por questões que fogem à compreensão humana, como se os homens, por razões desconhecidas estivessem nascendo com instintos cruéis e assassinos. É preciso, desta forma, perceber que o aumento da violência é proporcional ao aumento do desemprego, por exemplo. Pode ser que ela seja a manifestação do dito “ócio degenerativo”, aquele que advém do fato de grande parte da humanidade ter sido “libertada” do fardo e da maldição do trabalho, pois as máquinas finalmente “trabalham pelos homens”. Estar livre do trabalho, nesta sociedade significa estar desprovido de recursos para sobreviver. Porém, os homens continuam precisando “*comer, beber, ter habitação, vestir-se e algumas coisas mais*”, recorrendo a Marx; Engels (1989, p. 39-40), já citado anteriormente.

Outro aspecto importante a considerar é que os seres humanos não possuem mecanismos de defesa contra a sobrecarga ideológica que recebem via meios de comunicação de massa, os quais homogeneízam inclusive os sonhos. Disseminam a idéia de que a felicidade está condicionada e é proporcional ao poder de compra, por exemplo. É uma felicidade comprada que se objetiva em produtos de consumo material, de satisfação física e imediata. E todos querem ser felizes, a felicidade é um direito do ser humano. Portanto, nesta lógica, cada sujeito utiliza-se dos meios e das estratégias de que dispõe para alcançar esta felicidade, mesmo que este caminho seja antiético, cruel, desumano, podendo materializar-se em ações como: seqüestros, roubos, prostituição, tráfico de drogas,

contravenções que na lógica do capitalismo, transformam-se em meios de acesso àquilo que deveria ser de todos, mas que na verdade acaba sendo só de alguns. Neste jogo, impera a lei do mais forte ou, no dizer popular, “cada um por si e Deus por todos”. Desta forma, *“a cotidianidade se manifesta como anonimidade e como tirania de um poder impessoal que dita a cada indivíduo seu comportamento, modo de pensar, gosto e seu protesto contra a banalidade”* (KOSIK, 2002, p. 84).

Assim, o sujeito da cotidianidade é um ser para o qual a vida é um eterno presente (aqui/agora), não encontra significação no passado, é um sujeito vazio, prisioneiro de uma ordem impessoal, pois:

a anonimidade da vida cotidiana, expressa no sujeito desta anonimidade, que é alguém-ninguém, encontra o seu correlato na anonimidade dos agentes históricos, os chamados “History-makers”, de tal maneira que os acontecimentos históricos afinal se revelam como obra de ninguém e obra de todos (KOSIK, 2002, p. 84-5).

Este contexto social é um desdobramento do contexto econômico que se articula sob os preceitos da flexibilização, segundo HARVEY (1992, p. 148):

A acumulação flexível foi acompanhada na ponta do consumo, portanto, por uma atenção muito maior às modas fugazes e pela mobilização de todos os artifícios de indução de necessidades e de transformação cultural que isso implica. A estética relativamente estável do modernismo fordista cedeu lugar a todo o fermento, instabilidade e qualidade fugidias de uma estética pós-moderna que celebra a diferença, a efeméride, o espetáculo, a moda e a mercadificação de formas culturais.

Constatamos que a subjetividade humana, a forma de ser, viver e pensar dos homens mudou radicalmente, a ponto de atualmente existir entre os seres humanos um profundo “estranhamento”, que se verifica até mesmo nas relações mais íntimas.

Principalmente às novas gerações que se formaram no centro deste processo de mudanças, herdeiras diretas da influência tecnológica, dos meios de comunicação de massa, do paradigma do fim da história, se encontram, normalmente alienadas, barbarizadas, desesperansosas num futuro que se mostra cada vez mais incerto, pois se a história chegou ao fim, todos sabem como

será este futuro, e se ele não interessa, então a ordem é viver o agora. Assim, o culto ao efêmero, ao imediato, traz resquícios de um individualismo exacerbado, que atinge a todas as gerações, alienando-as. Sendo assim:

É a reificação, como fenômeno, que se universaliza e a tudo subsume, que produz o “mundo da pseudoconcreticidade”, que é o mundo fenomênico da cotidianidade. A reificação é exacerbada, no modo capitalista de produção, pela generalização do fetichismo da mercadoria para o conjunto das relações sociais indiferenciadamente (EVANGELISTA, 1997, p. 58).

Toda esta análise poderia nos levar a concluir que estaríamos condenados a viver em um mundo mediado pelas banalizações, pelo desencanto, pela cretinização e pelo superficialismo? Ou existem possibilidades de superação? Se existem quais são? Quais são as utopias possíveis? Apontando para uma saída “possível”, Evangelista (1997, p. 60) nos diz o seguinte:

No pensamento luckasiano, há três formas de objetivação social que conseguem transcender à cotidianidade: o trabalho criador, a arte e a ciência. Essas atividades exigem um esforço e uma concentração homogeneizadoras das faculdades humanas em torno de determinados projetos, que resultam na suspensão da heterogeneidade, da imediatez e da superficialidade extensiva, que caracterizam a cotidianidade. Essas suspensões temporárias da cotidianidade impulsionam os indivíduos à consciência humano-genérica, comportando-se como inteiramente homens.

Percebemos então que as possibilidades para a superação das formas alienadas, reificadas de existência, existem. A questão que se retorna neste momento é: Como se dá o acesso a estas possibilidades? O trabalho criador é uma possibilidade, mas... O que é um trabalho criador? Quais e quantas pessoas podem desenvolver um trabalho criador? Quais são as condições concretas do trabalho hoje? A arte é uma possibilidade, mas... Qual arte? Como está a massificação das artes? O que hoje é produzido em nome das artes? A ciência é uma possibilidade, mas... Qual ciência? A ciência positivista? A ciência da razão instrumental?...Aí estão postos alguns dos desafios para ultrapassar os cerceamentos da cotidianidade alienada. Desta forma, é importante perceber que:

A compreensão da vida cotidiana requer a sua reconstituição ontológica pela via da totalidade concreta. É só quando referida a esta totalidade, pontuada por suas complexas mediações, que a nebulosidade e o sem-sentido da cotidianidade se dissipará e desvelar-se-á ao homem. Apenas assim, podemos destruir a faticidade da vida cotidiana, evidenciando as suas relações sociais genéticas. Proceder diferentemente implica em ficar conivente com a onda de irracionalismo

contemporâneo, que busca no “cotidiano” a confirmação para a sua desrazão, e mergulhar na perplexidade frente a complexificação do ser social no mundo do capital (EVANGELISTA, 1997, p. 63).

É na perspectiva da totalidade concreta que os acontecimentos perdem seu caráter fenomenológico, pois passam a ser percebidos objetivamente nos contextos históricos desencadeadores dos seus processos originários, o que é condição para a superação das visões caóticas, incrédulas, do mundo sem sentido que povoa o imaginário dos seres humanos na contemporaneidade.

A perda da identidade e da autonomia, características próprias deste mundo homogêneo, em que as relações capitalistas invadem a vida privada dos seres humanos provocando atitudes de passividade, de faticidade frente aos acontecimentos, como se tudo estivesse à mercê de forças poderosas, de um poder onipresente e onipotente que a todos submete, mas que a ninguém é dado conhecer, tende a desfazer-se frente às percepções objetivas da forma como se estruturam historicamente as relações de poder, num exercício pessoal de “tirar a viseira”, “afastar a cortina de fumaça” que forja a realidade concreta.

Neste aspecto, parece-nos fundamental perceber que a educação pode ser ainda um dos instrumentos de grande contribuição para esta condição de superação da cotidianidade reificada, pois *“a superação da cotidianidade reificada não se opera de uma única vez, mas por um processo continuado de ultrapassagem e retorno renovado”* (NETTO, 1987 *apud* EVANGELISTA, 1997, p. 61).

A cotidianidade não se modifica de forma espontânea, nem de um momento para outro, mas o indivíduo que *“se humanizou por se reconhecer portador de uma consciência humano-genérica”* (EVANGELISTA, 1997, p. 60-1), pode fazer a diferença, num processo de ir e vir entre a vivência cotidiana e a busca de conhecimentos que dêem conta de desenvolver a condição de percepção dos acontecimentos na sua globalidade, podendo a partir deste processo dialético posicionar-se de forma mais humana, justa e equilibrada no seu cotidiano, interferindo assim no processo de transformação e superação das formas alienadas e alienantes de viver.

Nesta perspectiva de um ir e vir, esta condição de poder “sair fora”, libertar-se do aprisionamento ideológico, da cotidianidade reificada, mesmo que por momentos, para depois retornar à mesma realidade, munido de novos mecanismos de análise, percepção

comparação e crítica, é onde a educação tem uma tarefa a cumprir. Tarefa também árdua, complexa, pois que a escola da forma como conhecemos/concebemos é também uma instituição que se formou no interior do modo de produção capitalista.

Para dar conta desta possibilidade que se põe a escola, aos educadores, é que se faz necessário que os mesmos sejam capazes de, a partir da leitura crítica sobre o contexto em que estão inseridos, revestir os conteúdos escolares de cientificidade e criticidade. Desta forma, ultrapassando os meandros do senso comum e promovendo a formação do pensamento reflexivo.

REFERÊNCIAS

ALVES, Gilberto Luiz. **A produção da escola pública contemporânea**. São Paulo: Autores Associados, 2001.

ANTUNES, Ricardo. **Adeus ao trabalho?** 6.ed. São Paulo: Cortez, 1999.

_____. **Os sentidos do trabalho**. São Paulo: Boitempo Editorial, 1999.

CHESNAIS, François: O capitalismo de fim de século In COGGIOLA, Osvaldo (org.), **Globalização e Socialismo**. São Paulo: Xamã, 1997.

EVANGELISTA, João E. **Crise do marxismo e irracionalismo pós-moderno**. 2.ed. São Paulo: Cortez, 1997.

FRIGOTTO, Gaudêncio. **A produtividade da escola improdutiva**. 6.ed. São Paulo: Cortez, 2001.

_____. (org.) **Educação e crise do trabalho perspectivas de final de século**. 5.ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

GOUNET, Thomas. **Fordismo e toyotismo**. São Paulo: Boitempo, 1999.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

HOBSBAWN, Eric J. **A era das revoluções**. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

_____. **A era dos extremos**. São Paulo: Schwarcz, 1999.

_____. **A era do capital**. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

_____. **A era dos impérios**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

_____. **O novo século**. São Paulo: Schwarcz, 2000.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Sales. **Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

IANNI, Octávio. **A era do globalismo**. 4.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

KOSIK, Karel. **Dialética do Concreto**. 7.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

LOWY, Michael; BENSALID Daniel. **Marxismo Modernidade e Utopia**. São Paulo: Xamã, 2000.

LOWY, Michael. **Ideologias e ciência social – elementos para uma análise marxista**. 13. ed. São Paulo: Cortez, 1999.

MARCUSE, Herbert. **Cultura e sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1997.

MARX, Karl; ENGELS, Friederich. **Manifesto do partido comunista**. 2.ed. São Paulo: Cortez, 1998.

_____. **A ideologia alemã** (Feuerbach). 7.ed. São Paulo: Hucitec, 1989.

_____. **Manuscritos econômico – filosóficos**. São Paulo: Marin Claret, 2001.

MELLO, Alex Fiúza de. **Mundialização e política em GRAMSCI**. São Paulo: Cortez, 1996.

MELLO, Leonel Itaussu A; COSTA, Luís César Amad. **História Moderna e Contemporânea**. São Paulo : Scipione, 1993.

NETTO, José Paulo. **Crise do socialismo e ofensiva neoliberal** 2.ed. São Paulo: Cortez, 1995.

PONCE, Aníbal. **Educação e luta de Classes**. 18.ed. São Paulo: Cortez, 2001.

SANFELICE, José Luís; SAVIANI, Dermeval; LOMBARDI, José Claudinei (org.) **Capitalismo, Trabalho e Educação**. São Paulo: Autores Associados, 2002.

SANFELICE, José Luis. Pós-modernidade, Globalização e Educação In LOMBARDI, José Claudinei (Org.) **Globalização, Pós-Modernidade e Educação**. São Paulo: Autores Associados, 2001.

SCHAFF, Adam. **A sociedade informática**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. **História e verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

