

A crítica de Marx à naturalização do histórico*

Newton Duarte**

A superação subjetiva e objetiva das relações sociais capitalistas e da alienação delas decorrente torna-se um processo particularmente difícil pelo fato de que no capitalismo as relações sociais aparecem aos indivíduos como se fossem relações entre coisas, entre entidades naturais¹. O fetichismo faz com que os homens, tanto em sua vida cotidiana como em seu pensamento, não percebam as relações mediadas pelo valor de troca como relações sociais, isto é, como produtos históricos da ação humana. Ao invés disso, os homens naturalizam o valor de troca, como se ele fosse uma propriedade natural, física, das coisas:

Finalmente, o trabalho que põe valor de troca se caracteriza pela apresentação, por assim dizer, às avessas, da relação social das pessoas, ou seja, como uma relação social entre coisas. Somente na medida em que um valor de uso se relaciona com um outro como valor de troca é que o trabalho das diferentes pessoas se relaciona entre si como igual e geral. Por isso, se é correto dizer que o valor de troca é uma relação entre pessoas, é preciso contudo acrescentar: relação encoberta por coisas. Assim como uma libra de ferro e uma libra de ouro possuem o mesmo peso, apesar da diferença de suas propriedades físicas e químicas, do mesmo modo dois valores de uso de mercadorias que contêm o mesmo tempo de trabalho possuem o mesmo valor de troca. O valor de troca aparece assim como determinidade social natural dos valores de uso, determinidade que lhes corresponde como coisas, e em razão do que se substituem entre si, em determinadas relações quantitativas; no processo de troca, formam equivalentes, da mesma maneira que substâncias químicas simples se combinam em determinadas proporções quantitativas formando equivalentes químicos. Não é outra coisa senão a rotina da vida cotidiana o que faz parecer trivial e óbvio o fato de uma relação social de produção assumir a forma de um objeto; de tal maneira que a relação das pessoas em seu trabalho se apresenta como sendo um relacionamento de coisas consigo mesmas e de coisas com pessoas.
(MARX, 1978b:140-141)

O fetichismo é uma relação alienada e alienante que os homens estabelecem com a mercadoria, enquanto objetivação humana, pelo fato do próprio processo de objetivação ocorrer no capitalismo sob relações sociais de dominação, isto é, sob a forma de apropriação privada dos meios de produção e do produto do trabalho. As relações sociais alienadas assumem assim a aparência de fenômenos da natureza. Estamos perante a questão da naturalização das relações sociais, que na sociedade capitalista invade todo o pensamento dos indivíduos pertencentes a essa sociedade, desde o pensamento cotidiano até a arte, a ciência e a filosofia. A reprodução ideológica do fetichismo se realiza através das muitas formas de

* Texto referente ao item 2 do capítulo 3 do livro: *Vigotski e o "aprender a aprender": crítica às apropriações pós-modernas e neoliberais da teoria vigotskiana*. Campinas: Autores Associados. 2000 – pp. 128-157. Publicado, em duas partes, na Revista *Princípios*: N. 71, nov-dez-jan/2003-2004 – págs. 62-69. N. 72, fev-mar-abr/2004 – págs. 69-74.

** Doutor e Livre Docente em Educação pela UNICAMP e professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da UNESP/Araraquara.

¹ Esse processo de fetichismo foi analisado por Marx no item 4 do capítulo sobre a mercadoria, no primeiro volume de “O Capital” (MARX, 1983:70-78), publicado pela primeira vez em 1867, e também no capítulo sobre a mercadoria do livro “Para a Crítica da Economia Política” (MARX, 1978b), publicado pela primeira vez em 1859. Não poderemos, obviamente, aprofundar aqui a análise da questão do fetichismo na teoria de Marx e recomendamos, ao leitor interessado nessa questão, o livro de José Paulo Neto, “Capitalismo e Reificação” (NETO, 1981) e o livro de Isaak Ilich Rubin, “A Teoria Marxista do Valor” (RUBIN, 1987). Para uma leitura detalhada de “O Capital”, de Marx, recomendamos, como bibliografia de apoio, o livro de Francisco José Soares TEIXEIRA (1995), intitulado “Pensando Com Marx: Uma Leitura Crítico-Comentada de O Capital”.

naturalização dos fenômenos humanos que, ao invés de serem analisados como fenômenos históricos e sociais, são encarados como fenômenos naturais. Entretanto, na maioria das vezes essa naturalização do social não ocorre de maneira franca e direta, mas sim através de muitos e intrincados subterfúgios, o que dificulta bastante o trabalho de análise crítica. Além disso, a naturalização daquilo que é histórico e social é um recurso ideológico que pode ter significados diferentes, dependendo do contexto no qual é utilizado, bem como dos motivos que levaram à sua utilização. Essa diversidade dos significados que a naturalização do social pode assumir nos vários contextos históricos jamais elimina, porém, seu caráter alienante, contido na transformação, no plano ideológico, de algo criado pelo homem em algo que teria sido produzido pela natureza, retirando do ser humano a crença na possibilidade de transformação daquilo que ele próprio produziu.

A utilização do recurso da naturalização não implica, entretanto, a ausência do reconhecimento de que o homem viva em sociedade. Não se trata de considerar naturalizantes apenas as concepções que não façam referências à vida coletiva, às interações entre os indivíduos. A referência ao coletivo e às chamadas “interações sociais” (reduzidas ao significado de relações inter-individuais) não significa, em absoluto, a superação da naturalização pois esta se faz presente quando a sociedade é considerada resultante de atributos naturais e universais aos seres humanos. A universalidade do ser humano, ao invés de ser vista como resultante de um processo histórico, é vista como o pressuposto da vida social, isto é, como características naturais, universais e eternas da condição humana. Vimos, no final do capítulo anterior, que a concepção piagetiana das relações entre indivíduo e sociedade apoia-se também em um pressuposto naturalizante, qual seja, o de que a interação entre indivíduo e meio realiza-se através de uma dinâmica universal para todas as interações entre um organismo e o meio ambiente. Tal dinâmica é caracterizada no modelo interacionista como sendo a da interação adaptativa, através dos processos de assimilação e acomodação, gerando uma constante equilíbrio majorante, isto é, uma equilíbrio em níveis superiores de desenvolvimento. Essas categorias do modelo interacionista são chamadas por Piaget de “invariantes funcionais” (PIAGET, 1982), justamente por serem universais. Em Piaget, portanto, a universalidade do modelo interacionista é um pressuposto básico na análise tanto da filogênese como da ontogênese.

Como anunciamos no início deste capítulo, neste segundo item procuraremos elementos teórico-metodológicos para a crítica à naturalização do social na crítica feita por Marx, nos Grundrisse, à naturalização do capitalismo presente nos economistas clássicos.

A crítica de Marx ao procedimento de naturalização presente nos economistas clássicos não se limita à questão epistemológica da necessidade de métodos de análise específicos para os fenômenos sociais. Essa questão epistemológica é enfocada por Marx num quadro mais amplo onde a crítica ao procedimento de naturalização é, ao mesmo tempo, uma crítica a uma filosofia a-histórica do ser humano e a uma posição ideológica de legitimação da perpetuação da sociedade capitalista.

Para facilitar a compreensão da crítica feita por Marx, nos Grundrisse, aos economistas clássicos e também a compreensão das implicações dessa crítica para o tema de nosso trabalho, julgamos relevante apresentar, de início, algumas passagens de Adam Smith, copiadas por MARX (1978a:24-25) no terceiro dos Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. A apresentação dessas passagens justifica-se pois o fato de Marx as ter copiado mostra que ele as considerava representativas do pensamento de Adam Smith, especialmente no que se refere à questão da naturalização do social²:

² Essas passagens encontram-se no livro “Uma Investigação Sobre a Natureza e Causas da Riqueza das Nações” de Adam Smith, mais especificamente passagens do livro I, capítulos 2 e 3, intitulados, respectivamente, “Do Princípio que dá

A divisão do trabalho não deve sua origem à sabedoria humana. É a consequência necessária, lenta e gradual da propensão para a troca e para o tráfico recíproco dos produtos. Esta propensão para negociar é provavelmente uma consequência necessária do uso da razão e da palavra. É comum a todos os homens e não se dá em nenhum animal. O animal, tão logo se faça adulto, vive de seu próprio esforço. O homem necessita constantemente do apoio dos demais, e esperaria em vão se fosse contar com sua mera benevolência. É muito mais seguro dirigir-se a seu interesse pessoal e convencê-los de que fazer o que deles se espera os beneficia a si mesmos. Quando nos dirigimos aos demais, não o fazemos à sua humanidade, mas sim a seu egoísmo; nunca lhes falamos de nossas necessidades, mas sim da sua conveniência. De qualquer modo, é através da troca, do comércio, do tráfico, que recebemos a maior parte dos bons serviços que reciprocamente necessitamos, é esta propensão para o tráfico que deu origem à divisão do trabalho. Assim, por exemplo, em uma tribo de caçadores ou pastores há alguém que faz arcos e flechas com mais rapidez e habilidade que os demais. Frequentemente troca estes instrumentos com seus companheiros por gado e caça, e rapidamente se dá conta de que por este meio consegue maior quantidade destes produtos, do que se ele mesmo fosse caçar. Com um cálculo interessado passa a fazer da fabricação de arcos, etc., sua ocupação principal. A diferença dos talentos naturais entre os indivíduos não é tanto a causa, como o efeito da divisão do trabalho (...) Sem a disposição dos homens para o comércio e a troca, cada um se veria obrigado a satisfazer por si mesmo todas as necessidades e comodidades da vida. Todos teriam que realizar a mesma tarefa e não se teria produzido esta grande diferença de ocupações que é a única que pode engendrar a grande diferença de talentos. E, assim como é essa propensão para a troca que engendra a diversidade de talentos entre os homens, é também essa propensão que faz útil tal diversidade. - Muitas raças animais, ainda que pertencentes à mesma espécie, receberam da natureza uma diversidade de caráter muito mais evidenciada que aquela que se pode encontrar entre os homens não civilizados. Por natureza não existe entre um filósofo e um carregador de fardos nem a metade da diferença que há entre um mastim e um galgo, entre um galgo e um perdigueiro ou entre qualquer destes e um cão pastor. Contudo, estas diferentes raças, ainda que pertencendo todas a uma mesma espécie, não têm utilidade umas para as outras. O mastim não acrescenta nenhuma vantagem à sua força por servir-se da ligeireza do galgo, etc. Os efeitos destes diferentes talentos ou graus de inteligência não comportam um denominador comum, porque falta a capacidade ou a propensão para a troca e para o comércio e não podem, portanto, contribuir em nada para a vantagem ou a comodidade geral da espécie (...). Cada animal deve alimentar-se e proteger-se a si mesmo, independentemente dos demais; não pode obter a mínima vantagem da diversidade de talentos que a natureza distribui entre seus semelhantes. Entre os homens, ao contrário, os talentos mais diversos são úteis uns aos outros, porque, mediante esta propensão geral para o comércio e para a troca, os diferentes produtos dos diferentes tipos de atividade podem ser postos, por assim dizer, em uma massa comum, à qual cada um pode ir comprar uma parte dos produtos da indústria dos demais, de acordo com suas necessidades. - Como esta propensão para a troca dá origem à divisão do trabalho, o crescimento desta divisão estará sempre limitado pela expansão da capacidade de trocar ou, dito em outras palavras, pela expansão do mercado. Se o mercado é muito pequeno, ninguém se animará a dedicar-se inteiramente a uma única ocupação, frente ao temor de não poder trocar aquela parte da sua produção que excede às suas necessidades pelo excedente da produção de outro que desejaria adquirir (...) [Marx:] “Numa situação de maior progresso:” [Adam Smith:] Todo homem vive da troca e se converte em uma espécie de comerciante e a própria sociedade é realmente uma sociedade mercantil. (MARX, 1978a:24-25)

Ocasião à Divisão do Trabalho” e “Que a Divisão do Trabalho é Limitada pela Extensão do Mercado” (SMITH, 1981:7-13). Posto que nosso objetivo, ao apresentar os trechos copiados por Marx é o de mostrar aspectos da leitura que Marx fazia do pensamento de Adam Smith, aspectos esses relevantes para a compreensão da crítica marxiana à naturalização do capitalismo, não nos deteremos em pequenas diferenças entre o texto dos trechos copiados por Marx e a tradução por nós acima citada, dessa obra de Adam Smith. Essas diferenças não prejudicam a compreensão das idéias de Adam Smith expressas nessas passagens.

As palavras de Adam Smith traduzem uma concepção na qual a troca e o mercado são vistos como pertencentes à natureza do ser humano e, portanto, características essenciais do desenvolvimento individual e da sociedade. O enriquecimento comum resulta, segundo essa concepção, do egoísmo de cada um, pois cada indivíduo só faz algo por outro quando isso trazer-lhe algum benefício. A divisão do trabalho desenvolve os talentos individuais e enriquece a sociedade, pois produz a diversidade. O que possibilita que o indivíduo humano possa, diferentemente dos animais, beneficiar-se dos diferentes talentos de outros indivíduos humanos é essa tendência à troca, que faz com que os produtos da atividade de cada indivíduo sejam postos no mercado, onde cada um busca aquilo que for de seu interesse e satisfaça alguma necessidade sua. O desenvolvimento dos indivíduos estará sempre limitado pelo desenvolvimento do mercado, isto é, os indivíduos só serão motivados a produzir se o mercado for ampliando-se cada vez mais, para que aumente o número de consumidores e de produtores.

Essa concepção defendida por Adam Smith no século XVIII aproxima-se em muito ao discurso hegemônico na sociedade atual. E tal aproximação não se limita ao discurso imediatamente econômico, de defesa do livre mercado enquanto aquele que poderia, de forma natural, regular a sociedade e permitir o desenvolvimento dos talentos individuais. Diríamos que esse paradigma do homem como um ser que possui uma tendência natural à troca está presente na mentalidade atual em muitos campos do conhecimento e não com menos intensidade no campo educacional. Uma das tônicas do discurso pedagógico contemporâneo reside na idéia de interação que é vista como uma forma de troca, troca de saberes, de experiências, de informações, de gestos afetivos, de histórias pessoais, etc. A incorporação de Vigotski ao ideário pedagógico tem sido, em boa parte, motivada por essa valorização da troca³, ainda que muitos afirmem ser essa valorização resultado daquela incorporação. O trabalho educativo, nessa perspectiva, para efetivar-se enquanto um processo democrático e emancipatório, deve caracterizar-se por uma multiplicidade de interações comunicativas, de trocas. A idéia de troca, numa sociedade como a nossa, remete necessariamente à idéia de mercado, pois o mercado é o local por excelência da troca. Talvez não seja por acaso que alguns educadores como, por exemplo, NOGUEIRA (1993), apresentem estudos que focalizam “processos de negociação” na sala de aula como estudos que estariam apoiados na teoria vigotskiana. Seria mera coincidência que a educação seja vista como troca, como negociação, em tempos onde é feita a apologia do mercado mundializado?

Temos insistido, neste trabalho, na idéia de que o lema “aprender a aprender” apoia-se em concepções naturalizantes das relações entre indivíduo e sociedade. Acrescentamos agora a essa afirmação a de que o “aprender a aprender” está inserido no universo ideológico da naturalização do mercado. “Aprender a aprender” é, na verdade, aprender a buscar, por si mesmo, entre as ofertas do mercado do conhecimento, as informações e os saberes necessários à adaptação a um determinado tipo de atividade. No “aprender a aprender”, conhecer é interagir, é trocar. Assim, o lema “aprender a aprender” mantém grande sintonia com as idéias do homem como um comerciante e da sociedade como uma sociedade mercantil.

Vejamos agora de que forma Marx desenvolve sua crítica à naturalização do social efetuada pelos economistas clássicos. Inicialmente MARX (1987a:3-4) critica Adam Smith e Ricardo por estes partirem, em suas análises econômicas, da pressuposição da existência primitiva de caçadores e pescadores individuais e isolados:

³ Parece-nos que esse é também o motivo que tem levado a alguns educadores a buscarem em Bakhtin apoio para a concepção do ato pedagógico como um processo dialógico.

Indivíduos que produzem em sociedade, ou seja, a produção dos indivíduos socialmente determinada: este é naturalmente o ponto de partida. O caçador ou o pescador sós e isolados, com os quais começam Smith e Ricardo, pertencem às imaginações desprovidas de fantasia que produziram as robinsonadas do século XVIII, as quais, diferentemente do que acreditam os historiadores da civilização, de modo algum expressam uma simples reação contra um excesso de refinamento e um retorno a uma mal entendida vida natural. O contrato social de Rousseau, que põe em relação e conexão através do contrato sujeitos por natureza independentes, tampouco repousa sobre semelhante naturalismo. Este é somente a aparência, e a aparência puramente estética, das grandes e pequenas robinsonadas. Trata-se, na realidade, mais de uma antecipação da “sociedade civil” que se preparava desde o século XVI e que no século XVIII marchava a passos de gigante para sua maturidade. Nesta sociedade da livre competição, cada indivíduo aparece como desprendido dos laços naturais, etc., que nas épocas históricas precedentes fazem dele uma parte integrante de um conglomerado humano determinado e circunscrito. Aos profetas do século XVIII, sobre cujos ombros ainda se apoiam totalmente Smith e Ricardo, este indivíduo do século XVIII – que é o produto, por um lado, da dissolução das formas de sociedade feudais e, por outro, das novas forças produtivas desenvolvidas a partir do século XVI – lhes aparece como um ideal cuja existência teria pertencido ao passado. Não como um resultado histórico, mas como um ponto de partida da história. Segundo a concepção que tivessem da natureza humana o indivíduo aparecia como conforme à natureza, enquanto posto pela natureza e não enquanto produto da história. , Até hoje, esta ilusão tem sido própria de toda nova época.

Essa citação é bastante ilustrativa quanto ao tipo de crítica desenvolvida por Marx às concepções que utilizam como recurso ideológico a naturalização do social, do histórico. O indivíduo isolado, isto é, o indivíduo que age em função de seus fins particulares é visto pela Economia Política não como um produto histórico, mas sim como o ponto de partida da história humana. Como vimos nas anteriormente citadas passagens de Adam Smith copiadas por Marx, aquele entendia que a espécie humana possuísse uma propensão natural para a troca, o que acabaria por satisfazer as necessidades individuais, produzir a divisão do trabalho e assim impulsionar o progresso social. Essa propensão natural à troca estaria dada já no ponto de partida a todos os indivíduos humanos. Marx ironiza essa concepção e a chama de “robinsonadas”, numa alusão à imagem do indivíduo civilizado que se vê perdido e sozinho numa ilha. Marx, porém, não apenas critica Smith e Ricardo por situarem o indivíduo mercador (propenso à troca), no ponto de partida da Economia Política, ele também critica aqueles que consideram as “robinsonadas” apenas um resultado de uma aspiração romântica a um retorno a um estado primitivo de liberdade do ser humano, vivendo em contato direto com a natureza, aspiração essa que seria uma espécie de reação ao excesso de refinamento da sociedade européia do século XVIII. Se as robinsonadas tivessem esse significado, não passariam de devaneios românticos e desprovidos de real importância histórica. Mas, para Marx, elas não significavam um retorno a um passado idílico que nunca existiu, mas sim uma antecipação profética dos desdobramentos da sociedade burguesa, da sociedade capitalista. Os profetas do século XVIII foram capazes de captar os germens, já existentes àquela época, do que seria a sociedade burguesa em sua maturidade, isto é, uma sociedade na qual imperaria a competição e na qual seriam rompidos todos os tipos de laços que, em sociedades precedentes, caracterizavam o indivíduo como ser pertencente de forma indissociável a determinada comunidade natural. Robinson perdido na ilha é uma metáfora do indivíduo na sociedade burguesa. A individualidade tal como ela se configura na sociedade burguesa, aparece aos profetas do século XVIII como algo que teria existido no passado, que teria existido no início da história, assim como Adão no paraíso, quando, na verdade, esses pensadores estavam traduzindo um produto histórico, um produto do processo de gênese e desenvolvimento do capitalismo. Cabe aqui uma menção ao uso que Marx faz da expressão “sociedade civil”. Em MARX (1987a:481) em nota de fim de texto, é apresentada a informação de que essa expressão está sendo utilizada na mesma acepção de Hegel. Interessante notar aqui, que MARX (1987c:354-355), na obra “Crítica do Direito do Estado de Hegel”,

escrita em 1843, cita uma passagem onde Hegel caracteriza a sociedade civil, diferenciando-a do Estado: “como a sociedade civil é o palanque do interesse privado individual de todos contra todos, é aqui onde tem seu assento o conflito entre este interesse privado e os assuntos particulares comuns e entres estes juntos e aquele com os pontos de vista e as ordens superiores do Estado”. Marx, analisando essa passagem diz ser curioso que Hegel apresente “a definição de sociedade civil como o *bellum omnium contra omnes*”, isto é, guerra de todos contra todos. Mais adiante, ainda neste item, mostraremos que Marx, ao estudar os economistas, caracterizou a concepção que estes tinham da sociedade também como sendo uma guerra de todos contra todos, utilizando, inclusive, a mesma expressão em latim.

Assinalamos também que uma concepção similar a essa já havia sido defendida por KANT (1994: 3-23) em um texto escrito em 1784, no campo da Filosofia da História. Nesse texto Kant defende a posição de que a história humana é guiada por uma intenção da Natureza:

Pouco imaginam os homens (enquanto indivíduos e inclusive como povos) que, ao perseguir cada qual sua própria intenção segundo seu parecer e, com freqüência, contra os outros, seguem sem o perceber – como um fio condutor – a intenção da Natureza, que lhes é desconhecida e trabalham em prol da mesma, de tal forma que lhes seria de pouca importância conhecê-la. (KANT, 1994: 4)

Para Kant, os seres humanos não agiriam movidos pelo instinto, como os animais, nem como “cidadãos racionais do mundo, segundo um plano globalmente concertado” (idem, p. 4-5). Assim, a história humana aparentaria, à primeira vista, ser uma realidade absurda, fruto de uma mente enlouquecida. Caberia à filosofia da história tentar decifrar a intenção da Natureza que guiaria, como um fio condutor, a história humana. Não vamos aqui analisar os nove princípios que Kant formula para essa análise filosófica da intenção da Natureza em relação ao desenvolvimento da humanidade. Apenas destacaremos que, na perspectiva kantiana, o motor do desenvolvimento humano residiria na luta entre duas tendências opostas existentes no ser humano: a tendência à socialização e a tendência ao individualismo, luta essa que é por Kant denominada “insociável sociabilidade”:

O meio do qual se serve a Natureza para levar a cabo o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo das mesmas dentro da sociedade, na medida em que esse antagonismo acaba por converter-se na causa de uma ordem legal daquelas disposições. Entendo aqui por antagonismo a insociável sociabilidade dos homens, isto é, que sua inclinação a viver em sociedade seja inseparável de uma hostilidade que ameaça constantemente dissolver essa sociedade. Que tal disposição esteja subjacente à natureza humana é algo bastante óbvio. O homem tem uma tendência a socializar-se, porque em tal estado sente mais sua condição de homem ao experimentar o desenvolvimento de suas disposições naturais. Porém também tem uma forte inclinação a individualizar-se (isolar-se), porque encontra simultaneamente em si mesmo a insociável qualidade de submeter tudo a seu mero capricho e como sabe que é propenso a opor-se aos demais, espera encontrar essa mesma resistência por parte dos outros. (idem, p. 8-9)

Kant, ao defender tal concepção da história humana, aproxima-se bastante da perspectiva dos economistas burgueses, que viam na luta de cada indivíduo por seus interesses particulares, o motor do desenvolvimento humano. Para Kant, a resistência que os outros seres humanos oferecerão ao egoísmo do indivíduo, é que fará com que ele tenha que lutar e, dessa forma, desenvolver as disposições que lhe foram dadas pela Natureza:

O homem quer concórdia, porém a Natureza sabe melhor o que convém à sua espécie e quer discórdia. O homem pretende viver cômoda e prazerosamente, mas a Natureza decide que deve abandonar a frouxidão e o ocioso conformismo, entregando-se ao trabalho e padecendo as fadigas que sejam precisas para encontrar com prudência os meios de apartar-se de tais penalidades. Os impulsos naturais encaminhados a esse fim, as fontes da insociabilidade e da resistência generalizada (fontes das quais emanam tantos males mas que também incitam a uma nova tensão das forças e, por conseguinte, a um maior desenvolvimento das disposições naturais) revelam a organização de um sábio criador (...) tal como as árvores logram em meio ao bosque um belo e reto crescimento, precisamente porque cada uma tenta privar a outra do ar e do sol, obrigando-se mutuamente a buscar ambas as coisas acima de si, em lugar de crescer atrofiadas, torcidas e encurvadas como aquelas que estendem caprichosamente seus galhos em liberdade e apartadas das outras; de modo semelhante toda a cultura e a arte que adornam à humanidade, assim como a mais bela ordem social, são frutos da insociabilidade, em virtude da qual a humanidade se vê obrigada a autodisciplinar-se e a desenvolver plenamente os germens da Natureza graças a tão imperiosa arte. (idem, p. 10 e 11)

Retomando a questão do recurso da naturalização, nossa interpretação é a de que Marx procurava mostrar que esse recurso traduzia uma determinada configuração histórica das relações sociais. Assim, um discurso que aparentemente estaria abordando características humanas universais, como fez Kant nas passagens acima citadas, características essas naturais e, portanto, independentes das particularidades contextuais, pode estar, na realidade, justamente expressando processos historicamente surgidos e existentes na sociedade que produz esse discurso. A sociedade burguesa produz a concepção de que a luta entre os indivíduos é própria da natureza humana e, nessa luta, cada indivíduo persegue seus interesses particulares. Surge assim a concepção de que o desenvolvimento tanto do gênero humano quanto de cada indivíduo é fruto dessa constante tensão entre individualismo e convivência social. Aquilo que é uma característica específica à organização social capitalista, é universalizado, no plano ideológico, a toda a história humana, transformando a competição própria da sociedade mercantil em algo natural ao ser humano em toda e qualquer época. Nos Grundrisse, MARX (1987a:4) mostra que a Economia Política, ao elaborar seu discurso partindo de um primitivo produtor individual isolado, na verdade estaria traduzindo um produto da sociedade capitalista, ou seja, a possibilidade, produzida pelo desenvolvimento social, dos indivíduos agirem em função de seus fins privados:

Quanto mais longe recuamos na História, tanto mais aparece o indivíduo – e por conseguinte também o indivíduo produtor – como dependente e formando parte de um todo maior: em primeiro lugar e de uma maneira todavia muito inteiramente natural, da família e dessa família ampliada que é a tribo; mais tarde, das comunidades em suas distintas formas, resultado do antagonismo e da fusão das tribos. Somente ao chegar ao século XVIII, com a sociedade civil, as diferentes formas de conexão social aparecem ao indivíduo como um simples meio para alcançar seus fins privados, como uma necessidade exterior. Porém, a época que gera este ponto de vista, esta idéia do indivíduo isolado, é precisamente aquela na qual as relações sociais (universais segundo este ponto de vista) chegaram ao mais alto grau de desenvolvimento alcançado até o presente.

Ao contrário do que procuram mostrar os economistas clássicos, o produtor voltado prioritariamente para a satisfação de seus fins privados, o produtor isolado que, depois, estabelece uma relação com outros produtores, não existe no início do processo histórico. Marx mostra que quanto mais recuamos na história mais indiferenciado aparece o indivíduo, mais ele encontra-se em um estado de fusão completa com a comunidade natural à qual pertence. Tanto a idéia de um produtor isolado como a possibilidade objetiva do indivíduo perseguir seus fins privados, fazendo das “diversas formas de

conexão social” os meios para alcançar esses fins, são produtos da sociedade burguesa, do capitalismo; são, portanto, produtos do desenvolvimento histórico da produção.

Assim, a naturalização, ao invés de significar uma tentativa de retorno a um primitivo estágio natural, significa a tentativa de justificação, através da eternização e da universalização, de uma determinada realidade, apresentado-a como correspondente à natureza humana. A naturalização não é o retorno à natureza mas sim a consideração como natural, isto é, como pressuposto da vida social, daquilo que é histórico, produto do desenrolar histórico das relações sociais.

E, como já assinalamos, o recurso à naturalização contém, com freqüência, também o processo de universalização a-histórica de determinadas características específicas da sociedade capitalista. Marx analisa isso ao criticar o recurso então utilizado pelos economistas de partirem, em seus trabalhos, sempre de considerações óbvias sobre a produção em geral para então justificarem as relações capitalistas como sendo universais para as sociedades humanas. MARX (1987a:5-6) considera que tem sua validade a análise dos elementos comuns à produção material em toda e qualquer época histórica, mas alerta para a necessidade de não se esquecer das diferenças que distinguem uma época histórica da outra:

Neste esquecimento reside, por exemplo, toda a sabedoria dos economistas modernos que demonstram a eternidade e a harmonia das condições sociais existentes. Um exemplo. Nenhuma produção é possível sem um instrumento de produção, ainda que este instrumento seja somente a mão. Nenhuma é possível sem trabalho passado, acumulado, ainda que este trabalho seja somente a destreza que o exercício repetido desenvolveu e concentrou na mão do selvagem. O capital, entre outras coisas, é também um instrumento de produção, é também um trabalho passado objetivado. De tal modo, o capital é uma relação natural, universal e eterna; porém o é se deixo de lado o específico, o que faz de um “instrumento de produção”, do “trabalho acumulado”, um capital.

Entendemos que nesse trecho Marx estabelece a distinção entre dois tipos de análise. Um é aquele que focaliza os aspectos universais da atividade de produção dos meios materiais necessários à existência humana; outro é aquele que focaliza as formas particulares que esses aspectos assumem em cada momento histórico. Esses aspectos universais não existem, é claro, na forma de pura universalidade, mas sim enquanto realidades sociais determinadas, específicas. Como apontou Marx, não existe produção sem trabalho passado, acumulado, objetivado (nesse momento Marx utiliza os três termos como sinônimos), mas o trabalho objetivado não existe em sua forma pura e sim em formas concretas, seja como habilidade adquirida pela repetição, seja como um instrumento de trabalho, seja como capital. Assim, não existe a produção em geral, mas os aspectos comuns a todas as formas históricas de produção. Entretanto, a análise desses aspectos comuns não é suficiente para a compreensão de uma determinada forma histórica de produção como, por exemplo, o capitalismo. Analisar o capital considerando apenas o fato dele ser trabalho objetivado é deixar de lado os elementos históricos mais importantes que caracterizam a especificidade do capital perante outras formas históricas de trabalho objetivado e, principalmente, essa análise não permite a compreensão da necessidade de superação dessa forma específica de acumulação de trabalho objetivado caracterizada como capitalismo. O equívoco dos economistas não residiu em considerar que existam aspectos universais da atividade produtiva humana, mas sim em pretender universalizar a configuração histórica que esses aspectos assumiram no capitalismo.

Na seqüência de sua análise MARX (1987a:7) afirma também que os economistas separam produção e distribuição e consideram a produção “como regida por leis eternas da natureza, independentes da história, ocasião esta que serve para introduzir subrepticamente as relações burguesas como leis naturais imutáveis da sociedade *in abstracto*”.

Outro procedimento utilizado pelos economistas clássicos e criticado por Marx é o de análise unilateral da relação entre produção e consumo, isto é, entre oferta e demanda. Também esse procedimento faz parte do processo ideológico de naturalização das relações capitalistas de produção. Primeiramente afirma-se que toda a produção está direcionada para a satisfação nas necessidades dos seres humanos. Em seguida, quase que imperceptivelmente, essas necessidades são reduzidas a necessidades imediatamente individuais. Por fim, as necessidades individuais são vistas como tendo uma origem natural, não induzida. Na ótica dos economistas, a produção seria determinada pelo consumo, isto é, pelas necessidades naturais do indivíduo consumidor:

Produção, distribuição, troca e consumo formam assim um silogismo com todas as regras: a produção é o termo universal; a distribuição e o câmbio são o termo particular e o consumo é o termo singular com o qual o todo se completa. Nisto há sem dúvida um encadeamento, porém não é superficial. A produção está determinada por leis gerais da natureza; a distribuição resulta da contingência social e por isso pode exercer sobre a produção uma ação mais ou menos estimulante; a troca se situa entre as duas como um movimento formalmente social e o ato final do consumo, que é concebido não somente como término, mas também como objetivo final, situa-se, para dizer a verdade, fora da economia, salvo quando, por sua vez, reage sobre o ponto de partida e inaugura novamente o processo. (MARX, 1987a:9-10)

Importante observar que o consumo, ou seja, o momento do processo no qual são satisfeitas as necessidades do indivíduo, é considerado pelo raciocínio criticado por Marx, como sendo um momento fora da economia, ou seja, não determinado pela produção, distribuição e troca. O consumo, enquanto momento individual passa a ser visto, portanto, como determinado por características exclusivamente naturais. Esse raciocínio, menos do que resultado de um simplismo, consiste no resultado da concepção de homem, de indivíduo e de sociedade defendida pelos economistas clássicos. Trata-se de uma concepção na qual a organização da sociedade resulta, em última instância, do fato dos indivíduos buscarem a satisfação de suas necessidades e interesses particulares, sendo estes concebidos como naturais e não como produtos resultantes da forma dominante de produção de uma certa sociedade. Acreditamos não estar exagerando quando vemos na crítica de Marx a essa concepção dos economistas clássicos uma atualíssima referência para a crítica às concepções hegemônicas, nos dias de hoje, nos vários campos do pensamento, inclusive o campo do pensamento pedagógico. A concepção individualizante, porém, não se faz presente apenas quando as análises centram-se na abstração de indivíduos isolados, mas quando, mesmo analisando-se o coletivo e as relações interpessoais, as relações entre indivíduo e sociedade são interpretadas como resultando das necessidades individuais, tomadas como ponto de partida. A concepção individualizante é difundida de muitas formas, entre elas através da difusão da ideologia do sucesso individual, que preconiza ser esse sucesso resultante da existência, no indivíduo, de algumas qualidades (quase poderíamos dizer “virtudes”) como espírito empreendedor, criatividade, otimismo, perseverança, autoconfiança, disposição para o trabalho, domínio de técnicas atuais (tanto aquelas relativas à produção propriamente dita como aquelas relativas ao gerenciamento do empreendimento) e, principalmente, crença no princípio de que a sociedade só pode progredir se forem respeitadas as leis do mercado. Essa ideologia tem sido reiteradamente apresentada pelos meios de comunicação de massa, podendo ser citados aqui dois exemplos. O primeiro é o de uma matéria publicitária que era veiculada pela Rede Globo de Televisão, aos sábados à noite, antes do noticiário nacional, isto é, no chamado horário nobre da TV. Essa matéria intitulava-se Gente Que Faz e era patrocinada por um banco que, por ironia, acabou quebrando e sendo incorporado por um grupo financeiro multinacional. A essência desse programa consistia em mostrar histórias de indivíduos que, em busca de realização de algum “ideal”, não importa qual (montar um negócio, desenvolver um trabalho de assistência social, etc.), enfrentavam

todos os obstáculos e alcançavam o êxito. Ao final de cada história o locutor sempre encerrava dizendo que “Fulano é gente que faz”. O objetivo ideológico é claro: trata-se de difundir exemplos de pessoas que, ao invés de ficarem criticando o governo, criticando o capitalismo, criticando a situação econômica, etc., arregaçam as mangas e fazem algo para alcançarem seu ideal. Não é mero acaso que atualmente seja tão difundido em educação, o discurso voltado para as características definidoras de um bom professor, de um professor que reflete sobre sua prática e realiza um trabalho de qualidade, mesmo em condições adversas. Uma variante desse discurso é aquela onde, ao invés de falar-se de um professor que é gente que faz, fala-se de uma escola, onde os professores coletivamente, de preferência de mãos dadas com a comunidade, transformam aquela escola em exemplo de sucesso escolar. Em nome da superação dos discursos imobilistas é adotado um discurso onde a passagem do fracasso ao sucesso torna-se uma questão de força de vontade de alguns indivíduos ou melhor de um coletivo, de uma comunidade. O resultado ideológico, pretendido ou não, é bastante claro: o descompromisso do Estado, a despolitização dos problemas educacionais e a abdicação do ideal de lutar por uma transformação radical da sociedade, pela superação do capitalismo e pela construção de uma sociedade socialista. A saída passa a ser a das soluções locais, comunitárias, individuais. Um segundo exemplo da difusão da ideologia do sucesso individual é o do programa Pequenas Empresas, Grandes Negócios, exibido pela mesma emissora. Nossa interpretação é a de que esse programa tem por objetivo principal não o de difundir, entre os que são ou desejam ser micro empresários, conhecimentos técnicos, mas sim o objetivo de difundir a ideologia segundo a qual deixar de ser trabalhador assalariado para tornar-se empresário é um sonho ao alcance de todos, bastando, para isso, que o indivíduo possua as virtudes acima arroladas. O ideário neoliberal (que retoma as idéias defendidas pelo liberalismo clássico) faz da difusão dessa crença uma arma de luta ideológica contra todos aqueles que apontam para o agravamento das desigualdades sociais produzido pelo capitalismo mundializado. Segundo o ideário neoliberal, trata-se de educar os indivíduos de maneira a torná-los melhor preparados para disputar seu lugar ao sol no mundo da competitividade. Para isso as virtudes mencionadas são indispensáveis. Mesmo depois de todas as críticas que foram feitas à noção de escola redentora, à idéia de que a educação escolar teria o poder, por si só, de criar uma sociedade democrática, a educação volta novamente a ser encarada como capaz de produzir a superação da exclusão social. Com essa concepção procura-se convencer às pessoas de que a exclusão não seria um processo inerente à economia neoliberal. Tudo resume-se a criar uma nova mentalidade nos indivíduos, adequada ao novo século que se aproxima.

O discurso ideológico contemporâneo não pode, é claro, ser comparado ponto a ponto com o discurso liberal dos séculos XVIII e XIX, mas a essência é a mesma, a despeito de todos os artifícios retóricos e simbólicos atualmente utilizados. O ambiente ideológico do mundo neoliberal é constituído por discursos aparentemente não articulados entre si, até pelo fato de serem utilizados em momentos distintos. Assim, por exemplo, para a defesa das políticas neoliberais é apresentado, de forma agressiva, o pressuposto de que a sociedade deve ser organizada com base na auto regulação produzida pelas leis do mercado. No plano ético-filosófico são difundidos os livros sobre as virtudes (para adultos e crianças), a partir da crença que o aperfeiçoamento da sociedade depende basicamente do desenvolvimento da moralidade individual. No plano sócio-político o aperfeiçoamento da sociedade democrática é apresentado como dependente também da adoção, por todos os indivíduos, de atitudes regidas por princípios como solidariedade e tolerância.

No terceiro dos Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844, Marx já havia caracterizado que, no capitalismo, os diversos círculos da atividade humana tornam-se alienados e, na realidade, o que determina as atividades sociais são as

relações econômicas. Assim, os economistas, ao retirarem de sua análise da sociedade, qualquer princípio moral externo à lógica de reprodução do capital, apenas estão deixando de lado a falsa e hipócrita moral burguesa:

Se pergunto ao economista: obedeço às leis econômicas se consigo dinheiro com a entrega, com a venda de meu corpo ao prazer alheio? (os operários fabris em França chamam a prostituição de suas esposas e filhas de enésima hora de trabalho, o que é literalmente certo); não atuo de modo econômico ao vender meu amigo aos marroquinos? (e a venda direta dos homens na qualidade de comércio de recrutadas, etc., tem lugar em todos os países civilizados), assim o economista me responde: não ages contra minhas leis, mas olha o que dizem a senhora Moral e a senhora Religião; minha moral e minha religião econômicas não têm nada que censurar-te. Mas em quem tenho eu que acreditar então, na economia política ou na moral? A moral da economia política é o ganho, o trabalho e a poupança, a sobriedade, mas a economia política promete satisfazer as minhas necessidades. A economia política da moral é a riqueza de boa consciência, de virtude, etc. Mas como posso ser virtuoso, se não sou? Como posso ter boa consciência, se não sei nada? Tudo isso está fundado na essência da alienação: cada uma aplica-me uma medida diferente e oposta, a moral aplica-me uma e a economia política outra, porque cada uma destas é uma determinada alienação do homem e fixa um círculo particular da atividade essencial alienada; cada uma delas se relaciona de forma alienada com a outra alienação (...) Assim o senhor Michel Chevalier acusa Ricardo de fazer abstração da moral. Ricardo, no entanto, deixa a economia política falar sua linguagem própria. Se esta não fala moralmente, a culpa não é de Ricardo. M. Chevalier faz abstração da economia política enquanto moraliza, mas necessária e efetivamente, faz abstração da moral, enquanto pratica a economia política. A relação da economia política com a moral, quando não é arbitrária, casual e por isso infundada e não científica, quando não é uma aparência, mas quando é considerada essencial, não pode ser senão a relação das leis econômicas com a moral. Que pode fazer Ricardo se esta relação não existe ou se o que existe é antes o contrário? Além disso, também a oposição entre economia política e moral é só uma aparência, e assim sendo, não há oposição alguma. A economia política apenas expressa ao seu modo as leis morais. (MARX, 1978a:19)

A naturalização das relações capitalistas de produção e a naturalização do mercado mundializado, através do procedimento de considerar a produção como sendo organizada com o objetivo de atender às necessidades individuais, leva também à concepção de que a ética é um problema de moralidade individual e que cabe ao indivíduo procurar agir moralmente, estabelecendo limites à lógica do lucro. Mas como pode falar em ética e virtude uma sociedade que não se escandaliza com a venda do trabalho, isto é, com a subordinação da atividade de trabalho ao seu valor de troca? Uma sociedade que não se escandaliza com o fato da produção de alimentos ser determinada pela lucratividade? Uma sociedade que não se escandaliza com o fato de que a educação e a saúde transformem-se em mercadorias? Como afirmou Marx na passagem acima citada, mesmo quem defenda um discurso moralizante, ao agir no âmbito econômico não pode deixar de levar em conta a lógica do capitalismo, cuja moral é a da acumulação, da rentabilidade e do lucro. Em última instância, a lógica econômica do capitalismo não é harmonizável com princípios éticos tais como solidariedade, fraternidade e justiça. Mas o capitalismo precisa que coexistam os dois tipos de discurso, o econômico-pragmático e o discurso moral pois o segundo é necessário particularmente para evitar o total esfacelamento do tecido social, que resultaria da radicalização do próprio princípio liberal, segundo o qual o progresso social resulta da busca incessante de satisfação das necessidades e interesses pessoais.

A questão das necessidades e interesses individuais está, portanto, na base de sustentação do edifício ideológico liberal e neoliberal, fato esse que fica evidente na crítica feita por Marx à maneira como os economistas clássicos analisavam a questão das relações entre produção, distribuição, troca e consumo. Vimos que, nos Grundrisse, Marx critica

aos economistas por naturalizarem a produção e por apresentá-la como voltada para a satisfação do consumo individual. A inconsistência dessa concepção reside no escamoteamento do fato de que a produção não tem por objetivo principal a realização dos indivíduos, mas sim o aumento de riqueza, o aumento de capital. Além disso, as necessidades e interesses individuais são, também eles, determinados pela forma como a sociedade organiza sua produção. O procedimento de naturalização, que situa nos indivíduos a origem de processos que abarcam a sociedade como um todo, acaba também por naturalizar o indivíduo e, nesse sentido, torna-se incapaz de compreender o processo histórico e social de formação da individualidade. MARX (1987a:83-84), mostra com clareza esse processo, ao analisar como os economistas clássicos interpretam enquanto efetivação de um atributo da natureza humana, a produção de uma sociedade na qual o trabalho é trocado por mercadorias, tornando-se, nessa sociedade, a troca de mercadorias a relação social universal e tornando-se o valor de troca a mediação universal entre os homens. Os economistas clássicos acreditavam que o interesse geral seria uma resultante do fato de cada indivíduo perseguir seu interesse particular. Marx criticava essa concepção, afirmando que, nessa “guerra de todos contra todos”, onde cada um perseguiria seu próprio e egoísta interesse particular, a resultante final seria não uma afirmação do interesse geral, mas sim uma “negação geral”, pois as ações de cada indivíduo constituiriam um obstáculo à satisfação dos interesses de outros indivíduos. Assim, para Marx, a relação entre interesse particular e o todo da sociedade deveria ser vista sob outro ângulo, o de que o interesse particular já constitui, em si mesmo, algo determinado pela reprodução da sociedade:

A redução de todos os produtos e de todas as atividades a valores de troca pressupõe tanto a dissolução de todas as rígidas relações de dependência pessoais (históricas) na produção, como a dependência recíproca geral dos produtores. Não somente a produção de cada indivíduo depende da produção de todos os outros, mas também a transformação de seu produto em meio de vida pessoal passa a depender do consumo de todos os demais. Os preços são coisas antigas, o mesmo que a troca; porém tanto a determinação progressiva de uns, através dos custos de produção como o predomínio da outra sobre todas as relações de produção se desenvolvem plenamente pela primeira vez, e seguem desenvolvendo-se cada vez mais plenamente, somente na sociedade burguesa, na sociedade da livre concorrência. O que Adam Smith, à maneira tão própria do século XVIII, situa no período pré-histórico e faz preceder a história, é sobretudo o produto desta. Esta dependência recíproca se expressa na necessidade permanente da troca e no valor de troca como mediador generalizado. Os economistas expressam este fato do modo seguinte: cada um persegue seu interesse privado e somente seu interesse privado, e desse modo, sem sabe-lo, serve ao interesse privado de todos, ao interesse geral. O válido desta afirmação não está no fato de que cada um perseguindo seu interesse privado se alcança a totalidade dos interesses privados, isto é, o interesse geral. Desta frase abstrata se poderia melhor deduzir que cada um obstaculiza reciprocamente o interesse do outro, de tal modo que, em lugar de uma afirmação geral, resulta deste bellum omnium contra omnes (guerra de todos contra todos) isto sim uma negação geral. O ponto verdadeiro está sobretudo em que o próprio interesse privado é já um interesse socialmente determinado e pode ser alcançado somente no âmbito das condições que fixa a sociedade com os meios que ela oferece; está ligado, por conseguinte, à reprodução destas condições e destes meios. Trata-se dos interesses dos indivíduos particulares; porém seu conteúdo, assim como sua forma e os meios de sua realização, estão dados pelas condições sociais independentes de todos. (MARX:1987 a:83-84)

Como fica evidente nessa citação, Marx já havia caracterizado no século passado, portanto bem antes do tão prolapado discurso da globalização, que uma conseqüência intrínseca à lógica de expansão do capital é de tornar cada indivíduo dependente do conjunto da produção econômica, pela mediação do valor de troca que se universaliza, derrubando todos os outros laços humanos que possam ser obstáculos ao domínio do capital. A reprodução do capital, isto é, a produção

econômica, determina o conteúdo dos interesses individuais, sua forma e também os meios de sua realização. Por essa razão é que não têm consistência as tentativas de justificar e defender a sociedade regida pelas leis do mercado através do argumento de que essa sociedade organiza-se de maneira a atender aos interesses e às necessidades individuais. Esse argumento parte de uma análise unilateral, como se o momento do consumo, isto é, o momento da satisfação da necessidade pessoal fosse algo que estivesse fora da esfera das determinações econômicas. Esse argumento não contempla o fato de que se, por um lado, precisa existir o consumo individual para que haja a produção, por outro lado, a produção determina os padrões culturais de satisfação até mesmo das necessidades individuais de origem biológica e cria necessidades inteiramente novas, sem qualquer origem biológica. Isso sem entrar aqui no fato, também analisado por Marx, da existência do consumo produtivo, isto é, o consumo necessário ao próprio processo de produção. Na mesma linha de raciocínio, entendemos não ter consistência o ideário que afirma ser, em nossa sociedade, a produção e a difusão de bens culturais determinada pela demanda, isto é, pela “democrática satisfação das preferências individuais”. Repetimos o argumento apresentado por Marx: se, por um lado, não existe produção sem consumidor, por outro lado, as necessidades e as preferências do consumidor vão sendo historicamente determinadas pela produção.

Após analisar as formas pelas quais o consumo produz a produção, Marx focaliza, nos Grundrisse, as três formas pelas quais a produção produz o consumo:

Pelo lado da produção a isto corresponde: 1) Que ela proporciona ao consumo seu material, seu objeto. Um consumo sem objeto não é um consumo; em conseqüência, neste aspecto a produção cria, produz o consumo. 2) Porém não é somente o objeto que é criado pela produção para o consumo. Ela dá também ao consumo seu caráter determinado, seu finish [acabamento]. Do mesmo modo que o consumo dava ao produto seu finish como produto, a produção dá seu finish ao consumo. Em suma, o objeto não é um objeto em geral, mas sim um objeto determinado, que deve ser consumido de uma maneira determinada. A fome é fome, porém a fome que se satisfaz com carne cozida, comida com garfo e faca, é uma fome muito diferente da que devora carne crua com ajuda de unhas e dentes. Não é unicamente o objeto do consumo, mas também o modo de consumo, que a produção produz não somente objetiva mas também subjetivamente. A produção cria, pois, o consumidor. 3) A produção não somente provê um material à necessidade, mas também uma necessidade ao material. Quando o consumo emerge de sua primeira forma imediata e de sua rudeza natural – e o fato de retardar-se nessa fase seria o resultado de uma produção que não superou a rudeza natural – é mediado como impulso para o objeto. O objeto da arte – da mesma maneira que qualquer outro produto – cria um povo sensível à arte, capaz do gozo estético. (MARX, 1987a:12)

Essa análise feita por Marx, da dialética entre produção e consumo vai frontalmente contra a naturalização das necessidades humanas. A abordagem naturalizante dos economistas clássicos vê a produção social como sendo organizada para atender às necessidades naturais do indivíduos. Nessa concepção, o ponto de partida que determina o social são as necessidades individuais, vistas como naturais, primárias, imediatas, não produzidas. Marx desfaz essa concepção naturalizante ao mostrar que entre as necessidades e o consumo existe a mediação da produção, mediação essa que se torna determinante do consumo ao criar os objetos para o mesmo, as formas pelas quais esses objetos serão consumidos e a necessidade que impulsiona o indivíduo a consumir esses objetos. Essa análise de Marx é válida tanto no sentido do processo de humanização, isto é, de desenvolvimento do gênero humano (o surgimento, ao longo da história, de necessidades cada vez mais elevadas) como também no sentido específico do processo de alienação das necessidades na sociedade capitalista, onde a produção de mercadorias leva à produção de necessidades alienantes e consumistas nos indivíduos.

A referência de Marx à produção da arte, da obra de arte como sendo, ao mesmo tempo, a produção da sensibilidade estética, do “consumo” estético, mostra que a análise marxiana da dialética entre produção e consumo aplica-se tanto à produção material propriamente dita, como à produção intelectual, isto é, à produção não material. Assim, entendemos ser legítimo aplicar essa análise à educação em geral e também à educação escolar em particular. Já há algum tempo temos defendido a tese de que a educação escolar deve ser vista não de forma unilateral, não como um processo de satisfação das necessidades espontâneas dos indivíduos, mas sim como um processo que produza necessidades cada vez mais elevadas nos indivíduos, cada vez mais enriquecedoras. A educação enriquece o indivíduo fazendo com que ele se aproprie de determinados conhecimentos e fazendo com que essa apropriação, por sua vez, gere a necessidade de novos conhecimentos que ultrapassem, cada vez mais, o pragmatismo imediatista da vida cotidiana e aproximem o indivíduo das obras mais elevadas produzidas pelo pensamento humano. A produção dessas necessidades não se realiza sem que o processo educativo conduza o indivíduo para o interior do universo de determinado conhecimento que se pretenda transmitir. O exemplo da obra de arte, dado por Marx, é bastante ilustrativo, com a ressalva de que não basta a existência da obra, é preciso que a sociedade, como disse Marx, “crie um povo sensível à arte, capaz do gozo estético”. A sociedade atual é pródiga em mecanismos que fazem o contrário, isto é, criam entre a maioria da população e os bens culturais elevados da humanidade uma barreira quase intransponível, constituída pela difusão maciça de lixo cultural e pela precariedade da educação escolar.

O lema do “aprender a aprender” não considera o processo descrito por Marx, onde a produção cria o consumidor. Numa sociedade onde a difusão dos bens culturais é mediatizada pelo valor de troca, isto é, pela lucratividade imediata, a afirmação de que os indivíduos que aprendam a aprender terão todo acesso ao conhecimento através dos múltiplos e modernos meios de transmissão de informações e de conhecimentos, não passa de uma afirmação reveladora de grande ingenuidade ou, o que é pior, de grande cinismo. Quanto mais a difusão do conhecimento for regida pelas leis de mercado, mais superficializado e imediatista vai tornando-se o conhecimento oferecido aos indivíduos e mais superficiais e imediatistas vão tornando-se as necessidades intelectuais desses indivíduos. Temos assim um círculo vicioso onde o objetivo do lucro imediato vai gerando produtos mais ampla e facilmente consumíveis e, por sua vez, as necessidades e as preferências dos indivíduos vão empobrecendo-se cada vez mais. Nesse contexto, defender o “aprender a aprender” é decretar a derrota do saber e contribuir decisivamente para o processo de esvaziamento dos indivíduos, processo esse gerado pelo fato do valor de troca ser a mediação universal na sociedade capitalista. Esse é o tema do próximo item deste capítulo.