

Autogestão: Economia Solidária e Utopia

Cláudio Nascimento

É professor da Escola Sindical Sul da CUT e tem pesquisado e escrito sobre a autogestão por muitos anos. Escreveu, entre outros, *A questão do socialismo: da comuna de Paris à comuna de Gdansk* (CEDAC, 1986), *Rosa Luxemburgo e Solidarnosc* (Editora Loyola, 1988) e, com Michael Löewy, *Marxismo e socialismo na América Latina* (CECA-CEDAC, 1989). E-mail: clauan@matrix.com.br

“O próprio da autogestão é de ter sido um movimento social antes de ser uma doutrina”

P. Rosanvallon



Foto: Rita Barreto

INTRODUÇÃO

Rosanvallon (1976) assinala que “falar da autogestão é primeiro se interrogar sobre o destino de uma palavra. Uma palavra nova: apenas há 15 anos fez sua aparição em nossa língua; apenas se impôs a partir de 1968. Uma palavra no sentido etimológico restrito: a autogestão é a gestão por si mesmo”.

Se surgiu na França para identificar a experiência iugoslava, rapidamente se emancipou desta origem para qualificar tudo o que se fazia e se buscava após 1968. Rosanvallon chega mesmo a falar de “linguagens autogestionárias” Ele apresenta 5 possibilidades: Tecnocrática, libertária, comunista, conselhistas e humanista.

Em “Chaves para Autogestão”, seus autores Alain Guilerm e Yvon Bourdet (1975), falando sobre o “abuso da palavra”, afirmam que a palavra “autogestion” é relativamente recente, tendo aparecido na língua francesa no início dos anos 60. Explicam que a palavra francesa “autogestion” não se encontra nos dicionários ou nas enciclopédias anteriores a 1960. Ela é tradução literal da palavra servocroata “samoupravlje” (“samo” sendo o equivalente eslavo do prefixo grego “auto”, e “upravlje” significando aproximadamente “gestão”).

Bourdet, em sua tentativa de sistematizar a relação “Marx-Autogestão”, afirma que o “fato da autogestão só ter aparecido recentemente tem seu significado. Isto testemunha, de uma parte, a ignorância do passado, e podemos entender porque certos anarquistas, fourieristas ou proudhonianos, por exemplo,

se irritam por que muitos “conselhistas” ou “autogestionarios” pensam ter achado algo novo com uma nova palavra”.

“A palavra “autogestão” foi introduzida na França, para designar a experiência político-econômico-social da Iugoslávia de Tito, em ruptura com o stalinismo”, esclarecem os dois autores citados.

Em 1980, as edições CLAS (Cuestiones Actuales Del Socialismo) de Belgrado, publicaram um “glossário” sobre “Autogestão Socialista Iugoslava. Noções Fundamentais”. Nele encontramos uma definição da “Autogestão Socialista”: “A autogestão é, antes de tudo, uma relação socioeconômica entre os homens que se funda no princípio da distribuição segundo o trabalho e não sobre a base do capital, dos meios de produção. A autogestão é, de um modo eloqüente, uma categoria socialista. A mesma só pode desenvolver-se no campo da propriedade social, isto é, em relações de propriedade em que os meios de produção e o capital social não são propriedade privada do capitalista nem de grupos de trabalhadores de determinadas empresas, nem objeto de gestão monopólica do aparato burocrático ou tecnocrático do Estado”.

A mesma editora, também em 1980, publicou uma obra intitulada “A Autogestão Socialista na Iugoslávia. 1950-1980. Documentos”. Em ensaio sobre “O sistema da autogestão na Iugoslávia”, o principal teórico iugoslavo, Edvard Kardelj, assim se expressa sobre “A idéia da Autogestão”: “A autogestão não é uma “invenção” da teoria e da prática iugoslavas, segundo nos atribuem incorretamente, alguns como merecimento, outros como pecado. A idéia da autogestão é tão antiga como a idéia do humanismo e, particularmente, como o movimento operário internacional, a história de sua luta de classes e a história da prática socialista. A mesma é resultado de aspirações permanentes do homem em pró da liberdade e da livre criação, pelo domínio das leis objetivas da natureza e da sociedade, por uma vida melhor. As idéias e aspirações autogestionárias se expressaram de distintos modos no mundo, em numerosas lutas da classe operária e de homens e movimentos progressistas em pró da libertação do trabalho e do homem, e em todas as revoluções socialistas até o presente”(...) A autogestão é um processo revolucionário de transformação social que só pode se expressar em uma profunda revolução socialista e popular. E assim foi nossa revolução. A aspiração à autogestão é imanente a todo movimento socialista, e sem autogestão não existe sequer socialismo”.

Frank Giorgi (2003) afirma que “sob as mais diversas formulações, encontramos na escrita de vários teóricos da autogestão os mesmos elementos de base: a radicalidade da ambição, que se pretende herdeira do projeto revolucionário de libertação humana; o realismo “prático” da dinâmica; a recusa em separar os meios e os fins, a “via” e a “saída”. Ela é, segundo Victor Fay, “utopia realista”.

Sem dúvidas, o termo “autogestão” é relativamente novo. Contudo, se a PALAVRA é recente, a IDÉIA é tão antiga quanto o próprio movimento operário, remontando aos inícios do século XIX. Sob palavras distintas e doutrinas diferentes, reencontramos a mesma aspiração na qual se inscreve o projeto da autogestão. A autogestão é imanente ao próprio movimento operário e a seu movimento de emancipação.

Todavia, esta constante nas lutas de emancipação dos trabalhadores constitui uma “herança” que foi, por várias razões, esquecida. Aqui cabe totalmente a citação de Walter Benjamin (1985): “Em cada época, tem-se outra vez de tentar o resgate da tradição contra o conformismo, que dela quer se apossar. Se o inimigo vencer, também os mortos estarão em perigo”.

Neste sentido, as diversas EXPERIÊNCIAS de concretização da “autogestão”, expressam as várias formas e sentidos com que ela aparece em determinados momentos críticos da história dos trabalhadores. Portanto, a

história destas experiências é fundamental para desenvolvermos o conteúdo do projeto socialista autogestionário.

1. Os caminhos e as vias da autogestão

A autogestão na história assume caminhos diversos. Georges Gurvitch (1966) (um dos pioneiros do estudo da autogestão), assinalou três vias:

- 1) Os conselhos de trabalhadores podem surgir espontaneamente, dentro da ebulição de uma revolução social;
- 2) Os conselhos de trabalhadores podem ser instaurados por um governo político nascido de uma revolução social;
- 3) Os conselhos de trabalhadores podem se desenvolver por etapas, modificando em longo prazo a estrutura burocrática da economia imposta por um governo político nascido de uma revolução social. Este processo pode ser mais lento ou mais acelerado, a depender da estrutura concreta do poder político e das conjunturas internas e externas.

Estas três vias da autogestão têm suas qualidades e seus defeitos.

As experiências que vamos apresentar podem ser sistematizadas no quadro referencial destas vias, por exemplo:

- 1) -A primeira via, foi a da revolução na Rússia em 1917, que foi "a primeira a experimentar, por um curto espaço de tempo, o surgimento espontâneo dos conselhos operários, no fogo da revolução social";
- 2) -A segunda via, é a da experiência do governo da Iugoslávia, a partir dos anos 50;
- 3) -A terceira via, lenta e por etapas, tem exemplos nas lutas dos operários na Hungria e na Polônia, iniciadas em 1953 – 1956.

Esta classificação de Gurvitch foi feita na época em que proferiu uma série de palestras em universidades da Iugoslávia, com o título de "Os Conselhos Operários", no ano de 1957. Portanto, logo após as rebeliões e revoltas no Leste europeu em 1956.

Sendo assim, Gurvitch (faleceu em 1966) não pode presenciar outras lutas autogestionárias que ocorreram em anos posteriores. De qualquer forma, por exemplo, a evolução da Polônia, desde as lutas de 1956 até o *Solidarnosc*, na década de 80, parece se inserir na terceira via: um longo período de lutas, culminando na "desestruturação do sistema".

Outras experiências, como a da Argélia (a partir de 1962), ou as experiências na América Latina, Chile de Allende, Peru de Alvarado, Bolívia de Torres, podem ser inseridas na via número dois: iniciativas de Governos políticos em conjunturas marcadas por grandes lutas sociais.

A experiência histórica não ocorre de forma tão "pura": podemos dizer que as 3 vias se confundem, se interpenetram, se articulam.

Assef Bayat (1991) tentou sistematizar as experiências históricas da autogestão em outro referencial, utilizando quatro categorias e outros exemplos de experiências históricas:

- 1) Autogestão sob contexto de "dualidade de poder", em conjunturas revolucionárias;
- 2) Autogestão nos países ditos socialistas do Terceiro Mundo;
- 3) Autogestão em governos populistas do Terceiro Mundo;
- 4) Possibilidades de autogestão em condições normais na periferia do capitalismo.

A primeira categoria cobre os exemplos da Rússia (1917), da Argélia (1962), do Chile (1972), de Portugal (1974) e do Irã (1979).

A segunda categoria cobre os exemplos da China, Cuba, Moçambique e Nicarágua.

A terceira categoria cobre os exemplos da Tanzânia, Peru, Egito (Nasser) e Turquia.

A quarta e última categoria não se refere a exemplos históricos, mas a possibilidades. Bayat afirma que o Terceiro Mundo é o principal portador das possibilidades de autogestão, no contexto do capital globalizado.

Daniel Mothé (1980), ex-membro do grupo "Socialisme ou Barbarie", ex-metalúrgico da Renault, membro do grupo da revista "Autogestion et Socialisme", traçou graus e/ou níveis de existência da autogestão.

1º) Diz respeito à relação do operário com seus instrumentos e com a matéria-prima; para Mothé, certas formas de trabalho em cadeia e em peças não podem ser autogeridos. Necessitam uma modificação dos instrumentos e do aparelho de produção. Neste primeiro nível, a autogestão requer o trabalho do tipo de um "artesão" ou de um artista, e significa superar o taylorismo.

2º) É o do trabalho em equipe, da cooperação entre os trabalhadores, em pequenas unidades de base, como "equipes autônomas" ou "semi-autônomas". Veja-se a experiência dos CQ no Japão, antes de serem "assimilados" no toyotismo.

3º) Caracteriza-se por uma gestão coletiva mais numerosa, por exemplo, de oficinas.

4º) É o nível da empresa.

5º) No último nível, o objetivo é o conjunto da sociedade.

Estes níveis podem existir de forma articulada ou de forma isolada: assim, podemos falar de autogestão em se tratando apenas de uma empresa ou de várias empresas, que articuladas formam uma "rede autogestionária" (por exemplo, o caso da Polônia em 1980-81); no nível ou grau mais amplo e sistemático, a autogestão é entendida como forma generalizada, é o caso de um país (por exemplo, Iugoslávia, Argélia, etc.).

Pierre Naville (1978), autor que se dedicou ao estudo da autogestão, afirma que "os Conselhos Operários existem sempre em estado latente nas empresas de todos os tipos. Às vezes, eles entram em atividade sob forma embrionária, durante um curto período, como "comitês de greve". Outras vezes, eles se inserem nas organizações existentes, por ocasião de comissões de reivindicações; eles existem, em potencial, mesmo nos comitês de empresas legais, com tarefas e funções limitadas. Estas formas "embrionárias" que podem assumir os Conselhos ou Comitês, agrupando, em geral, trabalhadores de diversas correntes políticas, dependem de muitas condições:

A primeira é que as organizações políticas, sindicais ou cooperativas existentes não correspondam mais às exigências das lutas do momento. Esta condição não se apresenta em qualquer momento. Pode ocorrer que as atividades dos sindicatos de massa ou dos partidos políticos respondam às necessidades de ação. Os Conselhos Operários não são e jamais foram os "únicos" organismos, insubstituíveis, totalmente diferentes das outras formas de organização dos trabalhadores. Ao contrário, existem relações flexíveis, mesmo um parentesco, das diferentes formas de organização dos trabalhadores. Só as condições da ação mostram quais são as "preferidas". Não se pode substituir o estudo destas condições por uma filosofia abstrata, uma teoria pura dos Conselhos Operários".

As experiências históricas confirmam totalmente as palavras de Naville, como veremos a seguir.

O filósofo Henri Lefebvre (1966) tentou sistematizar os “problemas teóricos da autogestão”. Suas idéias são estimulantes e importantes na perspectiva de tentarmos situar em um quadro teórico as experiências históricas.

“A experiência social (prática social) mostra que as associações de autogestão surgem nos “pontos frágeis” da sociedade existente. Toda sociedade tem seus “pontos fortes” que, no conjunto, formam a armadura, a estrutura da sociedade.

O Estado repousa sobre estes “pontos fortes”. A política estatal tem por tarefa soldar as possíveis fissuras. Em volta destes espaços reforçados nada acontece. Todavia, entre estes “pontos fortes”, consolidados pelo Estado, encontram-se as “áreas frágeis” e as lacunas. É aí que ocorrem fatos novos. As forças sociais intervêm nestas lacunas, as ocupam, as transformam em “pontos fortes”, ou, ao contrário, em “outra coisa”.

Os “pontos frágeis”, os vazios, só se revelam na prática ou às iniciativas de indivíduos capazes ou às pesquisas de grupos capazes de agir. Os “pontos frágeis” podem resultar de um “abalo” ou de uma “desestruturação” do conjunto.

Lefebvre nos oferece exemplos muito ilustrativos de suas idéias:

1) Em 1870, Paris é o ponto fraco do Império Bonapartista. No início de 1871, a capital é o ponto fraco da França. Devido à industrialização, ao crescimento do proletariado, em razão da guerra, à derrota da proclamação da República, ao estado de sítio, e também, devido à segregação social feita por Haussmann, à repartição dos operários nos bairros periféricos, ao emburguesamento e ao início da deterioração no centro.

Sob a Comuna, os operários projetam realizar a autogestão nas fábricas abandonadas pela burguesia de Versalhes, porém não tiveram o tempo necessário. Por infelicidade, a burguesia e seu Estado e as relações de produção capitalistas ficaram fortes fora de Paris; Thiers pode reconstituir rapidamente em Versalhes o aparelho de Estado e a Armada.

Lefebvre aponta o “ponto fraco” onde surgiu a autogestão: as fábricas abandonadas pelos patrões. É fundamental perceber sua noção de fraqueza: surge de um campo complexo de contradições, tal qual apontou inicialmente. É importante também notar que o Programa da Comuna traz 13 pontos apontando para o conjunto da sociedade francesa, não se restringindo ao campo da produção;

2) Em 1917, durante a derrocada do Tzarismo, antigos pontos fortes de sua armadura sócio-política, isto é, a armada e a cidade, tornam-se pontos fracos. Juntam-se, assim, as empresas capitalistas que uma burguesia mal situada não conseguiu consolidar. Por sua vez, os setores fracos se juntam: os Soviets de soldados, de camponeses, de operários, se uniram em um imenso movimento, o da Revolução. Lembremos que Lênin proclamou a palavra-de-ordem: “Todo o Poder aos Soviets”, vendo neles mais que órgãos representativos ou destinados a eleger os representantes, mas grupos de trabalhadores associados, gerindo livremente e diretamente seus negócios. Conjuntura surpreendente. Nunca a autogestão generalizada foi tão possível.

3) O exemplo recente da Argélia confirma nossa análise. Onde se instalou a autogestão? Nas fábricas abandonadas pelos patrões (colonos).

Para Lefebvre, a autogestão não surge em qualquer lugar, conjuntura ou momento. É necessária uma conjuntura, um lugar privilegiado. Onde e quando ela surge porta, necessariamente, seus elementos “possíveis”: a tendência à “generalização” e à “radicalização”. Para que a autogestão se consolide, se amplie, ela deve ocupar os “pontos fortes” da estrutura social que operam contra ela.

A principal contradição que a autogestão introduz e suscita, é sua própria contradição com o Estado; ela põe em questão o Estado: “Desde que apareça um

raio de sol, em uma fissura, esta simples planta cresce, e o enorme edifício estatal é ameaçado”.

“Para se generalizar, para se transformar em “sistema”, em escala de toda a sociedade (unidades de produção, unidades territoriais, instâncias e níveis superiores) a autogestão não pode evitar o choque com o “sistema estatal-político”, seja ele qual for. A autogestão não pode evitar esta difícil tarefa: constituir-se em poder que não seja estatal”. O “Estado da autogestão”, isto é, o Estado no qual a autogestão se eleva ao poder, só pode ser de um tipo: um “Estado em extinção”.

“A autogestão deve ser estudada de duas formas diferentes: como “meio de luta”, abrindo caminho, e, como “meio de reorganização da sociedade”, a transformação “de baixo para cima” da vida cotidiana e do Estado.”



Foto: Rita Barreto

2. Autogestão e Utopia

“O contrário da utopia, não é a realidade, é o pragmatismo”

Georges Labica

Em 1993, seria retomada a experiência da Revista francesa “Autogestion et Socialisme”. Desta vez com novo nome, “Utopie Critique”. No primeiro número, seu editorial faz notar:

“Neste fim de século, a miséria do projeto emancipatório é patente. Como nunca, o dilema “socialismo ou barbárie” está posto. Se, por sua atividade, o movimento social expressou suas aspirações à autodeterminação, ao autogoverno, à autogestão social generalizada, estabeleceu as premissas das transformações necessárias e iluminou o “gérmen dos possíveis”, a utopia mobilizadora deve ser repensada, refundada à luz das revoluções e à sombra das contra-revoluções que abalaram o mundo e as certezas.

Pensamos que é necessário romper com o capitalismo para lançar os fundamentos de um socialismo autogerido e que será através de conflitos e de experiências políticas, sociais, ideológicas que se desenhará um novo projeto e um programa transitório.

Esta revista tem por ambição se inscrever em um processo de refundação. Ela se propõe a ser um dos momentos e um dos espaços desta dinâmica refundadora que necessita a confrontação de múltiplas tentativas, de diferentes pontos de vista e um diálogo entre os atores dos movimentos sociais, entre militantes, pesquisadores e teóricos.

Trata-se de contribuir para a produção de uma nova cultura crítica, novas representações, novas práticas e novas instituições estruturando um sujeito e um projeto revolucionários.

No mesmo número, G.Labica (1993) fala mesmo de um “retorno da utopia”, sobretudo, após a derrocada das experiências do Leste europeu e das idéias de que “não há alternativas”, e do “fim da história”, propagadas pelo neoliberalismo.

Labica afirma que “a autogestão aparece, então, como uma tendência. É importante precisar que a autogestão como perspectiva – e entre as perspectivas

possíveis- está inscrita no real. Não é de modo nenhum um efeito da imaginação. Ela se inscreve no real na medida em que o desenvolvimento do processo de trabalho relacionado a um desenvolvimento excepcional – que é um produto da história- da consciência democrática faz que possamos entrever hoje a possibilidade do que Marx chamou “os trabalhadores associados”.

É nesta perspectiva que Henri Lefebvre define a autogestão: “É a abertura ao possível”. Ou seja, na perspectiva traçada por Yvon Bourdet, apoiado na obra de Ernst Bloch:

“Quando Marx fala de “encontrar o novo mundo na e pela crítica do mundo velho, a extração do que é “presente”, e, portanto “invisível”, pode ser qualificada justamente de Utopia Concreta. É, igualmente, neste sentido que, o que é extraordinário (porque não percebido correntemente) não pode ser confundido com o impossível. A “utopia concreta “é o “extraordinário possível”.

Ernst Bloch (1976) construiu a idéia de um “materialismo utópico”, com base em uma “ontologia do ainda-não-ser”.

A obra de Bloch diz respeito a “o estatuto de uma teoria crítica da sociedade renovada e repensada pelo prisma das utopias”. Segundo, Arno Munster (2001) “Nos anos 1817-1918, Bloch orientou sua obra na perspectiva da utopia, com o objetivo de reabilitar esse conceito, mas não no sentido de esboçar uma utopia política e social nova, na linha de T.Morus, de Fourier ou de Cabet, mas de construir uma ontologia utópica completada por uma teoria da função utópica da “consciência antecipadora” que leva diretamente à uma teoria da práxis que tem sua legitimidade nos ensinamentos da Tese XI de Marx sobre Feurbach”.

Já sem seus primeiros ensaios, como, por exemplo, “A impulsão de Nietzsche”, E.Bloch falava de “uma filosofia revolucionária do futuro, definindo-a como um saber ainda-não-consciente que torna a obra de arte um “espaço de experimentação da esperança”.

Em o “Espírito da Utopia”(1918), encontram-se numerosas antecipações dos temas maiores da obra da maturidade de Bloch: a teoria do “ainda-não-consciente”, da práxis antecipadora das “imagens desejadas” utópicas e a relação com o pensamento socialista. Mesmo misturada com uma visão messiânica, a “utopia comunista de Marx” é vista como a realização de uma “comunidade de homens e mulheres iguais, vivendo e trabalhando, livres das condições alienantes do capitalismo, em estruturas cooperativas”.

Bloch, de 1935 a 1938, em Paris e Praga, trabalhou em uma obra sobre “A História do Materialismo”. Segundo Munster, “primeiro, a crítica sistemática de todas as concepções mecanicistas da matéria que surgiram, aparentemente no campo do otimismo científico das Luzes, durante todo o século XVIII e do século XIX. Segundo, tentar, conforme às premissas teóricas de um materialismo não-dogmático, uma relação da consciência do sujeito com o conteúdo do ato objetivo, no quadro de uma ontologia materialista do “ainda-não-ser” em que a relação do sujeito ao mundo é determinada como um modo de realização (manifestação) da possibilidade objetiva real; e, terceiro, tentar depurar o conceito marxista de matéria das desfigurações vulgares de uma matéria coisificada, privilegiando uma concepção extremamente dinâmica da matéria enquanto entelúquia inacabada e, quarto, a (re) fundação de um conceito de matéria “aberta, utópica” em que a matéria é definida antes tudo como o “substrato da possibilidade objetiva real”.

Na filosofia blochiana, o “possível” e o “ainda-não-ser” são determinações ontológicas fundamentais da nova experiência do mundo. A esperança e o futuro encontram solo firme porque se fundamentam na realidade.

Dizia Bloch: “O materialismo dialético só tem sentido se admite que para entender a gênese de uma estrutura, é preciso ter em conta, não só o passado, o

vir-a-ser de tal estrutura, mas , também, a categoria do futuro, isto é, tudo o que a estrutura contém de virtualidade a cada instante”.

Quando do Seminário de comemoração dos 25 anos do CEDEC, Boaventura Santos, com sua idéia de “Sociologia das ausências”, assinalava um campo de afinidades com as idéias de Bloch: “Procurar o que falta no presente, naquilo que existe”.

Ao responder a questão “por que pensar”, Boaventura Santos (2001) afirma que “o pensamento alternativo caracteriza-se pela centralidade da hermenêutica da emergência: para credibilizar as alternativas que estão a emergir no mundo, precisamos de uma hermenêutica de emergência, que amplie simbólica e politicamente essas iniciativas locais.

Há duas grandes idéias a ter em conta. A primeira é de Prigogine (e de Aristóteles), a idéia de que o possível é mais rico que o real. A segunda é uma idéia de Ernst Bloch, um filósofo que não é hoje muito lido, mas que devia sê-lo muito mais: o conceito do “ainda não”, entre o ser e o nada, que funda o principio da esperança! Nós vivemos em sociedades onde há espera, mas onde não há esperança, e para reconstituir essa esperança, o principio do “ainda não”, de algo que pode vir, que é possível porque está nas possibilidades do real e do presente, cria um efeito de intensificação(...)

Este “ainda não” exige um elemento subjetivo, e esse elemento subjetivo é a consciência antecipatória, a idéia de que algo pode surgir, em que a ruptura entre o presente e o passado é possível, a LATÊNCIA do futuro (grifo nosso), a idéia de incompletude. E, de novo, a idéia da sociologia das ausências é aqui muito importante, porque ela nos leva a mostrar que o que existe está aquém do que pode existir, que há possibilidades irrealizadas e que são realizáveis, são as chamadas UTOPIAS REAIS (grifo nosso)”.

Michael Lowy e Daniel Bensaid , a partir de análises das “Teses de Filosofia da História” de Walter Benjamin e dos conceitos de Utopia e Esperança de Ernst Bloch, desenvolveram reflexões que são fundamentais para a temática da autogestão. Lowy e Bensaid apresentam muitas de suas teses na obra “Marxismo, Modernidade ,Utopia” (2000)

A “atualização” destes conceitos implica uma nova visão radical da temporalidade, o que ocorreu com a visão benjaminiana sobre o “tempo histórico” e, na concepção de “possibilidade” na obra de Bloch.

Em seu ensaio “Marxismo e Utopia”, Lowy (1979) se reclama de diversas fontes do socialismo:

“O socialismo científico precisa mais uma vez tornar-se utópico buscando sua inspiração no Principio Esperança (Bloch) que reside nas lutas, sonhos e aspirações de milhões de oprimidos e explorados, os “vencidos da historia”, em Jan Hus e Thomas Munzer, nos soviets de 1917-1919 na Europa, e coletivos de 1936-1939 em Barcelona. Nesse nível é ainda mais indispensável abrir amplamente as portas do pensamento marxista à gama de intuições sobre o futuro, desde os socialistas utópicos de ontem até os críticos românticos da civilização industrial, desde os sonhos de Fourier até os idéias libertários do anarquismo”.

Em sua obra sobre Walter Benjamin, (*Avertissement d' incendie. Une lecture des théses “Sur le concept d' histoire”*), Lowy (2001) afirma: “Benjamin se inspira de textos como os “Manuscritos de 1844”, os escritos sobre a revolução de 1848-1850 ou a Comuna de Paris ou ainda a “critica do programa de Gotha” (...). O resultado deste trabalho é uma reelaboração, uma reformulação critica do marxismo, integrando na massa do materialismo histórico os “clarões” messiânicos, românticos, blanquistas, libertários e fourieristas. Ou, antes, a fabricação, a partir da fusão destes materiais, de um marxismo novo, herético e radicalmente distinto de todas as variantes -ortodoxas ou dissidentes – de seu tempo. Um “marxismo messiânico”...Mas também e acima de tudo um “marxismo

da imprevisibilidade”: se a história é aberta, se o “novo” é possível, é porque o futuro não é conhecido de antemão.

“A advertência de incêndio de Benjamin guarda uma grande atualidade: a catástrofe é possível –senão provável- a menos que...”

O que significa: o pior não é inevitável, a história permanece aberta, ela comporta outras possibilidades, revolucionárias, emancipatórias e/ou utópicas”, conclui Lowy.

Em seu “Marx, o Intempestivo”, D.Bensaid (1999) nos chama a “Uma nova escuta do tempo”:

“(...) Pela evocação das conjunturas passadas, abordar o Outrora significa portanto que ele seja estudado, não mais como antes, de maneira histórica, mas de maneira política, com categorias políticas ou, como diz W. Benjamin (1985): Tratar politicamente a história é pensá-la do ponto de vista de seus momentos e de seus pontos de intervenção estratégicos.

(...) A citação do passado a comparecer contradiz o postulado de um tempo irreversível e não modificável. A história crítica não pode anular aquilo que foi, mas pode redistribuir-lhe o sentido.”

Bensaid assinala, em relação à recolocação do passado, duas direções contrárias: uma ontológica e outra política. Na linha de Walter Benjamin e Gramsci -a política- “O tempo granuloso da história não é para eles nem o cumprimento de uma origem nem a perseguição de um fim. O primado do futuro desenha em Ernst Bloch o horizonte utópico da esperança. Em Heidegger –a direção ontológica- ele assombra a meditação antecipada do ser-para-a-morte. (...) As categorias benjaminianas do tempo ordenam-se triplamente no presente: presente do passado, presente do futuro, presente do presente. Todo passado renasce no presente tornando-se passado. Todo presente esvanece-se no futuro tornando-se presente (...)”

Em seu livro “Walter Benjamin, Sentinelle Messianique”, Bensaid (1990) define o “conceito dialético do tempo histórico”: “o presente do passado responde ao presente do futuro, a memória à espera: “Nós somos esperados”. Prever esse presente carregado de dívidas messiânicas é a tarefa política por excelência”. “Encarar a função antecipadora, não só em nós, subjetivamente, mas no mundo, objetivamente. O passado já era antecipação do presente, o mesmo que este o é do futuro, e isto é o que valoriza para nós a recordação. Quando não há antecipação, o passado está concluído, está condenado, desapareceu, se encontra aniquilado. Tudo o que nos move na ordem da civilização é antecipador: de nobis fabula narratur”, afirmou Bloch no debate sobre as noções de estrutura e gêneses, no Colóquio de Ceresy-La-Salle.

“Arrancar a tradição ao conformismo é a tarefa revolucionária por excelência”. “O conceito fundamental do materialismo histórico não é o de progresso, mas o de ‘atualização’: atualização das potencialidades.”

Lowy, em seu estudo sobre Benjamin, afirma que: “A abertura do passado significa dizer que os nomeados “julgamentos da história” não têm nada de definitivo e de imutável. O futuro pode reabrir os dossiês históricos “fechados”, “reabilitar” as vítimas caluniadas, reatualizar as esperanças e as aspirações vencidas, redescobrir os combates esquecidos ou julgados “utópicos”, “anacrônicos” e “a contra-corrente do progresso””. Lowy cita a obra de E. P. Thompson sobre a formação da classe operária inglesa como uma manifestação clara desta “reabertura do passado”.

Ernst Bloch, em “O Principio Esperança”, volume II, analisa a relação entre “marxismo e antecipação concreta”. Bloch afirma categoricamente que “o marxismo não significa renúncia à antecipação (função utópica); ele é o “novum” de uma antecipação concreta relacionada ao processo imanente a História”.

Marx pôs fim ao dualismo reificado entre "ser" e "dever-ser", entre "realidade empírica" e "utopia". Para Bloch, o realismo de Marx é carregado de futuro: "É justamente porque a obra inteira de Marx está bem mais a serviço do futuro, ela só pode ser entendida e realizada no horizonte do futuro, mas de um futuro que não é mais traduzido por uma utopia abstrata. Pois uma idéia justa do futuro somente pode ser fornecida a partir do passado e do presente, lá onde ele começa a despontar, ele não pode ser deduzido senão que a partir das tendências que operam (...)". Este campo do futuro é uma interessante oposição aos falanstérios ou New Harmonies, puramente imaginárias, esta renuncia a todas as visões de fantasia de um pretendido Estado do futuro".

Marx consagrou mais de 9/10 de sua obra à análise crítica do momento presente, e designou um lugar relativamente reduzido às determinações do futuro. Por sua vez, segundo Bloch, as utopias abstratas dedicaram 9/10 de seu espaço ao desenho, à pintura do Estado do futuro e apenas 1/10 à observação crítica, frequentemente negativa, do momento presente.

A utopia concreta tem seu principal elemento no processo histórico, naquilo que Bloch chama de Latência (Latenze), isto é:

"o correlato das possibilidades objetivas-reais não ainda-realizadas no mundo."

"O mundo inteiro é percorrido pela grande idéia de uma coisa e pela intenção tendendo ao ainda-não-acontecido: a utopia concreta é a teoria-praxis mais importante desta tendência. Seu campo é socialmente muito vasto, compreende todos os domínios do trabalho humano, estende-se aos campos da técnica e da arquitetura, da pintura, da literatura e da música, da moral e da religião."

O "materialismo utópico" blochiano tem por base que "apenas um pensamento orientado para transformação do mundo, portando uma vontade de mudança, diz respeito ao futuro". Esta visão significa uma mudança no conceito de "ser". Ao abandonar a idéia de um "ser fechado e estático", a verdadeira dimensão da esperança e da utopia se abre, o mundo se enriquece em disposições-à, em tendências-à, em virtualidades-de (Latenze).

Concluindo seu ensaio sobre "O Romantismo Revolucionário de Bloch e Lukacs", M. Lowy (1979) afirma que "o romantismo revolucionário não é de modo algum contraditório com o pensamento de Marx, que comporta, ele também, uma dimensão romântica anticapitalista. Após meio século de hegemonia de um marxismo kantiano e/ou positivista, e/ou darwinista, e/ou evolucionista (com algumas exceções como William Morris e Rosa Luxemburgo) surgiu com Bloch e Lukács, nos anos 1917 e 1923, uma potente e original leitura romântica do marxismo, uma concepção romântica da revolução social, que não desapareceu mais da consciência crítica moderna".

O traço comum que Lowy designa ao "romantismo revolucionário" é: "a crítica da civilização industrial/burguesa moderna (como foi constituída depois da metade do século XVIII) a partir de certos valores sociais, culturais, éticos, estéticos ou religiosos do passado pré-capitalista".

Nesta perspectiva, Bloch permaneceu fiel e, sobretudo, enriqueceu em obras posteriores ao "Espírito da utopia" (1918) suas intuições de juventude; por exemplo, em "Experimentum Mundi" (1975), " O Principio Esperança" (1953 e 1959) e " Herança do Nosso tempo" (1962).

Como sabemos, Marx e Engels desconfiaram da utopia e Engels opôs o "socialismo utópico" ao "socialismo científico". Bloch mostrou que é possível outra interpretação de utopia e ciência.

Em síntese, Bloch define duas formas de utopia.

1) A UTOPIA ABSTRATA: antecipa na imaginação uma outra realidade; enquanto permanecer imaginária, esta antecipação porta um perigo: o de não levar em conta os meios de sua realização;

2) A UTOPIA CONCRETA: contudo, enquanto antecipa um dever-ser que "ainda-não-é", ela faz parte da realidade, é imanente ao movimento social, e é visão subjetiva de uma mobilização real, de uma transformação real do mundo.

Estas definições de Bloch nos levam a buscar na práxis da autogestão, nas experiências desenvolvidas ao longo da história, nas "experimentações sociais", ocorridas em diversos momentos e lugares, os principais elementos que compõem a proposta do socialismo autogestionário. Sem dúvidas que, no campo do chamado "socialismo utópico", podemos encontrar muitas idéias fecundas, mas compõem o que Bloch chama de "utopia abstrata".

Bloch define o marxismo, não como o contrario de uma utopia, mas como "o novum de uma utopia concreta". Utopia no que traça imaginariamente seus objetivos; em que, participa na ação transformadora; concreta, no que, como representação, ela antecipa o que já está no real, inscrito no presente como possibilidade. Portanto, a utopia concreta implica a crença em um dever-ser ainda-não-realizado; a utopia é a antecipação imaginaria de um objetivo.

Bloch fala do conceito de "excedente da realidade": a utopia expressa a contradição presente e o esforço imaginário para antecipar a resposta concreta; manifesta, assim, um poder crítico frente à realidade, enquanto ainda não foram realizadas todas as esperanças. Este é o sentido da noção de "excedente": possibilidade ainda-não-realizada, abertura ao futuro. Neste sentido, "a historia humana é um oceano de possibilidades sempre abertas".

Para Bloch, "A utopia concreta se encontra no horizonte de toda realidade; a possibilidade real articula ao objetivo as tendências-latências dialéticas abertas".

3. A Pedagogia da Utopia Concreta

"Todo amanhã, porém, sobre o que se pensa e para cuja realização se luta, implica necessariamente o sonho e a utopia"

(Paulo Freire)

"Sou esperançoso não por teimosia, mas por imperativo existencial"

(Paulo Freire)

No Brasil, a partir da experiência no campo da educação popular, Paulo Freire desenvolveu uma profunda e radical reflexão sobre conceitos como utopia, esperança.

Obra recente de João Francisco de Souza, coloca a vigência do pensamento de Freire no mundo "pós-moderno".

Segundo João, "A proposta pedagógica de Freire se centra na questão cultural e, dialoga com todos os quadrantes da Terra."

As várias obras sobre pedagogia, por exemplo: "A Pedagogia do Oprimido", "A Pedagogia da Indignação", "A Pedagogia da Autonomia", "A Pedagogia da Esperança", "Pedagogia da Pergunta" e, também, o livro sobre Freire, "A Pedagogia dos Sonhos Possíveis", significam e constituem uma verdadeira antologia da "Pedagogia da Utopia".

Neste último, vemos que a epistemologia de Freire implica "a historia como possibilidade" e "ações culturais movidas pelos sonhos, a Utopia libertadora". E, que tem uma "base ontológica": "a capacidade do ser humano de sonhar", a, "nossa capacidade ontológica de sonhar". De "projetar para um futuro

mais próximo possível dias de paz, equidade e solidariedade. Reativar em nossos corpos conscientes as possibilidades de sonharmos o sonho UTÓPICO que Paulo há anos já vinha nos convidando a sonhar – o SONHO POSSIVEL- (...)”.

Mas, principalmente, Freire escreveu um pequeno e profundo ensaio sobre “Algumas Reflexões em torno da Utopia”:

“Nunca falo da utopia como uma impossibilidade que, às vezes, pode dar certo. Menos ainda, jamais falo da utopia como refugio dos que não atuam ou (como) inalcançável pronuncia de quem apenas devaneia. Falo da utopia, pelo contrario, como necessidade fundamental do ser humano. Faz parte de sua natureza, histórica e socialmente constituindo-se, que homens e mulheres não prescindam, em condições normais, do sonho e da utopia”.

Freire crítica, então, de forma indignada aquilo que chama de “discurso fatalista de educadores que em face dos obstáculos atuais ligados à globalização da economia reduzem à educação a pura técnica e proclamam a morte dos sonhos, da utopia (...). O meu discurso em favor do sonho, da utopia, da liberdade, da democracia é o discurso de quem recusa a acomodação e não deixa morrer em si o gosto de ser gente, que o fatalismo deteriora”.

Freire fala da “capacidade ontológica de sonhar”: “Seres programados para aprender e que necessitam do “amanhã” como o peixe da água, mulheres e homens se tornam seres “roubados” se lhes nega a condição de *participies* da produção do amanhã. Todo amanhã, porém, sobre o que se pensa e para cuja realização se luta implica necessariamente o sonho e a utopia. Não há amanhã sem projeto, sem sonho, sem utopia, sem esperança, sem o trabalho da criação e desenvolvimento de possibilidades que viabilizem a sua concretização”.

Paulo Freire apresenta muitas “afinidades” com o pensamento de Ernst Bloch. Por exemplo: “vale dizer que o “sonho possível” não se trata de uma idealização ingênua, mas emerge justamente da reflexão crítica acerca das condições sociais de opressão cuja percepção não se faz determinista, mas compreende a realidade como mutável a partir da participação dos sujeitos que a constituem, sendo igualmente por ela constituídos. Desse modo, incluir-se na luta por “sonhos possíveis” implica assumir um duplo compromisso:

-o compromisso com a denúncia da realidade excludente e o anuncio de possibilidades de sua democratização,

-bem como o compromisso com a criação de condições sociais de concretização de tais possibilidades.

Enfim, trata-se de assumir como um desafio decorrente da pratica educativa libertadora o que Freire denominou “INÉDITO-VIÁVEL”, “termo presente desde os seus primeiros escritos”.

Sem dúvidas, as “afinidades” entre este conceito de Freire e o de “ainda – não-acabado” de Bloch, são evidentes.

Ana Maria Araújo Freire ressalta na “*Pedagogia da esperança*” a importância da compreensão do “inédito–viável” para a assunção da “historia como possibilidade”. E que, “O risco de assumir a luta pelo “inédito-viável” é uma decorrência da natureza utópica”. O “inédito-viável” é “algo que o sonho utópico sabe que existe, mas que só será conseguido pela práxis libertadora... uma coisa inédita, ainda não claramente conhecida e vivida, mas sonhada”.

Assim, “A consciência da incompletude nos seres humanos leva-nos a envolver-nos em um processo permanente de pesquisa. É precisamente esta busca que faz com que a esperança apareça”.

Enfim, “a criação do “inédito-viável” representa uma alternativa que se situa no campo das possibilidades e não das certezas”.

BIBLIOGRAFIA:

- Autogestión Socialista Yugoslava. Nociones Fundamentales. Belgrado: CAS, 1980.
- Bayat, Assef. Works Politics and Power - International perspective on Workers Control and Self-Management. Monthly Review Press, 1991.
- Benjamin, Walter. Magia e Técnica, Arte e Política, - Obras escolhidas. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- Bensaid, Daniel. Walter Benjamin. Sentinelle Messianique. Paris: Plon., 1990.
- . Marx, o Intempestivo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- Bloch, Ernst. Le Principe Esperance (2 tomos). Paris: Gallimard, 1976 – 1982.
- Santos, Boaventura de Souza. Seis Razões para pensar. Lua Nova n. 54. CEDEC, 2001.
- Bourdet, Yvont e Guillerm, Alian. Autogestão: uma mudança radical. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- Frank, Giorgi. Autogestion, la Derniére Utopie. Paris: Publications de la Sorbonne, 2003.
- Gurvitch, Georges. Extraits de l'Oeuvre. Autogestion, études, débats, documents. Paris: Cahier no. 1, décembre, 1966.
- La Autogestion Socialista en Yugoslava, 1950-1980. Belgrado: CAS, 1980.
- Labica, Georges. Marxisme, révolution et paysage du souhait. Paris: Revue "Utopie Critique" n.1, 1993.
- Lefebvre, Henri. Problèmes théoriques de l "autogestion". Paris: Cahier n. 1, 1966.
- Lowy, Michael. Marxisme et Romantisme Revolutionnaire. Paris: Sycomore, 1979.
- . Walter Benjamin: Avertissement d'incendie. Paris: PUF, 2001.
- Lowy, Michael e Bensaid, Daniel. Marxismo, Modernidade, Utopia. São Paulo: Xamã, 2000.
- Mothé, Daniel. L'Autogestion goutte à goutte. Paris: Éditions du Seuil, 1980.
- Munster, Arno. L'utopie Concrète d'Ernst Bloch. Paris: Éditions KIME, 2001.
- Naville, Pierre. Notes sur la Histoire des Conseils Ouvriers. Paris: Arguments n. 4. UGE, 1978.
- Rosanvalon, Pierre. L'âge de l'autogestion. Paris: Éditions du Seuil, 1976.
- Freire, Paulo. Pedagogia da Autonomia, saberes necessários à pratica educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- . Pedagogia da Esperança. Um encontro com a Pedagogia do oprimido. São Paulo: Paz e Terra, 1992.
- . Os Cristãos e a Libertação dos Oprimidos. Portugal: Edições Base-FUT, 1978.
- . Pedagogia da Indignação, cartas pedagógicas e outros escritos. São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- Freire, Ana Maria A. (org). Pedagogia dos Sonhos Possíveis. São Paulo: Unesp, 2001.
- Revista Coleção Memória da Pedagogia. Paulo Freire, a Utopia e o Saber. São Paulo: 2005.
- Mello, Marco (org.). Paulo Freire e a Educação Popular. Atempa-Ippoa, 2008.
- Streck, Danilo R., Redin, Euclides e Zitkoski, Jaime J. (orgs). Dicionário Paulo Freire. Autentica, 2008.

Ulburghs, Jef. Pour une Pédagogie de l'Autogestion. Manuel de l'Animateur de Base. Editions Ouvriérés, 1980.

Revista Autogestion et socialisme. Número especial : autogestion et formation. Paris: cahier 13/14, 1970.

Revista Autogestions. Les passions pédagogiques. n.12/13. Privat, 1982-83.

Suchodolski, Bogdan. Fondamenti de pedagogia marxista. La Nuova Italia, 1977.