



Educação e Pesquisa

ISSN: 1517-9702

reveedu@usp.br

Universidade de São Paulo

Brasil

Duarte, Newton

A contradição entre universalidade da cultura humana e o esvaziamento das relações sociais: por
uma educação que supere a falsa escolha entre etnocentrismo ou relativismo cultural

Educação e Pesquisa, vol. 32, núm. 3, setembro-dezembro, 2006, pp. 607-618

Universidade de São Paulo

São Paulo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=29832312>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe , Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

A contradição entre universalidade da cultura humana e o esvaziamento das relações sociais: por uma educação que supere a falsa escolha entre etnocentrismo ou relativismo cultural

Newton Duarte

Universidade Estadual Paulista

Resumo

A tese do fim das metanarrativas defendida pelo pós-modernismo implica a negação da universalidade da cultura. Não se trata apenas do fato de que a cultura humana ainda não tenha alcançado um estágio de verdadeira universalidade nem mesmo se trata do fato de que a classe dominante tenha até hoje submetido a cultura humana a seus interesses particulares de classe e, para tanto, tenha sufocado e destruído muito da riqueza contida nas culturas locais. Para o pós-modernismo, o problema não reside na visão burguesa de cultura humana, mas sim na própria idéia de que possa haver uma cultura universal. Os pós-modernos afirmam que qualquer projeto educacional pautado na idéia da existência ou da possibilidade de uma cultura universal é um projeto conservador, autoritário e etnocêntrico. O texto defende a tese de que a concepção marxiana acerca do processo histórico de constituição da riqueza humana universal contém os elementos teóricos necessários para a superação da falsa opção, postulada pelas diversas correntes do pós-modernismo, entre o etnocentrismo e o relativismo cultural. Em Marx, a universalização da cultura humana ocorre, na sociedade capitalista, por meio da universalização do valor de troca das mercadorias como mediação fundamental das relações sociais. Trata-se, portanto, de um processo dialético no qual ocorrem ao mesmo tempo a humanização e a alienação do gênero humano e dos indivíduos. O texto conclui com a apresentação dos desafios que, a partir dessa concepção marxiana sobre a riqueza universal, devem ser enfrentados no processo de construção de uma pedagogia marxista.

Palavras-chave

Relativismo cultural – Marxismo – Riqueza universal – Pedagogia marxista – Pós-modernismo.

Correspondência:
Newton Duarte
Deptº de Psicologia da Educação
UNESP - Campus de Araraquara
Rodovia Araraquara-Jaú km 01
14800-901 – Araraquara – SP
e-mail: newton.duarte@uol.com.br

The contradiction between the universality of human culture and the void of social relations: for an education to overcome the false choice between ethnocentrism and cultural relativism

Newton Duarte

Universidade Estadual Paulista

Abstract

The thesis of the end of the meta-narratives defended by postmodernism implies the negation of the universality of culture. It is not just the fact that human culture has not yet achieved true universality, and not even the fact that the ruling classes have so far subjected human culture to their own private interests and, to that end, have suffocated and destroyed much of the wealth contained in local cultures. To postmodernism the problem does not reside in the bourgeois vision of human culture, but in the very idea that a universal culture can exist. Postmodernists declare that any educational project based on the idea of the existence or possibility of a universal culture is a conservative, authoritarian, ethnocentric project. This text argues for the thesis that the Marxian conception of the historic process of constitution of the universal human wealth incorporates the theoretical elements necessary to overcome the false option, postulated by the various postmodernist trends, between ethnocentrism and cultural relativism. In Marx, the universalization of human culture in the capitalist society takes place through the universalization of the exchange value of the goods as the fundamental mediation of social relations. It is, therefore, a dialectical process in which the humanization and the alienation of the human genre and of the individuals occur at the same time. The text concludes with the presentation of the challenges that, based on this Marxian conception of universal wealth, must be faced in the process of constructing a Marxist pedagogy.

Keywords

Cultural relativism – Marxism – Universal wealth – Marxist pedagogy – Postmodernism.

Contact:

Newton Duarte

*Deptº de Psicologia da Educação
UNESP - Campus de Araraquara
Rodovia Araraquara-Jaú km 01
14800-901 – Araraquara – SP
e-mail: newton.duarte@uol.com.br*

A libertação de cada indivíduo singular será alcançada na medida que a história seja totalmente transformada em história mundial. A riqueza real do indivíduo depende inteiramente da riqueza de suas conexões reais. Apenas isso libertará os indivíduos das barreiras nacionais e locais, os trará para a conexão prática com a produção (inclusive a produção intelectual) de todo o mundo e tornará possível a eles a aquisição da capacidade de desfrutar dessa multilateral produção de todo o planeta (as criações do homem). (Marx, 1998, p. 59)

É bastante conhecida a tese do fim das metanarrativas defendida pelo pós-modernismo, a qual tem como um de seus corolários a negação da universalidade da cultura. Para o pós-modernismo, não se trata apenas do fato de que a cultura humana ainda não tenha alcançado um estágio de verdadeira universalidade nem mesmo se trata do fato de que a classe dominante tenha até hoje submetido a cultura humana a seus interesses particulares de classe e, para tanto, tenha sufocado e destruído muito da riqueza contida nas culturas locais. Para o pós-modernismo, o problema não reside na visão burguesa de cultura humana, mas sim na própria idéia de que possa haver uma cultura universal. Rejeitando tal idéia, os pós-modernos afirmam que qualquer projeto educacional pautado explícita ou implicitamente no suposto da existência ou mesmo da possibilidade de uma cultura universal é um projeto conservador, autoritário e etnocêntrico. Em oposição a tudo isso, postulam o relativismo cultural como um dos pilares da educação em geral, incluída nesta a educação escolar.

Apoiando-me em Marx, defenderei neste artigo a existência de um processo histórico de construção da cultura humana entendida como a riqueza material e intelectual de todo o gênero humano. Essa riqueza humana ainda traz a marca de todas as profundas contradições da intensa luta de classes, travada na história da sociedade capitalista. Nessa sociedade, o enriquecimento do gênero humano existe na

forma alienada de enriquecimento do capital pela classe trabalhadora. Entendo por classe trabalhadora a totalidade dos indivíduos que na sociedade capitalista vivem da transformação de sua atividade de trabalho em mercadoria, trocando-a por uma determinada quantidade de dinheiro, ou seja, vendendo a sua força de trabalho em troca de um salário. O núcleo da classe trabalhadora é constituído por todos aqueles que executam o trabalho produtivo tal como este foi definido por Marx (1984):

A produção capitalista não é apenas produção de mais-valia. O trabalhador produz não para si, mas para o capital. Não basta, portanto, que produza em geral. Ele tem de produzir mais-valia. Apenas é produtivo o trabalhador que produz mais-valia para o capitalista, ou serve à autovalorização do capital. Se for permitido escolher um exemplo fora da esfera da produção material, então um mestre-escola é um trabalhador produtivo se ele não apenas trabalha as cabeças das crianças, mas extenua a si mesmo para enriquecer o empresário. O fato de que este último tenha investido seu capital numa fábrica de ensinar em vez de numa fábrica de salsichas, não altera nada da relação. O conceito de trabalho produtivo, portanto, não encerra de modo algum apenas uma relação entre a atividade e efeito útil, entre trabalhador e produto do trabalho, mas também uma relação de produção especificamente social, formada historicamente, a qual marca o trabalhador como meio direto de valorização do capital. Ser trabalhador produtivo não é, portanto, sorte, mas azar. (p. 105-106)

Assinalo, apenas de passagem, que alguns intérpretes de Marx têm uma compreensão reduzida desse conceito de trabalho produtivo, pois o identificam com o trabalho propriamente industrial, o que é claramente negado pela citação apresentada acima. Deixando, porém, para outro momento as implicações dessa discussão para a análise do trabalho do professor, meu objetivo aqui é o de defender a tese de que uma

revolução mundial realizada pela classe trabalhadora, ao suprimir totalmente da sociedade essa subordinação do trabalho ao processo de valorização do capital, isto é, ao despir a riqueza humana dessa sua forma historicamente situada, a forma de capital, tornará possível a efetivação, na vida de todos os indivíduos, do potencial de emancipação humana contido nessa riqueza. Tal processo possibilitará a constituição de uma cultura universal, que supere os limites das culturas locais, incorporando toda a riqueza nelas contida e elevando essa riqueza a um nível superior.

Em trabalho anterior (Duarte, 2004), contrapus a concepção pós-moderna de indivíduo à concepção do indivíduo livre e universal elaborada por Marx, a qual tem sido objeto de meus estudos desde o livro *A individualidade para-si* (Duarte, 1993). A questão da universalidade ocupa lugar central na concepção marxiana do desenvolvimento histórico da individualidade humana:

Os indivíduos universalmente desenvolvidos, cujas relações sociais, como suas próprias relações comunitárias são, portanto, também subordinadas ao seu próprio controle comunal, não são produto da natureza, mas sim da história. O grau e a universalidade do desenvolvimento da riqueza na qual essa individualidade torna-se possível supõe a produção sobre a base do valor de troca como uma pré-condição, cuja universalidade produz a alienação do indivíduo não somente em relação a si mesmo e aos demais indivíduos, mas também a universalidade e a amplitude de suas relações e capacidades. Em estágios anteriores de desenvolvimento o indivíduo singular aparenta ser mais plenamente desenvolvido, porque ele ainda não exerceu suas relações em sua plenitude, ou não as erigiu como poderes sociais independentes e relações a ele contrapostas. É tão ridículo ansiar por um retorno a essa plenitude original como o é acreditar que a história tenha paralisado-se nesse esvaziamento completo. A visão burguesa já mais avançou para além dessa oposição entre ela e a visão romântica e, por isso, esta última

acompanhará aquela como sua legítima antítese até sua abençoada morte. (Marx, 1987a, p. 90; 1993b, p. 162, tradução minha).

Marx analisou com precisão e profundidade essa contradição entre, por um lado, a universalização da alienação, decorrente da universalização do valor de troca como mediação entre os seres humanos e, por outro lado, a criação de uma riqueza universal, de relações sociais universais e de capacidades humanas universais. A criação pelos seres humanos de forças universais, isto é, a amplitude cada vez maior do processo de objetivação do gênero humano, produz como efeito colateral uma certa nostalgia do passado pré-capitalista, pois pareceria que nesse passado os indivíduos conseguiriam realizar-se mais plenamente em comparação com o esvaziamento a que está submetido o indivíduo na sociedade capitalista. Essa aparência de maior plenitude do indivíduo da sociedade pré-capitalista resulta do caráter limitado e localizado das relações que o indivíduo tem com o mundo. No entanto, Marx considerava a nostalgia desse passado tão ridícula quanto acreditar que a história teria chegado ao seu fim, teria estancado para sempre nesse esvaziamento total. Esse esvaziamento, resultante da universalização do valor de troca como mediação social, manifesta-se, entre outras maneiras, de uma forma particularmente intensa no poder universal assumido pelo dinheiro, o representante abstrato e universal da atividade de trabalho na sociedade do capital:

A dependência mútua e generalizada dos indivíduos reciprocamente indiferentes constitui seu nexo social. Este nexo social se expressa no valor de troca, e somente neste a atividade do indivíduo e o produto dessa atividade se transformam em atividade ou em produto para o próprio indivíduo. O indivíduo deve produzir um produto universal: o valor de troca ou, considerado este em si mesmo isolado e individualizado, o dinheiro. O indivíduo leva consigo mesmo, em seu bolso, o poder social, bem como seu nexo com a sociedade. (Marx, 1987a, p. 98; 1993b, p. 156-157, tradução minha)

Alguns leitores não familiarizados com a obra de Marx podem, a esta altura, sentir uma certa estranheza com este texto, caso tenham ouvido ou lido em algumas ocasiões o surrado argumento de que não haveria lugar para o indivíduo na obra marxiana. Ao contrário, porém, do que muitos pensam, em Marx, a individualidade não é preterida ou sequer secundarizada em prol da sociedade e, mais amplamente, do gênero humano. Igualmente pode ser afirmado em relação a outros conceitos em relação aos quais a obra de Marx é acusada injustamente de marginalizar ou até mesmo silenciar totalmente como, por exemplo, o de subjetividade. Juízos dessa natureza parecem-me resultarem, entre outras coisas, de desconhecimento ou incompreensão da dialética entre os processos de objetivação e apropriação que atravessa toda a obra de Marx desde os *Manuscritos de Paris* até *O capital*. Para Marx, o processo de individuação alcançaria seu mais alto grau por meio justamente da socialização do indivíduo em circunstâncias ausentes de alienação e que permitissem, portanto, a efetivação, na existência individual, da universalidade e da liberdade alcançadas num dado momento histórico pela riqueza do gênero humano. Outra não era a concepção marxiana de sociedade comunista.

O pós-modernismo não tem condições de lidar adequadamente com a contradição, inerente à sociedade capitalista, entre a universalização da riqueza material e intelectual e o total esvaziamento das relações sociais. Uma das saídas encontradas pelos pós-modernos tem sido a de construir discursos que misturam a eternização do esvaziamento próprio da cotidianidade contemporânea a visões românticas de um passado ressignificado livremente pela subjetividade fragmentada do indivíduo pós-moderno. Há também, no interior do pós-modernismo, tendências que procuram reagir ao esvaziamento por meio da defesa do relativismo cultural e do discurso que faz da diversidade um princípio ético¹. Não pretendo, porém, neste artigo, deter-me na crítica às formas equivocadas por meio das quais o pós-modernismo lida com a contradição entre universalidade e esvaziamento no capitalismo contemporâneo. Conside-

rando-se que minhas objeções ao pós-modernismo têm por referência a obra de Marx, optei por explorar neste artigo a concepção marxiana de riqueza humana e mostrar que esta contém decisivas contribuições para a reflexão filosófica sobre o significado da educação escolar diante da contradição entre universalidade da cultura humana e o esvaziamento das relações sociais.

A concepção marxiana do processo de constituição da riqueza universal humana

Na concepção marxiana da história social, o gênero humano torna-se mais livre à medida que, progressivamente, os objetos de sua atividade deixam de se identificar com a satisfação imediata de uma necessidade biológica (Marx, 1978; 1992; 1993b; 1998; Markus, 1978; Leontiev, 1978). Por exemplo, a produção de um instrumento que será utilizado na atividade de agricultura, da qual resultará um alimento que satisfará a necessidade de alimentação, é um processo que interpõe, entre a necessidade de alimento e sua satisfação, toda uma cadeia de ações voltadas para objetos que não satisfazem nenhuma necessidade primária, isto é, biológica. Isso significa que nesse processo surgem novas necessidades, de natureza propriamente social, e surgem as mediações entre o ser humano e a natureza, as quais constituem o mundo da cultura, isto é, o mundo da riqueza material e intelectual.

Pelo fato de haver, na atividade animal, a identidade entre o objeto e a necessidade que a move, não há produção de novas necessidades nem há ampliação do campo de relações entre o animal e o restante da natureza. Não há, portanto, possibilidade de algum ser vivo que não o ser humano vir a estabelecer relações universais com a natureza. A relação de uma

1. Incluo entre essas tendências o multiculturalismo, mesmo quando pensadores que o defendem formulam alguma crítica ao pós-modernismo. Tais críticas, algumas feitas em nome do marxismo (ou neomarxismo), acabam em geral focalizando alguns pontos, mas aderindo voluntária ou involuntariamente às teses essenciais do pós-modernismo e seu relativismo cultural.

espécie animal com o meio ambiente é sempre limitada aos processos que asseguram a reprodução biológica da espécie. Mesmo nos casos dos animais adestrados e incluídos em atividades humanas, a relação deles com essas atividades ocorre nos limites das necessidades puramente biológicas.

Pelo fato das relações entre o gênero humano e a natureza serem mediadas por ações que não satisfazem necessidades biológicas e por objetos (os instrumentos) que também não satisfazem diretamente as necessidades dos indivíduos, forma-se na atividade social uma tendência à expansão tanto da amplitude dos fenômenos naturais incorporados à dinâmica sociocultural como também das relações que os seres humanos estabelecem uns com os outros e com suas próprias atividades e seus próprios produtos. A mediação torna-se um fenômeno essencial ao gênero humano.

Nesse processo de ampliação constante da apropriação da natureza pela atividade social, o gênero humano torna-se cada vez menos submetido à pura causalidade das forças naturais e vai submetendo essas forças às finalidades conscientes da atividade humana. Essa socialização das forças naturais não divora o ser humano da natureza, mas sim incorpora esta à processualidade social. Em Marx, o processo de desenvolvimento do gênero humano é, ao mesmo tempo, um processo de humanização da natureza e de naturalização do ser humano (Markus, 1978).

O processo histórico de desenvolvimento humano é também visto por Marx como uma mudança na maneira como os seres humanos se relacionam com as condições sociais de produção e reprodução da vida em sociedade. De início, as condições nas quais os seres humanos trabalham, bem como as próprias relações sociais que presidem a divisão social do trabalho e a apropriação dos produtos do trabalho são tomadas pelos indivíduos como algo imutável, natural e integrante da própria vida. Tal atitude prevalece, segundo Marx, durante toda a história humana marcada pela proprie-

dade privada. A superação dessa atitude somente seria possível por meio da superação da propriedade privada, isto é, da sociedade capitalista. É nesse sentido que, nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, Marx (1978) afirma que a socialização da riqueza também implica uma mudança nas relações entre os indivíduos e as forças essenciais humanas objetivamente existentes na sociedade, as quais, no comunismo, tornar-se-iam forças essenciais também do indivíduo, assim como os objetos sociais (ou mais genericamente os fenômenos da cultura) tornar-se-iam o aspecto objetivo da individualidade:

Como vimos, o homem só não se perde em seu objeto quando este se configurar como objeto humano ou homem objetivado. E isso somente será possível quando se lhe configurar como objeto social e quanto ele mesmo se configurar como ser social, assim como a sociedade se configurará nesse objeto como ser para ele. (p. 11-12)

Trata-se aqui da relação entre os seres humanos e a totalidade da cultura humana. Se a humanização é resultante da construção social dessa cultura, entendida como o processo histórico de objetivação do gênero humano, e da apropriação das obras e dos fenômenos culturais pelos indivíduos, então a emancipação da humanidade deverá ocorrer como transformação da apropriação dessa cultura e, por consequência, transformação também da objetivação tanto do gênero humano quanto de cada indivíduo. Marx já havia analisado no século XIX algo que neste início de século XXI torna-se cada vez mais visível: apropriação da totalidade das forças produtivas pela totalidade dos trabalhadores é necessária tanto para o desenvolvimento da auto-atividade como também para a própria sobrevivência dos trabalhadores. A alienação atinge não apenas a atividade de trabalho em si mesma, que se torna opressiva, desumana e sem outro sentido para o trabalhador além daquele dado pela venda de sua força de trabalho em troca do salário. A alienação também

assume a forma de uma desapropriação tão grande dos trabalhadores (empregados ou não) dos recursos mínimos necessários à sua sobrevivência, que a única saída é a da apropriação total dos meios de produção, ou seja, das forças produtivas pela totalidade dos trabalhadores. Ao mesmo tempo, essa reapropriação pelos trabalhadores, da totalidade das forças produtivas, permitirá, dado o desenvolvimento já alcançado por estas, que a atividade de trabalho assuma um novo sentido para todos os trabalhadores e passe a ser uma atividade de desenvolvimento de múltiplas capacidades humanas por parte de cada ser humano:

As coisas, portanto, foram tão longe que os indivíduos devem apropriar-se da totalidade existente de forças produtivas, não só para alcançar a auto-atividade, mas também para meramente assegurarem sua existência. Esta apropriação é primeiramente determinada pelo objeto a ser apropriado, as forças produtivas, as quais foram desenvolvidas numa totalidade. A apropriação dessas forças é em si mesma nada mais que o desenvolvimento das capacidades individuais correspondentes aos instrumentos materiais de produção. A apropriação de uma totalidade de instrumentos de produção é, por essa preciso razão, o desenvolvimento de uma totalidade de capacidades nos próprios indivíduos. (Marx, 1998, p. 96-97, tradução minha)

A obra *A ideologia alemã*, da qual foi extraída essa passagem, na parte na qual é formulada a crítica a Feuerbach, expõe uma análise que também se encontra nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, especialmente no item intitulado “Propriedade privada e comunismo”, a análise do processo de desenvolvimento objetivo do gênero humano, isto é, do enriquecimento da essência social e objetiva do gênero humano, processo esse que ocorre por meio da exploração do trabalho, do distanciamento dessa riqueza ao qual está submetida a vida diária da grande maioria dos indivíduos.

Em *A ideologia alemã*, Marx analisa também algo que é muito claro nos cadernos que compõem a obra conhecida como *Grundrisse*: que esse processo de constituição de uma totalidade social de forças produtivas e de universalização das relações sociais ocorre por meio da universalização do mercado, o que implica a universalização do valor de troca como já foi comentado anteriormente neste artigo. A possibilidade histórica, enxergada por Marx, de superação da exploração e do esvaziamento a que estão submetidos os seres humanos em sua grande maioria não é a de rejeição da universalidade da riqueza atualmente materializada na forma de capital. O caminho enxergado por Marx, e claramente explicitado na citada passagem de *A ideologia alemã*, é a de que a superação da unilateralidade, à qual estão submetidos os indivíduos e igualmente a superação da apropriação privada dos instrumentos (ou meios) de produção, somente pode ocorrer na forma de apropriação da totalidade desses instrumentos pela totalidade da classe trabalhadora.

Para compreender-se adequadamente essa concepção defendida por Marx, é necessário compreender-se o que ele considerava ser a principal diferença entre o capitalismo e as sociedades que o precederam. O que as caracterizava era o fato de elas inevitavelmente sucumbirem perante o desenvolvimento das forças produtivas, isto é, elas não comportavam o desenvolvimento da riqueza humana. “Por isso, entre os antigos, que eram conscientes disso, denunciou-se diretamente a riqueza como dissolvente da comunidade” (Marx, 1987b, p. 31; 1993, p. 540). As forças produtivas (ou meios de produção) não eram reduzidas por Marx apenas às máquinas e a outros elementos propriamente materiais da produção. Ele incluía a ciência como uma parte importante dessas forças produtivas e, na linha do raciocínio acima exposto, afirmou que o desenvolvimento da ciência seria, por si mesmo, suficiente para a dissolução das comunidades pré-capitalistas ao destruir uma forma de consciência que correspondia a um estágio já superado do desenvolvimento huma-

no. No entanto, mesmo reconhecendo toda essa importância da ciência, Marx (1993) ressaltou que a força desta no embate das idéias está relacionado ao momento no qual se encontre o desenvolvimento das forças produtivas no seu todo e, em particular, o desenvolvimento da base material da sociedade.

Em verdade, havia não somente um desenvolvimento sobre a velha base, mas também um desenvolvimento da própria base. O mais alto desenvolvimento da própria base [...] é o ponto no qual ela foi desenvolvida numa forma que é compatível com mais alto desenvolvimento das forças produtivas e, portanto, também o mais alto desenvolvimento dos indivíduos. Tão logo esse ponto é alcançado, o desenvolvimento posterior aparece como decadência e o novo desenvolvimento inicia-se sobre uma nova base. (p. 541, tradução minha)

Diferentemente das sociedades que a precederam, a sociedade capitalista promove a destruição de tudo que se apresente como barreiras à produção da riqueza. Tal produção passa a ser um fim em si mesma, porque ela significa valorização do capital a qual é alcançada, como anteriormente foi mencionado, pela apropriação da mais-valia e pela universalização do valor de troca. A macrovisão histórica de Marx pode ser considerada como sendo caracterizada por três estágios do desenvolvimento da individualidade humana. O primeiro estágio seria o das sociedades pré-capitalistas nas quais o desenvolvimento dos indivíduos teria como barreiras naturais aquelas postas pela própria vida em comunidade. Nesse primeiro estágio, há uma fusão entre o indivíduo trabalhador e as forças produtivas existentes na comunidade. No segundo estágio, seria o da sociedade capitalista, no qual as forças produtivas separam-se do indivíduo e colocam-se frente a ele como forças estranhas e das quais ele se encontra alienado. O trabalho objetivado domina a atividade do trabalhador. O trabalho morto compra o trabalho vivo e dele extrai a mais-valia. É o

estágio do esvaziamento completo. Ao mesmo tempo, é esse estágio que destrói as barreiras que as comunidades locais anteriormente antepunham ao desenvolvimento dos indivíduos. Entretanto, isso 'liberta' o indivíduo apenas para que ele não tenha outro vínculo com a sociedade que não seja o contrato de venda de sua força de trabalho para o capital. É esse processo que gera a ilusão de que retornar às comunidades locais rehumanizaria o indivíduo, traria de volta a plenitude primitiva. No entanto, na verdade, trata-se de uma ilusão pensar dessa maneira. A solução não reside no retrocesso em relação à universalização realizada pelo capital, mas sim na sua superação por uma sociedade na qual a universalização não seja feita às custas dos indivíduos:

Assim a antiga visão, na qual o ser humano aparece como o objetivo da produção, independentemente de seu limitado caráter nacional, religioso e político, aparenta ser muito superior quando contrastada com o mundo moderno, no qual a produção aparece como o objetivo da humanidade e a riqueza, como o objetivo da produção. Contudo, na verdade, quando sua limitada forma burguesa é removida, o que é a riqueza senão a universalidade das necessidades, capacidades, prazeres, forças produtivas etc., dos indivíduos, criados por meio do intercâmbio universal? O pleno desenvolvimento do domínio humano das forças da natureza, tanto aquelas da assim chamada natureza como aquelas da própria natureza humana? A absoluta explicitação de suas potencialidades criativas, sem nenhum outro pressuposto que não seja o prévio desenvolvimento histórico, o qual transforma em um fim em si mesmo esse desenvolvimento em sua totalidade, isto é, o desenvolvimento de todas as forças humanas, não sendo medido por nenhum padrão predeterminado? No qual ele [o indivíduo] não reproduz apenas a si mesmo em sua particularidade, mas produz sua totalidade? [No qual o indivíduo] empenha-se por não permanecer naquilo que ele veio a ser, estando em continuo movimento de vir a ser? (Marx, 1993, p. 487-488, tradução minha)

Transposto esse argumento de Marx para a transmissão e apropriação da cultura na educação escolar, todo um rol de questões sobre conteúdos escolares e sobre ensino e aprendizagem destes pode ser redefinido em termos de uma visão histórica da construção da cultura humana e de uma visão dialética das contradições contidas nessa cultura e no sentido que ela tem na sociedade contemporânea. Pensando-se no sistema educacional público e na meta que esse sistema deveria perseguir, de universalização do acesso ao que de mais rico exista na ciência e na arte por parte de todos os filhos da classe dominada (posto que os filhos da classe dominante já têm esse acesso assegurado), penso ser muito simplista o argumento que alguns intelectuais de esquerda contrapõem a essa meta, qual seja, o de que a ciência e a arte burguesa são alheias à cultura da classe trabalhadora e produzem um alheamento em relação a essa cultura por parte daqueles que a vivem. Discordo desse argumento, em primeiro lugar, porque o fato de boa parte da produção científica e artística terem sido apropriadas pela burguesia, transformando-se em propriedade privada e tendo seu sentido associado ao universo material e cultural burguês, não significa que os conhecimentos científicos e as obras artísticas sejam inherentemente burgueses. Mesmo quando a ciência avança por força das exigências sociais postas pelo capital e pelo Estado a serviço do capital, ainda assim o conhecimento científico resultante desse contexto pode ter um valor universal para a humanidade. O segundo motivo pelo qual discordo do argumento contrário à universalização da ciência e da arte pela escola é o de que há nele a presunção de que a classe dominada terá sua consciência invadida e colonizada por esses conhecimentos. Há aí ao mesmo tempo um preconceito e uma idealização romântica. O preconceito é o de que a classe trabalhadora não saberia dar um novo significado ao conhecimento adquirido. Curiosamente os defensores de tal tipo de argumento são, normalmente, os primeiros a louvarem a criatividade da cultura popular e o

potencial que ela têm de ‘ressignificar’ idéias, práticas, crenças, rituais etc. A idealização romântica está nessa própria idéia que existe um cotidiano no qual a cultura popular existe sem a intervenção colonizadora da cultura burguesa. É curioso que relativistas culturais argumentem contra a distinção entre alta cultura e cultura de massas, não se cansem de valorizar os fenômenos da cultura popular e não considerem ser um problema a influência marcante sobre essa cultura exercida pelos meios de comunicação de massa, mas quando se trata de transmissão do conhecimento científico pela escola, esses intelectuais não revelem a mesma confiança na criatividade e na capacidade de ‘ressignificação’ por parte do povo. É como se a transmissão do conhecimento científico pela escola pudesse contaminar a subjetividade de crianças, adolescentes e jovens da classe dominada com uma espécie de vírus propagador de paradigmas supostamente superados pela assim chamada ‘pós-modernidade’, matando nas novas gerações qualquer espírito de curiosidade, criatividade, valorização da diversidade, espírito crítico e autonomia intelectual. Não é por acaso que as pedagogias mais difundidas atualmente valorizem tanto a subordinação das atividades escolares a interesses e necessidades surgidos espontaneamente na cotidianidade dos alunos. No entanto, há uma incoerência bastante grande em tudo isso: se os conteúdos científicos ensinados pela escola tivessem o poder de dominar de forma tão profunda as mentes dos alunos, se a transmissão de conhecimento tivesse o poder de alienar tão profundamente os alunos, então por que, durante todo o século XX e continuando neste início de século XXI, os críticos da assim chamada ‘escola tradicional’ têm repetido à exaustão que o ensino praticado nessa escola limita-se à memorização e ao verbalismo e, além disso, por seu caráter essencialmente livresco, esse ensino transcorreria de maneira totalmente divorciada da vida real dos alunos? Como pode uma educação escolar com essas características ter o poder de influenciar negativamente de

maneira tão forte a mentalidade dos alunos?

Em termos do debate sobre o etnocentrismo e o relativismo cultural, defendo, portanto, que é um equívoco considerar-se etnocêntrica a transmissão universalizada da ciência e da arte pela escola e que é também um equívoco considerar-se que o relativismo cultural favoreça o livre desenvolvimento dos indivíduos. Não se trata de propor uma volta ao Iluminismo assim como não se trata de uma aceitação ingênuas da forma capitalista de acumulação da riqueza e sua correspondente concepção de progresso social. Para escapar à armadilha contida na opção entre etnocentrismo e relativismo cultural, é preciso adotar-se a perspectiva da superação do capitalismo rumo a uma sociedade comunista tal como ela foi concebida por Marx em seus escritos. Uma sociedade comunista deve ser uma sociedade superior ao capitalismo e, para tanto, ela terá de incorporar tudo aquilo que, tendo sido produzido na sociedade capitalista, possa contribuir para o desenvolvimento do gênero humano, para o enriquecimento material e intelectual da vida de todos os seres humanos. Minha recusa do pensamento pós-moderno não decorre do fato de ele ser um produto cultural da sociedade burguesa, mas sim do fato de se tratar de uma ideologia que, ao invés de valorizar aquilo que de humanizador a sociedade burguesa tenha produzido, se entrega de corpo e alma à celebração do irracionalismo, do ceticismo e do cinismo. Minha radical rejeição do pensamento pós-moderno visa, entre outras coisas, defender uma abordagem marxista que supere os limites do Iluminismo sem negar o caráter emancipatório do conhecimento e da razão; que supere os limites da democracia burguesa sem negar a necessidade da política; que supere os limites da ciência posta a serviço do capital sem, entretanto, negar o caráter indispensável da ciência para o desenvolvimento humano; que supere a concepção burguesa de progresso social sem negar a possibilidade de fazer a sociedade progredir na direção de formas mais evoluídas de existência humana.

Tudo isso se traduz, no que diz respeito ao campo educacional, na defesa de uma pedagogia marxista que supere a educação escolar em suas formas burguesas sem negar a importância da transmissão, pela escola, dos conhecimentos mais desenvolvidos que já tenham sido produzidos pela humanidade.

Os desafios didáticos e filosóficos na construção de uma pedagogia marxista

Um dos desafios ao mesmo tempo filosóficos e didáticos no desenvolvimento dessa pedagogia é o da análise da dialética entre a natureza contextual da produção do conhecimento e a validade universal (em maior ou menor grau) do conhecimento como produto. A universalidade não implica, porém, a perda da historicidade do conhecimento ou, o que seria idêntico, seu suposto valor eterno. O conhecimento é universal enquanto tem validade para toda a humanidade, mas deixa de sê-lo tão logo venha a ser superado. A propósito da complexa dialética entre o contexto específico – no qual é gerado um determinado produto cultural – e a validade universal que esse produto pode vir a adquirir, vale a pena citar aqui uma passagem de Bakhtin (1997), na qual este argumenta que as circunstâncias sociais, ideológicas e da personalidade de Dostoevski influenciaram na construção artística dos romances desse escritor, mas que suas obras trouxeram para a literatura uma contribuição artística que em muito ultrapassou os limites circunstanciais da vida daquele romancista:

As contradições extremamente exacerbadas do jovem capitalismo russo, o desdobramento de Dostoiévski enquanto indivíduo social e sua incapacidade pessoal de adotar determinada solução ideológica, tomados em si mesmos, são algo negativo e historicamente transitório mas, não obstante, constituíram as condições ideais pra a criação do romance polifônico, ‘daquela inaudita liberdade de vozes na polifonia de Dostoevski’

que é, sem qualquer sombra de dúvida, um passo adiante na evolução do romance russo e europeu. A época com suas contradições concretas e a personalidade biológica e social de Dostoiévski com sua epilepsia e sua dicotomia ideológica há muito se incorporaram ao passado, mas o novo princípio estrutural da polifonia, descoberto nessas condições, conserva e conservará a sua importância artística em condições inteiramente diversas das épocas posteriores. As grandes descobertas do gênio humano só são possíveis em condições determinadas de épocas determinadas, mas elas nunca se extinguem nem se desvalorizam juntamente com as épocas que as geraram. (p. 36)

Essa análise feita por Bakhtin pode ser aplicada a todos os campos do conhecimento humano e pode ser tomada como base para uma pedagogia que valorize o ensino, na escola, daqueles conhecimentos que tenham se tornado patrimônio universal da humanidade. Em vez disso, porém, vários educadores preferem usar o conceito estético de polifonia para defender uma educação relativista que tem como resultado o esvaziamento dos conteúdos escolares e a banalização da idéia de cultura.

Outro desafio filosófico e didático na construção de uma pedagogia marxista está na questão da objetividade do conhecimento científico. Freqüentemente essa questão é mal interpretada, como se a objetividade implicasse que o conhecimento tivesse liquidado de uma vez por todas qualquer nova indagação sobre a realidade conhecida. A objetividade do conhecimento é alcançada por um processo histórico de contínua apropriação do objeto pelo pensamento. Como escreveu Lênin (1975):

O conhecimento é o processo pelo qual o pensamento se aproxima infinita e eternamente do objeto. O reflexo da Natureza no pensamento humano deve ser compreendido não de maneira ‘morta’, não ‘abstratamente’, não sem movimento, não sem contradição, mas sim no processo eterno do movimento, do nascimento das contradições e sua resolução. (p. 123)

Um terceiro desafio filosófico e didático está na questão da dialética entre o abstrato e o concreto, ou melhor, no papel do abstrato como mediação no processo de apropriação do concreto pelo pensamento. Em texto intitulado “A anatomia do homem é a chave da anatomia do macaco: a dialética em Vigotski e em Marx e a questão do saber objetivo na educação escolar” (Duarte, 2003), formulei uma análise na qual procurei extraír algumas implicações para a Educação nas reflexões de Marx e de Vigotski sobre esse tema. Uma das críticas mais inconsistentes feitas aos conteúdos escolares é a de que eles seriam, em geral, abstratos, como se as abstrações fossem algo a ser evitado na formação e na vida das pessoas. A história da ciência, da arte e da filosofia é a maior prova da inconsistência dessa crítica. É por meio das abstrações que a humanidade conhece, explica e representa a realidade social e natural. Ao possibilitar aos alunos o acesso às abstrações científicas, artísticas e filosóficas, a escola permite que esses alunos dominem referências indispensáveis para a análise crítica do mundo no qual o aluno vive e da concepção de mundo que serve de mediadora em suas relações com esse mundo.

Concluirei este artigo citando um trecho da reflexão registrada por Gramsci (1999) sobre as relações entre filosofia e concepção de mundo. Creio não estar interpretando equivocadamente o pensamento gramsciano ao ver nessa passagem uma importante defesa da necessidade de elevação, por meio da Educação, da concepção individual de mundo ao nível dos conhecimentos mais avançados e universais já alcançados pelo gênero humano:

Quando a concepção de mundo não é crítica e coerente, mas ocasional e desagregada, pertencemos simultaneamente a uma multiplicidade de homens-massa, nossa própria personalidade é composta, de uma maneira bizarra: nela se encontram elementos dos homens das cavernas e princípios da ciência mais moderna e progressista, preconceitos de todas as fases históricas passadas estreitamente localistas e intuições de

uma futura filosofia que será própria do gênero humano mundialmente unificado. Criticar a própria concepção de mundo, portanto, signifi-

ca torná-la unitária e coerente e elevá-la até o ponto atingido pelo pensamento mundial mais evoluído. (p. 94)

Referências bibliográficas

- BAKHTIN, M. **Problemas da poética de Dostoevski**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
- DUARTE, N. **A individualidade para-si**: contribuição a uma teoria histórico-social da formação do indivíduo. Campinas: Autores Associados, 1993.
- _____. **Sociedade do conhecimento ou sociedade das ilusões?** Quatro ensaios crítico-dialéticos em Filosofia da Educação. Campinas: Autores Associados, 2003.
- _____. A rendição pós-moderna à individualidade alienada e a perspectiva marxista da individualidade livre e universal. In: DUARTE, N. (Org.). **Crítica ao fetichismo da individualidade**. Campinas: Autores Associados, 2004. p. 219-242.
- GRAMSCI, A. **Cadernos do cárcere**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 1. 1999.
- LÊNIN, V. **Os cadernos sobre a dialética de Hegel**. Lisboa: Editorial Minerva, 1975.
- LEONTIEV, A. N. **O desenvolvimento do psiquismo**. Lisboa: Livros Horizonte, 1978.
- MARKUS, G. **Marxism and anthropology**: the concept of "Human Essence" in the philosophy of Marx. Assen, Holanda: Van Gorcum, 1978.
- MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores, 2. ed.)
- _____. **O capital**: crítica da economia política. São Paulo, Abril Cultural, 1984. v. I. Livro Primeiro: "O Processo de Produção do Capital". Tomo 2.
- _____. **Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858**. México: Siglo Veintiuno Editores, 15. ed., v. 1., 1987a.
- _____. **Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858**. México: Siglo Veintiuno Editores, 15. ed. v. 2. 1987b.
- _____. **Early writings**. Londres: Penguin Books, 1992.
- _____. **Grundrisse**. Londres: Penguin Books, 1993b.
- _____. **The german ideology**. Nova Iorque: Prometheus Books, 1998.

Recebido em 03.07.06
Aprovado em 09.10.06

Newton Duarte é docente da UNESP, campus de Araraquara, e pesquisador do CNPq.