

A PEDAGOGIA HISTÓRICO-CRÍTICA, AS LUTAS DE CLASSE E A EDUCAÇÃO ESCOLAR¹

LA PEDAGOGÍA HISTÓRICO-CRÍTICA, LAS LUCHAS DE CLASE Y LA EDUCACIÓN ESCOLAR

HISTORICAL-CRITICAL PEDAGOGY, CLASS STRUGGLE AND SCHOOL EDUCATION

Dermeval Saviani²

Resumo: Após introduzir a abordagem da relação entre educação e luta de classes na sociedade atual, este artigo trata do significado do conceito de violência evidenciando a condição atual de um mundo regido pela violência que encontra justificativa no fascismo, definido como metafísica da violência. Em seguida aborda o problema da erradicação da violência na práxis social nas perspectivas do personalismo cristão (metafísica da não-violência), do existencialismo (concepção subjetiva da violência) e do marxismo (concepção objetiva da violência e da não-violência). Com base nessas análises explícita, na conclusão, a relação entre luta de classes e educação escolar na perspectiva histórico-crítica.

Palavras chave: pedagogia histórico-crítica; violência e filosofia; luta de classes e educação escolar.

Abstract: After introducing the approach of the relationship between education and class struggle in today's society, this article deals with the meaning of the concept of violence pointing out the current condition of a world ruled by violence that finds justification in the fascism, defined as the metaphysics of the violence. Next it approaches the problem of the eradication of the violence in the social praxis in the perspectives of the Christian Personalism (metaphysics of the non-violence), Existentialism (subjective conception of the violence) and of the Marxism (objective conception of the violence and of the non-violence). Based on those analyses it makes evident, in the conclusion, the relationship between class struggle and school education in the historical—critical perspective.

Key-words: historical-critical pedagogy; violence and philosophy; class struggle and school education.

Resumen: Después de introducir el abordaje de la relación entre educación y lucha de clases en la sociedad actual, este artículo trata del significado del concepto de violencia haciendo evidente la condición actual de un mundo regido por la violencia que encuentra justificativa en el fascismo, definido como metafísica de la violencia. Enseguida aborda el problema de la erradicación de la violencia en la praxis social en las perspectivas del personalismo cristiano (metafísica de la no violencia), del existencialismo (concepción subjetiva de la violencia) y del marxismo (concepción objetiva de la violencia y de la no violencia). Con base en esos análisis explícita, en la conclusión, la relación entre lucha de clases y educación escolar en la perspectiva histórico-crítica.

Palabras clave: pedagogía histórico-crítica; violencia y filosofía; lucha de clases y educación escolar.

A organização da XI Jornada do HISTEDBR definiu como tema desta conferência “A pedagogia histórico-crítica, as lutas de classe e a educação escolar”. Assim disposto o enunciado do tema com os três elementos em sequência separados apenas por uma vírgula e uma conjunção aditiva, supõe-se que cabe abordar as relações entre a pedagogia histórico-crítica, as lutas de classes e a educação escolar. No entanto, observamos que o primeiro elemento, a pedagogia histórico-crítica, configura-se como uma

teoria enquanto que os outros dois se apresentam como modalidades objetivas da prática social nas condições da sociedade vigente caracterizada pela divisão em classes antagônicas. Consequentemente, entendo que, ao me designar para proferir esta conferência, os organizadores da Jornada estão me interpelando sobre as relações entre luta de classes e educação escolar na perspectiva da pedagogia histórico-crítica.

Efetivamente, a pedagogia histórico-crítica entende a prática educativa como uma atividade mediadora no interior da prática social. Assim sendo, a primeira condição para se atuar de forma consistente no campo da educação é conhecer, da forma mais precisa possível, o modo como se encontra estruturada a sociedade na qual se desenvolve a prática educativa. Como sabemos, a forma de sociedade vigente no mundo atual e, portanto, também no Brasil define-se pelo domínio do capital. É essa a característica da sociedade atual. Nela os meios de produção foram concentrados na forma de capital. Por isso os donos dos meios de produção denominam-se capitalistas constituindo a nova classe dominante em lugar dos senhores feudais, isto é, proprietários de terra, que eram a classe dominante no modo de produção anterior. Os princípios que regem essa sociedade e que foram teorizados pelo liberalismo são a liberdade, a igualdade e a propriedade. Portanto, o pressuposto dessa organização social é a existência de proprietários formalmente iguais entre si que dispõem livremente de seus bens. Eis como comparecem no mercado os dois personagens principais da cena social: o trabalhador e o capitalista. O primeiro é proprietário da força de trabalho; o segundo, dos meios de produção que compreendem a matéria prima e os instrumentos de trabalho. Portanto, na sociedade capitalista defrontam-se no mercado proprietários aparentemente iguais, mas de fato desiguais, realizando, sob a aparência da liberdade, a escravização do trabalho ao capital.

A sociedade capitalista é, portanto, dividida em classes com interesses antagônicos. Desse caráter da estrutura social capitalista decorre que o papel da educação escolar será um se ela for posta a serviço do desenvolvimento do capital, portanto, a serviço dos interesses da classe dominante. E será outro, se ela se posicionar a favor dos interesses dos trabalhadores. E não há possibilidade de uma terceira posição. A neutralidade é impossível. É isso o que se quer dizer quando se afirma que a educação é um ato político.

Dizer, então, que a educação é um ato político significa dizer que a educação não está divorciada das características da sociedade; ao contrário, ela é determinada pela sociedade na qual está inserida. E, quando a sociedade é dividida em classes cujos interesses são antagônicos, a educação serve a interesses de uma ou de outra das classes fundamentais.

Ora, no caso da pedagogia histórico-crítica, uma de suas características fundamentais é que ela se posiciona claramente a favor dos interesses dos trabalhadores, isto é, da classe fundamental dominada na sociedade capitalista. Daí, seu caráter de pedagogia contra hegemônica inserindo-se na luta pela transformação da sociedade atual.

Acabei de falar em “luta pela transformação da sociedade atual”. Por que falamos em luta? Obviamente porque é preciso vencer a resistência daqueles (a classe dominante) cujos interesses implicam a manutenção, consolidação e perpetuação da forma atual de sociedade.

Dado que os interesses da classe dominante apontam na direção da conservação da forma social existente, tais interesses caminham no sentido de evitar que as contradições da estrutura venham à tona. Assim, poderíamos dizer que os interesses da classe dominante caminham contra a história, quer dizer, coincidem com a tendência de frear o processo histórico, processo este que se configura pelas transformações em nível conjuntural que, à medida que vão se aprofundando, se transformam em fatores geradores da nova estrutura.

Inversamente, a perspectiva dos interesses dominados aponta no sentido da aceleração do processo histórico, de se “empurrar” para frente o processo histórico. Por que isso? Porque não interessa às camadas dominadas a manutenção da estrutura, mas sua transformação; interessa construir um tipo de sociedade que os liberte da situação de dominação. Assim sendo, na perspectiva da classe dominada, as crises de conjuntura são vistas como manifestação das contradições da estrutura e, portanto, sua ação vai na direção de explorar os elementos de conjuntura no sentido de que eles possam vir a alterar a própria estrutura. Consequentemente, os elementos de conjuntura são vistos como instrumentos para trazer à tona, para pôr em evidência as contradições de estrutura e, nesse sentido, mudar a correlação de forças para a transformação da própria sociedade.

É nesse quadro que a educação escolar se situa. E os professores tanto podem integrar-se, ainda que não intencionalmente, na luta de classes da burguesia desempenhando o papel de contornar acidentes da estrutura, de impedir que as contradições estruturais venham à tona, de segurar a marcha da história, de consolidar o *status quo*, quanto podem desempenhar o papel inverso de, a partir dos elementos de conjuntura, explicitar as contradições da estrutura, acelerar a marcha da história, integrando-se na luta de classes do proletariado e contribuindo, assim, para a transformação estrutural da sociedade.

Vê-se, pois, que numa sociedade dividida em classes com interesses antagônicos como é o caso da sociedade brasileira atual, a educação escolar move-se inevitavelmente no âmbito da luta de classes quer se tenha ou não consciência disso, quer se queira ou não assumir essa condição. Aliás, ignorar essa situação ou pretender manter-se neutro é uma forma objetivamente eficiente de agir em consonância com os interesses dominantes.

Que horror! Exclamarão os espíritos delicados. Não é a educação um trabalho que se dirige às consciências, que prima pelo convencimento evitando toda forma de violência? Como, então, admitir que a educação participa das lutas de classes?

De fato, a simples verbalização da expressão luta de classes soa imediatamente aos ouvidos da maioria das pessoas como um apelo ou mesmo uma apologia da violência. Ora, é preciso levar em conta que exatamente essa rejeição do próprio enunciado “luta de classes” provocada pela vinculação com a atitude socialmente reprovável do recurso à violência é já um efeito objetivo do processo em curso da luta de classes. Isso porque os sentidos atribuídos às palavras não configuram uma atitude neutra ou inocente. Assim, é no desenrolar da luta entre as classes que o conceito “luta de classes” é carregado de conotação negativa e desacreditado, pois a classe dominante tem todo o interesse em difundir na sociedade em geral e particularmente nos trabalhadores a ideia da colaboração entre as classes visando mantê-los

subordinados e convencendo-os de que é preferível adaptar-se à ordem existente do que lutar para transformá-la.

Considerando esse fenômeno da conotação negativa da luta de classes decorrente de sua vinculação com a ideia de incentivo ao recurso à violência na práxis social, decidi dedicar o núcleo desta conferência ao exame da posição que as principais concepções filosóficas assumem em relação ao problema da violência, de acordo com o seguinte roteiro.

Começarei caracterizando brevemente o significado da violência para, num segundo momento constatar que vivemos num mundo regido pela violência. Em seguida procurarei discutir a questão da erradicação da violência na práxis social explicitando como se posicionam as principais correntes filosóficas diante desse problema. À guisa de conclusão, farei menção ao elo entre pedagogia histórico-crítica, luta de classes e educação escolar proposto no tema desta conferência.

1 O problema da violência

O conceito de violência implica a substituição de uma legalidade por outra. Isso significa que a violência é inerente à produção material. Para produzir o homem necessita agir sobre a natureza e transformá-la. Portanto, é necessário vencer a resistência representada pela forma em que se encontra o objeto a ser transformado, violando a lei que o rege e submetendo-o a uma outra legalidade. É assim, por exemplo, que o corte de uma árvore e a transformação de seu tronco e galhos em madeiramento de construção de casas e de móveis viola a lei natural que rege a vida vegetal da referida árvore submetendo-a a uma nova legalidade que rege a habitação humana. Portanto, como assinala Sánchez Vázquez (1968, p. 375-377) a violência é condição necessária da práxis produtiva assim como da práxis artística. Com efeito, considerando que a arte se expressa necessariamente de forma sensível, para imprimir na matéria a forma concebida pelo artista é necessário violentar sua forma anterior, isto é, sua forma natural.

Do que foi observado, segue-se que a violência é um atributo exclusivamente humano. Isso porque a violência não é sinônimo de força, mas se caracteriza pelo uso humano da força, já que o homem é o único ser que, para se manter como homem, ou seja, para se manter na legalidade humana necessita violar constantemente a legalidade da natureza. O animal age impelido pela força natural, mas não o faz para mudar a legalidade existente. Ao contrário, a força por ele exercida decorre de uma legalidade natural à qual ele se encontra submetido e que ele não pode modificar. Na natureza há forças em ação, mas não há propriamente o uso da força como um meio para se atingir determinado objetivo. Essa é uma característica especificamente humana. E a violência é exatamente o uso humano da força para se atingir o objetivo de violar ou violentar a lei natural impondo-lhe a lei humana. É isto o que se chama “humanização da natureza”: o processo pelo qual o homem violenta a legalidade natural impondo-lhe uma lei que lhe é estranha.

Quando passamos da práxis material, seja ela produtiva ou artística, para a práxis social já não estamos mais diante da ação de um sujeito que se exerce simplesmente sobre determinado objeto. Agora o objeto da ação são outros sujeitos humanos que são seres corpóreos visados não enquanto tais, mas como

seres sociais situados numa determinada ordem social que é preciso destruir para criar uma nova estrutura societária, assumindo a forma da prática revolucionária. Na medida em que a matéria, isto é, a ordem social existente resiste a ser transformada, abre-se espaço para a ação violenta, encarada como o único meio capaz de vencer a resistência à ação humana que busca instaurar a nova legalidade social. Essa questão se põe de forma ainda mais radical e dramática numa situação como a atual em que a estrutura social se caracteriza pela violência instalada compondo um mundo regido pela violência. Nesse quadro a questão da revolução coincide com o problema da erradicação da violência na práxis social.

2 Um mundo regido pela violência ou a violência instalada

A afirmação de que o mundo atual é regido pela violência ou, dizendo de outro modo, que a forma social vigente alberga a violência instalada em sua própria estrutura pode sofrer a objeção de que não se trata de uma peculiaridade da situação atual, pois toda a história humana traria essa marca já que o caráter da violência como um fenômeno próprio dos homens, como se esclareceu no tópico anterior, teria se estendido, desde as origens, ao âmbito da prática social. Aliás, o próprio *Manifesto Comunista* afirma, logo no início, que “a história de todas as sociedades até agora tem sido a história das lutas de classe” (MARX; ENGELS, 1998, p. 8). Importa, no entanto, proceder a algumas distinções que nos permitirão compreender a peculiaridade da forma de sociedade atual no que se refere ao problema da violência.

Em primeiro lugar, cabe considerar que a expressão “a história de todas as sociedades” se reporta à distinção entre história e pré-história, o que exclui as sociedades em que vigorava o comunismo primitivo nas quais ainda não havia classes.

Em segundo lugar, como veremos, a expressão “luta de classes” não é sinônimo de violência entendida como uso humano da força nas relações sociais. Ela se estende muito além desse limite podendo, inclusive, prescindir do recurso à violência.

Em terceiro lugar, a sociedade capitalista reveste-se de uma peculiaridade que tornou possível a incorporação, de forma camuflada, da violência em sua própria estrutura. Essa peculiaridade se expressa na opacidade das relações sociais.

Em *O capital*, Marx empreende a análise do modo de produção capitalista identificando sua unidade básica, sua célula, a mercadoria. Trata-se, aí, de “pôr a nu o caráter social, humano, das relações que os homens contraem dentro de um todo estruturado que determina que essas relações – sendo sociais, humanas – se apresentem como relações entre coisas” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1968, p. 427). Metodologicamente Marx considera que “refletir sobre as formas da vida humana e analisá-las cientificamente é seguir rota oposta à do seu verdadeiro desenvolvimento histórico. Começa-se depois do fato consumado, quando estão concluídos os resultados do processo de desenvolvimento” (MARX, 1968, p. 84). Isto porque, conforme ele esclarece em seguida, as formas de conversão dos produtos do trabalho em mercadorias “já possuem a consistência de formas naturais da vida social” antes que os homens procurem apreender o seu significado, a eles escapando inteiramente o caráter histórico dessas formas que, ao contrário, eles consideram imutáveis. A mercadoria se torna misteriosa ao encobrir as

características sociais do trabalho humano. Consequentemente, “uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas” (MARX, 1968, p.81). Para explicar esse mecanismo Marx recorre à religião: “aí, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas que mantêm relações entre si e com os seres humanos. É o que ocorre com os produtos da mão humana, no mundo das mercadorias”. E arremata: “chamo a isto de fetichismo, que está sempre grudado aos produtos do trabalho quando são gerados como mercadorias. É inseparável da produção de mercadorias” (MARX, 1968, p. 81).

O caráter misterioso da mercadoria se liga, então, à opacidade das relações que caracterizam a sociedade capitalista que outra coisa não é senão uma sociedade produtora de mercadorias. Marx lembra que “no regime feudal, sejam quais forem os papéis que os homens desempenham, ao se confrontarem, as relações sociais entre as pessoas na realização de seus trabalhos revelam-se como suas próprias relações pessoais, não se dissimulando em relações entre coisas, entre produtos do trabalho” (MARX, 1968, p.86). A partir dessa constatação, ao tratar da contradição entre os objetivos proclamados e os objetivos reais na educação, desenvolvi as seguintes considerações:

A função de mascarar os objetivos reais por meio dos objetivos proclamados é exatamente a marca distintiva da ideologia liberal, dada a sua condição de ideologia típica do modo de produção capitalista o qual introduziu, pela via do “fetichismo da mercadoria”, a opacidade nas relações sociais. Com efeito, se nas sociedades escravista e feudal as relações sociais eram transparentes já que o escravo era, no plano da realidade e no plano da concepção, de fato e de direito, propriedade do senhor e o servo, por sua vez, estava submetido ao senhor também de fato e de direito, real e conceitualmente, na sociedade capitalista defrontam-se no mercado proprietários aparentemente iguais, mas de fato desiguais, realizando, sob a aparência da liberdade, a escravização do trabalho ao capital. Instala-se a cisão entre a aparência e a essência, entre o direito e o fato, entre a forma e o conteúdo (SAVIANI, 2011, p. 215-216).

Eis como o liberalismo pode se apresentar como uma concepção que interpreta a sociedade capitalista como composta por indivíduos igualmente livres e emancipados que acumulam bens por força de sua capacidade empreendedora justificando as diferenças e desigualdades de posses pelas diferenças de talento e de empenho, ocultando a violência que sustenta estruturalmente a exploração do trabalho pelo capital, estendendo-se para o conjunto das manifestações da vida social.

Esse quadro se configurou com tanta nitidez no século XX que acabou reconhecido por duas concepções metafísicas que se colocam em posições diametralmente opostas no que se refere ao problema da violência: o personalismo cristão, que se define como uma metafísica da não-violência; e o fascismo que se constitui como metafísica da violência.

Na obra *O personalismo*, no Capítulo IV, denominado “O afrontamento”, Mounier faz a seguinte constatação:

É-se “contra a luta de classes”, como se pudesse haver progresso social sem luta; é-se “contra a violência”, como se não participássemos de manhã à noite em atos de violência passiva, como se não participássemos indiretamente nos ocultos assassinatos que a humanidade comete. A utopia dum estado de repouso e harmonia, “reino de abundância”, “reino do direito”, “reino da liberdade, “paz perpétua”, é aspiração para

que tende uma tarefa infinita e interminável; não a deixemos apagar-se num sonho pueril (MOUNIER, 1970, p. 104).

O Fascismo, por sua vez, assume explicitamente a violência como a forma própria da ação histórica. Em *La dottrina del fascismo*, Mussolini (1936) afirma a concepção positiva da vida como luta (p. 16); manifesta-se contra o pacifismo, definindo a guerra e a vida como dever (MUSSOLINI, 1936, p. 31); posiciona-se contra a ideologia democrática (MUSSOLINI, 1936, p. 34); e faz a defesa do Império, do imperialismo e da disciplina (MUSSOLINI, 1936, p. 44).

Nessa mesma obra detectamos a apologia do Estado:

[...] a única liberdade que pode ser uma coisa séria: é a liberdade do Estado e do indivíduo no Estado, uma vez que, para o fascista, tudo está concentrado no Estado, e nada existe de humano ou de espiritual nem tampouco tem valor, fora do Estado. Neste sentido o fascismo é totalitário, e o Estado fascista síntese e unidade de cada valor, interpreta, desenvolve e fortalece toda a vida do povo (MUSSOLINI, 1935, p. 12-13).

Em outra manifestação estampada no *Discorso di Bologna*, Mussolini afirma:

Enfim, nós fascistas temos um programa bem claro. Nós devemos avançar precedidos por uma coluna de fogo, porque se nos caluniava e não se queria nos compreender. E porquanto se possa deplorar a violência, é evidente que nós para impor as nossas ideias aos cérebros devemos ao som de chicotadas tocar os crânios refratários. Mas nós não fazemos da violência uma escola, um sistema ou pior ainda uma estética. Nós somos violentos todas as vezes que é necessário sê-lo. Mas lhes digo sem delongas que é necessário conservar à violência necessária do Fascismo uma linha, um estilo marcadamente aristocrático ou, se melhor lhes apraz, nitidamente cirúrgico. (MUSSOLINI, 1921, p. 67).

Reproduzo, ainda, mais uma passagem de *La dottrina del fascismo*:

O fascismo, antes de tudo, no que diz respeito, em geral, ao futuro e à evolução da humanidade, não crê na possibilidade e na utilidade da paz perpétua. Repele, portanto, o pacifismo, que esconde uma renúncia à luta e uma vileza – perante o sacrifício. Somente a guerra pode levar todas as energias humanas à máxima tensão, imprimindo um cunho de nobreza aos povos que têm a virtude de enfrentá-la. Todas as outras provas reduzem-se a meros substitutos que jamais colocam o homem frente a frente consigo mesmo, na alternativa da vida e da morte. Uma doutrina, portanto, que parta do postulado prejudicial da paz é tão alheia ao fascismo como o são a seu espírito, mesmo se aceitas, pela utilidade limitada que possam ter em situações políticas determinadas, todas as organizações internacionalistas e societárias, as quais, como a história demonstra, podem dispersar-se ao vento, quando elementos sentimentais, ideais e práticos, agitam tumultuosamente o coração dos povos. Este espírito anti-pacifista, o fascismo leva também à vida particular dos indivíduos. A orgulhosa divisa das legiões, “me ne frego” (não me importa) escrita sobre a banda de uma ferida, é um ato de filosofia não somente estoica, é o resumo de uma doutrina, não somente política: é a educação ao combate, a aceitação dos riscos que isso comporta; é um novo estilo de vida italiano. Assim o fascismo aceita e ama a vida, ignora e considera o suicídio uma vileza; compreende a vida como um dever, uma elevação, uma conquista: a vida que deve ser elevada e plena: vivida por si própria, mas principalmente para os outros, próximos e longínquos, presentes e futuros (MUSSOLINI, 1935, p. 22-23).

Eis, enfim, uma amostra da posição de Mussolini que explicitamente assume a apologia da violência:

Eu tenho feito a apologia da violência por quase toda a minha vida. Fiz isso quando era dirigente do socialismo italiano, e então provocava um frio na barriga, às vezes avantajada, de meus companheiros de partido, com muitas previsões guerreiras, o “banho de sangue”, as “jornadas históricas”. Queria pôr à prova a capacidade

combativa desta entidade mítica, intangível que se chamava o “proletariado italiano” (MUSSOLINI, 1927, p. 91).

Penso que as citações apresentadas deixam clara a razão pela qual classifiquei o fascismo como uma metafísica da violência. Trata-se de uma concepção que “a priori”, independentemente das condições objetivas, ou seja, quaisquer que sejam as situações, postula sempre a violência como a grande força que move os homens na história. A violência é, em suma, a mãe da história.

Portanto, o fascismo não apenas aceita como se empenha em instalar a violência na própria estrutura da sociedade conformando um mundo regido pela violência.

A questão que precisamos abordar agora é como erradicar a violência da práxis social.

3 O problema da erradicação da violência na práxis social

Evidentemente, sendo o fascismo uma “metafísica da violência”, ele não se põe o problema da erradicação da violência da práxis social. Ao contrário, assume explicitamente o fato da violência instalada entendendo-a como estruturalmente intrínseca a toda práxis social. Daí, sua idolatria do Estado que encarna exatamente a violência potencial, sempre pronta para ser exercida em ato.

Entre as correntes filosóficas que encaram a questão da erradicação da violência na práxis social destacam-se o personalismo cristão, o existencialismo e o marxismo. Vejamos, então, de forma sintética, essas três posições.

3.1 Personalismo cristão: metafísica da não-violência

Já antecipei que o personalismo cristão encontra-se em posição antípoda ao fascismo, definindo-se como uma metafísica da não-violência.

Efetivamente, o cristianismo, consoante o emblemático enunciado evangélico “se alguém te ferir na face direita, oferece também a outra”, ainda que envolto em contradições práticas evidenciadas nos fenômenos das Cruzadas, da Inquisição e das Guerras de Religião da época moderna, doutrinariamente advoga “a priori”, quaisquer que sejam as circunstâncias, a não-violência.

No entanto, o personalismo data de meados do século XX tendo sido formulado no contexto da Segunda Grande Guerra quando cristãos e marxistas conviveram na resistência francesa à ocupação nazista. Eis porque em *O compromisso da fé* Mounier (1971) afirma, à página 193: “Nossa filosofia, que deve uma parte de sua saúde às águas marxistas, não recebeu contudo dele o batismo. Mesmo que ela recubra muitas perspectivas do marxismo, outros são os seus fundamentos e daí tudo se modifica”. Na sequência, refere-se às esperanças que a união com os comunistas na Resistência acalentou. É nesse clima que ele pôde afirmar que: “comunismo e cristianismo estão agarrados um com o outro, como Jacó com o anjo, em um rigor e uma fraternidade de combate que supera infinitamente a luta pelo poder” (MOUNIER, 1971, p. 67) apontando pontos de convergência entre a concepção marxista e a concepção cristã da história (MOUNIER, 1971, p. 97).

No *Manifesto a serviço do personalismo*, Mounier (1967) aborda, na primeira parte, “O mundo moderno contra a pessoa” considerando a civilização burguesa e individualista, as civilizações fascistas e o homem novo marxista, destacando que “somente a pessoa é responsável pela sua salvação, e que só a ela cabe a missão de levar o espírito onde o espírito tenha desaparecido” (p. 78). Na segunda parte, cuida de esclarecer em que consiste o personalismo, delineando os princípios de uma civilização personalista que, por sua vez, é considerada como princípio de uma civilização comunitária. A terceira parte versa sobre as “estruturas capitais de um regime personalista” e, por fim, a quarta parte aborda os “princípios de ação personalista”, momento em que o autor procura responder às perguntas “Como proceder?” “Que fazer?” “Com quem?”

Ao responder à última pergunta, o autor quer indicar com quem cabe realizar a ação personalista, uma ação espiritual que, ao inserir-se numa situação cujos dados não escolheu, torna-se uma ação histórica. Para saber com quem essa ação vai se realizar, ele se pergunta “onde se mantém vivo hoje o sentido da pessoa?” (MOUNIER, 1967, p. 315). Ao procurar responder, constata que, levando-se em conta o que circula na imprensa, nas campanhas eleitorais e nos textos polêmicos caberia responder: “entre os intelectuais, no mundo burguês e pequeno-burguês” (MOUNIER, 1967, p. 316). Mas descarta essa resposta, pois “o burguês ou o pequeno-burguês, quando se fala em pessoa, pensa na liberdade de se enriquecer e na manutenção da sua autoridade privilegiada na vida econômica” (MOUNIER, 1967, p. 316). Volta-se, então, para a classe operária, considerando que “uma ação que não passasse por ela, não integrasse a sua maturidade política, a sua experiência fraterna, a audácia dos seus pontos de vista, a sua capacidade de sacrifício, estaria hoje condenada ao fracasso, e mesmo à esterilização” (MOUNIER, 1967, p. 317). Diante dessa afirmação lança, de imediato, a seguinte pergunta: “Quer isso dizer que o personalismo deva pôr a si próprio o problema global da conquista da classe operária?” E responde taxativamente: “Não: ele não se propõe nem uma ação de classes, nem uma ação de massas”. A missão do personalismo é juntar os valores espirituais desconsiderados aos olhos da massa trabalhadora “pela utilização que deles fez o mundo do dinheiro” com “as autênticas riquezas, espirituais também elas, que se conservaram na alma popular mais autênticas que em qualquer outra” (MOUNIER, 1967, p. 318).

Assim, ainda que não desconsidere, mas apenas em última instância, o recurso à violência, pois “nenhuma razão válida poderia então excluí-la” (MOUNIER, 1967, p. 314), o personalismo se rege pelo princípio de que “um mundo de pessoas exclui a violência considerada como um meio de constrangimento exterior” (MOUNIER, 1967, p. 313). Eis porque considero o personalismo cristão como uma metafísica da não-violência.

3.2. O existencialismo: concepção subjetiva da violência

O existencialismo é uma corrente filosófica que se desenvolveu no período compreendido entre as duas grandes guerras mundiais e se estendeu pelo terceiro quartel do século XX, contando com diferentes cultores. “O que têm de comum é simplesmente o fato de admitirem que a existência precede a

essência, ou, se se quiser, que temos de partir da subjetividade”, conforme palavras do próprio Sartre (s/d., p. 239), sem dúvida seu representante mais notório.

Sartre ingressou na Escola Normal de Paris aos 19 anos de idade, em 1924, na mesma turma de Paul Nizan e Raymond Aron. Dentre as facções em que se dividiam os alunos (religiosos e ateus, socialistas, comunistas, reacionários e pacifistas), enquanto Nizan e Aron aderem aos círculos socialistas e comunistas, Sartre se aproxima dos grupos ateus e pacifistas mantendo certo distanciamento da política. Seu interesse filosófico, despertado desde o período do Liceu, quando se preparava para o concurso de ingresso na Escola Normal Superior, se concentrou nos temas do indivíduo e da psicologia. Em 1933-1934 foi bolsista em Berlim, quando aprofundou seus estudos da fenomenologia de Husserl e da filosofia da Heidegger. Nessa fase que se estende até 1940 publica ensaios teóricos como *A transcendência do ego*, *A imaginação*, *Esboço de uma teoria das emoções* e *O imaginário*, além de obras literárias como contos, romances e peças teatrais que expressam o referido interesse pelo indivíduo e pela psicologia.

Entre as obras literárias cabe destacar o romance *A náusea*, publicado em 1938, no qual Sartre antecipa literariamente as ideias que serão expostas cinco anos depois em *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*, sua principal obra filosófica publicada em 1943.

Se em Heidegger a autenticidade do existir é revelada por meio da tonalidade-afetiva da angústia, para Sartre a intuição da existência se efetiva na tonalidade-afetiva da náusea. A náusea é aquele sentimento que nos coloca de imediato diante da realidade desconcertante do existente; é a existência, ela mesma, nua e crua que se nos revela na náusea.

A intuição originária de Sartre se dirige ao ser, à existência mesma, ou seja, ao ser-em-si; só depois, e a partir daí, ele postula o ser-para-si (o homem). Partindo do princípio parmenídico (o ser é; o não-ser não é) Sartre, desenvolvendo uma lógica rigorosa, esclarece as propriedades do ser-em-si, que resultam bastante semelhantes àquelas que caracterizam o Ser de Parmênides. Essas propriedades aparecem de maneira espontânea e literária no romance *A náusea* sendo, depois, apresentadas sistematicamente em *O Ser e o Nada*.

O ser-em-si é *compacto*, maciço, opaco a si mesmo, cheio de si. Eis como essa propriedade é descrita em “A náusea”, quando o protagonista se defronta com a raiz de um castanheiro: “percebi que não havia meio termo entre a inexistência e aquela abundância extática. A existir-se, era necessário existir até aquele ponto, até ao bolor, à tumidez, à obscenidade” (SARTRE, 1964, p. 218).

Por ser compacto, ele não está em relação com nenhum outro, é, pois, *isolado*, assim descrito literariamente:

Em vão procurava *contar* os castanheiros, situá-los em relação à Véleda, comparar-lhes a altura com a dos plátanos: cada um deles fugia às relações em que eu procurava encerrá-los, se isolava, transbordava. Essas relações (que eu teimava em manter para adiar o desabamento do mundo humano, das medidas, das quantidades, das direções), bem lhes sentia o arbitrário; tinham deixado de morder nas coisas. *De mais*, o castanheiro, ali, na minha frente, um nadinha à esquerda, *De mais*, a Véleda... (SARTRE, 1964, p. 219).

Mas, se o ser-em-si é isolado, nem por isso ele é distinto de outro; pelo contrário, a distinção já implica uma relação. A existência se estende a tudo, o que nos lembra a propriedade da unidade, segundo

Parmênides: o ser é *uno*. Como se descreve no romance: “Em toda a parte existência, até ao infinito, de mais, sempre e em toda a parte; existência – nunca limitada senão pela existência” (SARTRE, 1964, p. 227).

Além disso, ele é *sem razão, sem explicação*: “Éramos um montão de existentes incomodados, embaraçados conosco mesmos; não tínhamos a menor razão para estar ali, nem uns nem outros” (SARTRE, 1964, p. 218-219). “O mundo das explicações e das razões não é o da existência. Um círculo não é absurdo; explica-se muito bem pela rotação dum segmento de reta em torno de uma das suas extremidades. Mas também um círculo não existe. Aquela raiz, pelo contrário, existia na medida em que eu não podia explicá-la” (SARTRE, 1964, p. 221).

Portanto, ele *não foi criado*: “não houvera nada *antes* dele. Nada. Não houvera momento em que ele tivesse podido não existir” (SARTRE, 1964, p. 230).

E *nem sequer pode ser deduzido*: “existir é *estar presente*, simplesmente; os existentes aparecem, deixam que os *encontremos*, mas nunca se podem *deduzir*” (SARTRE, 1964, p. 224).

Também não muda nem vem a ser; o ser-em-si é, pois, *imutável*: “Não conseguia, fitando aqueles ramos que Tateavam em sua volta como cegos, ter a percepção duma transição para a existência. Essa ideia de transição, de passagem, era outra invenção dos homens” (SARTRE, 1964, p. 226).

Nem por isso, entretanto, ele é um ser necessário. Ao contrário, é *contingente*: “o essencial é a contingência. Quero dizer que, por definição, a existência não é a necessidade” (SARTRE, 1964, p. 223).

O ser-em-si é, em suma, um *absurdo*, um absoluto absurdo: “Mas eu ainda agora tive a experiência do absoluto: o absoluto ou o absurdo. Aquela raiz, não havia nada em relação a que ela não fosse absurda” (SARTRE, 1964, p. 220).

Essa análise do ser-em-si aparece de forma mais sistemática em *O Ser e o Nada*, como podemos ver por esse trecho que nos mostra a propriedade essencial e característica do ser-em-si, ou seja, a identidade, a total adequação consigo mesmo:

Esta adequação que é própria do em-si, se exprime por esta simples fórmula: o ser é o que é. Não há no em-si uma parcela de ser que não se encontre com relação a si mesma como absolutamente sobreposta. Não há no ser de tal modo concebido o menor esboço de dualidade; é o que exprimiremos dizendo que a densidade do ser em-si é infinita. É o pleno [...] O em-si é plenitude de si mesmo e não se poderia imaginar uma plenitude mais integral, adequação mais perfeita do conteúdo ao continente: não há o menor vácuo no ser, a menor fissura por onde se poderia deslizar o nada (SARTRE, 1964, p.116).

Sendo o ser, tal como se descreveu, compacto, pleno, totalmente idêntico a si mesmo, sem a menor fissura que permitiria a negação, como se explica o aparecimento do nada? Essa questão remete à necessidade de se postular uma nova modalidade de ser: o para-si. Conforme a análise de Sartre em *O Ser e o Nada*, “o ser por quem o nada chega no mundo é um ser em quem, em seu ser, está em questão o nada de seu ser: *o ser por quem o nada vem ao mundo deve ser seu próprio nada*. E por isso é preciso entender não um ato niilizante, que requereria por sua vez fundar-se no ser, mas uma característica ontológica do ser requerido” (SARTRE, 1964, p. 59).

A característica que define o *para-si* como um ser cindido pelo qual o nada se manifesta é a consciência. Com efeito, a consciência é definida por Sartre nos seguintes termos: “um ser para o qual se formula em seu ser a questão de seu ser enquanto este ser implica um ser diferente dele mesmo” (SARTRE, 1964, p. 220). Recorrendo a outra forma de expressão, Sartre afirma que essa mesma fórmula pode escrever-se também: “a consciência é um ser para o qual há em seu ser consciência da negação ou nada de seu ser”.

Efetivamente, quando o homem toma consciência de sua própria existência e reflete sobre si mesmo, ele se desdobra, introduzindo uma fissura em que ele toma seu próprio eu como objeto, o que levou Sartre a definir o homem como um ser que é aquilo que não é e não é aquilo que é. Retoma, então, o conceito de intencionalidade da fenomenologia: toda consciência é consciência de alguma coisa. É um nada, um vazio capaz de ser preenchido por algo que não é ela mesma (é o que não é e não é o que é). Isso fica claro no ato reflexivo: quando o homem se interroga sobre si mesmo, ele se descobre como algo distinto dele. Ou seja, para dizer eu, ele deve objetivar-se; mas enquanto se objetiva deixa de ser sujeito e, portanto, de ser o que é.

Sendo aquele ser pelo qual a negatividade vem ao mundo, o *para-si* é. Ele também existe. Existe na forma de um acontecimento contingente, como toda existência. Existe, “enquanto há nele alguma coisa da qual não é o fundamento: sua *presença no mundo*” (SARTRE, 1964, p. 122).

Mas a presença da existência humana no mundo não é apenas uma presença diante do *em-si*. O homem se defronta também com outros homens. O *para-si* remete ao *para-outro*.

E como se caracterizam as relações entre os homens? No caso de Sartre essas relações se caracterizam pelo conflito. Os outros se constituem num elemento de desintegração do meu mundo: “o inferno são os outros”, diz Sartre na peça teatral *Huis Clos (Entre quatro paredes)*. O eu sente-se olhado. Uma outra liberdade me espreita e me julga a seu modo. A liberdade do outro é a negação da minha e vice-versa. Olhar o outro é transformá-lo em objeto. Sartre ilustra essa questão com o fenômeno do amor.

No amor o amante quer apossar-se da amada enquanto liberdade. “Se o amor, com efeito, fosse puro desejo de posse física, poderia ser em muitos casos facilmente satisfeito”. Acontece, porém, que “o amante não deseja possuir a amada como se possui uma coisa; exige um tipo especial de apropriação. Deseja possuir uma liberdade como liberdade”. Além disso, o amante não se contenta com um amor plenamente gratuito, doado espontaneamente, livremente. Ele quer uma posse total, incondicional. “Assim, o amante exige o juramento e se irrita pelo juramento. Quer ser amado por uma liberdade e exige que essa liberdade como liberdade não seja livre. Quer ao mesmo tempo que a liberdade do Outro se determine por si mesma a converter-se em amor – e isso não somente no princípio da aventura mas em todo momento; e, ao mesmo tempo, quer que essa liberdade seja cativada *por si mesma*, que se volte sobre si mesma, como na loucura, como no sono, para querer sua catividade” (SARTRE, 1964, p. 434-435). O amor resulta, assim, num fracasso como, aliás, todos os empreendimentos humanos.

Em suma, o que caracteriza a realidade humana é a carência. O homem carece de uma certa coincidência consigo mesmo. Isto significa que ele é um projeto que carece, portanto, de ser realizado. Quer dizer que o homem é os seus possíveis, ou seja: ele não é ainda, mas pode ser. Mas ao realizar o

possível, o homem anula-o precisamente como possível e continua carente, projetando-se para as possibilidades que o constituem. “Ser, para o para-si, é aniquilar o em-si, que ele é”. Isso significa que o homem não é “senão na unidade ontológica de seus êxtases” (êxtase, aqui, significa saída, ou seja, os impulsos do para-si para sair de si suprimindo suas carências e preenchendo seus vazios). Mas os êxtases do para-si resultam todos num completo fracasso. Vejamos:

O êxtase para o nada fracassa, pois, apesar de tudo, “o para-si” é. O homem desejaria então ser um em-si, pleno, compacto; com efeito, o em-si é viscoso e exerce uma atração constante sobre o homem; contudo, o êxtase do homem para o em-si resulta também num fracasso pois “desde que nos remete a suas possibilidades, o *cogito* nos atira fora do instante para aquilo que é no modo do não-ser”. O êxtase do homem para o outro também fracassa, como nos mostra a experiência do amor. Por fim, o verdadeiro êxtase do homem é o êxtase para Deus. Ele quer ser Deus. Ou seja, ele quer ser um em-si puro, compacto, mas que tenha consciência de si mesmo; ele quer ser um em-si-para-si. Mas isso é contraditório, é totalmente impossível, é um absurdo. A ideia de Deus é, pois, contraditória e todos os esforços humanos são inúteis: o homem é uma paixão inútil; é um absurdo. Daí não se segue, entretanto, o desespero nem o desejo da morte. Porque a morte também é um absurdo do qual não devo me ocupar. A morte não pode ser objeto de experiência. É algo que sobra: “morremos sempre por sobra da vida”. Enfim: “todo o existente nasce sem razão, prolonga-se por fraqueza e morre por encontro imprevisto” (SARTRE, 1964, p. 228).

Daí se segue a indiferença. Todas as atividades humanas são equivalentes. Por princípio, todos são condenados ao fracasso. Num breve tópico conclusivo da obra *L'être e le néant* denominado *Perspectivas morais*, Sartre afirma, na penúltima página do livro: “Assim, vem a dar na mesma se embriagar solitariamente ou governar os povos” (I SARTRE, 1964, p. 721). A obra se encerra com algumas questões e a promessa, não cumprida, de uma próxima obra sobre o terreno moral no qual – e apenas nele – as respostas poderão ser encontradas.

Enfim, *L'être et le néant* parece indicar que a filosofia de Sartre desemboca numa moral onde tudo é permitido, já que tanto faz a embriaguez solitária como o governo dos povos.

Então, como se explicam as afinidades de Sartre com o comunismo? Como pôde Sartre dizer na *Crítica da razão dialética*: considero o marxismo como a filosofia viva e insuperável de nossos tempos?

O que resta do homem, para Sartre, é a consciência e a liberdade. Isto significa que o homem é plenamente responsável por tudo o que faz: o homem é consciência de ponta a ponta. A responsabilidade do homem é total e se estende, portanto, para além de sua subjetividade, abrangendo, inclusive, as outras pessoas, em virtude das implicações de sua escolha. Na conferência *O existencialismo é um humanismo*, proferida em 1946, Sartre afirma que: “nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, porque ela envolve toda a humanidade” (SARTRE, s/d., p. 245). Cada ato, por mais simples que seja, “implica-me não somente a mim, mas a toda a humanidade” (SARTRE, s/d., p. 246).

Portanto, uma decisão livre engaja consigo o conjunto dos homens. E Sartre tinha respaldo não apenas teórico, mas também prático para dizer isso. Ele vivenciou a experiência da resistência à ocupação alemã e ali, cada ato de cada participante engajava a todos. Um que fosse preso comprometia a todos os

companheiros. O que se fazia por si comprometia todo o grupo. Compreende-se, assim, sua afinidade com os comunistas. E compreende-se como aquilo que parecia ser uma moral da permissibilidade acabava sendo uma moral da responsabilidade. Compreende-se, também, como ele tenha passado, na *Crítica da Razão Dialética*, a conceber as relações entre os homens não mais no nível exclusivo do conflito, ou melhor, como ele tenha passado a considerar o conflito não apenas em termos negativos, mas também positivos:

A negação antagônica é, pois, apreendida em cada um como escândalo que se tem que superar. Mas a sua origem, no plano da escassez, não reside nesse escandaloso descobrimento: trata-se de uma *luta para viver*; o escândalo é, pois, apreendido não só em sua aparência de escândalo, mas está profundamente compreendido como impossibilidade para os dois de coexistir. O escândalo não consiste, pois, como acreditou Hegel, na simples existência do Outro, o que nos remeteria a um estatuto de ininteligibilidade. Consiste na violência sofrida (ou ameaçadora), quer dizer, na escassez interiorizada (SARTRE. 1963, p. 538-539).

Como se vê, o princípio ontológico da carência que caracteriza o ser-para-si conforme análise efetuada em *L'être et le néant* vai se materializar, na *Crítica da Razão Dialética*, no âmbito da práxis social, como escassez.

Conforme análise efetuada no primeiro volume da *Crítica da Razão Dialética*, especificamente no tópico *Escassez e modo de produção*, Sartre considera a escassez como princípio ontológico e motor passivo da História. Assim sendo, a escassez está na origem e desenvolvimento do trabalho humano e, nesse processo, engendra também a luta entre os homens entendida, porém, como destacou Sánchez Vázquez (1968, p. 392): “não propriamente como luta de classes, mas sim no sentido sartreano de luta de ‘cada um’ e do ‘outro’”.

Em virtude da escassez que faz com que não haja o suficiente para todos, cada um vê no outro uma ameaça à sua própria sobrevivência pois, não havendo para todos, alguns irão perecer. Está aí a raiz da violência. Essa é uma situação objetiva detectada por Sartre no âmbito da práxis. No entanto, como em sua filosofia a consciência ocupa lugar central, pois é o elemento que define o para-si, ou seja, o próprio modo de ser do homem, mais do que o fato objetivo da escassez, o que conta é sua interiorização, vale dizer, a vivência da escassez. A violência aparece, então, como conduta inumana decorrente da escassez vivida a qual faz com que cada um veja no outro – e seja visto por ele – como o princípio do mal.

Conforme esse entendimento, a luta entre os homens se explica pela consciência subjetiva da escassez e não pela oposição de classes, ou seja, pela posição que os homens ocupam no processo produtivo em que uns, os trabalhadores, são desprovidos da propriedade dos meios de produção ficando obrigados a trabalhar para os proprietários dos referidos meios. Eis porque considerei o existencialismo como uma concepção subjetiva da violência.

Mas é preciso registrar que a consideração da escassez como causa da violência merece vários reparos entre os quais destaco sua não correspondência com a situação de fato vivida pela humanidade no século XX. Como aceitar a tese da escassez como causa da violência entre os homens num “mundo capaz de produzir alimentos para cinco e meio bilhões de homens, segundo os cálculos de East, oito bilhões segundo os de Penk, e onze bilhões, segundo os de Kucszinski; portanto, pelo menos para o dobro da

população atual” (CASTRO, 1967, p. 13)² Registre-se que esses dados foram apresentados por Josué de Castro no livro *Geografia da Fome*, publicado em 1946 que, em 1961, dois anos antes de Sartre publicar sua *Crítica da Razão Dialética*, havia atingido a sétima edição revista e aumentada.

3.3 Marxismo: concepção objetiva da violência e da não-violência

Conforme assinala Sánchez Vázquez (1968, p. 395), para o marxismo: “a violência existe objetivamente, na medida em que os homens lutam entre si em virtude de seus interesses de classe, e isso inclusive sem ter consciência da situação objetiva que, através desse choque de interesses, leva-os à violência”.

Ao não se levar em conta essa condição objetiva, isto é, a base econômico-social, a estrutura social de classes que engendra a violência, a atenção se volta para a própria violência em suas diversas manifestações empíricas e imediatas em lugar de se concentrar no sistema que gera, necessariamente, a violência. Assim, toma-se consciência da violência, mas não se chega a detectar sua base social. A consciência detém-se na dominação colonial, opressão política, terror, repressão armada, guerras. Tais são as formas vividas e compreendidas diretamente, denunciadas por Mounier, cuja causa Sartre atribui à escassez e que foram também magistralmente descritas no caso da violência imperialista e colonial por Frantz Fanon na obra *Os condenados da terra*.

Para o marxismo não basta constatar a existência objetiva da violência escandalizando-se ou indignando-se especialmente com suas formas extremas. É necessário ultrapassar esse nível e pôr em evidência as determinações econômicas que constituem o fundamento último das variadas formas que a violência pode assumir numa sociedade como a atual, caracterizada pela divisão em classes antagônicas. “Do ponto de vista marxista, essa vinculação entre a violência e os fatores econômicos e sociais que a determinam é essencial, porque no reconhecimento dela está também a chave para a criação de uma sociedade em que sejam abolidas as relações violentas entre os homens” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1968, p. 397).

Nessa análise, que não se detém nas manifestações imediatas e contundentes de violência, mas avança na explicitação de seus fundamentos objetivos, constata-se que a violência não existe apenas em ato. Ela é também organizada como violência potencial, pronta a se tornar violência em ato quando for exigida pelos interesses da classe social dominante que a instituiu e dela dispõe para esse fim. Essa violência organizada se materializa no Estado. O Estado emerge, pois, na sociedade capitalista, uma forma de sociedade baseada na exploração do homem pelo homem, como garantia da classe dominante assegurando sua posição por meios não coercitivos tendo, porém, como razão última, a transformação da violência potencial em violência efetiva.

Devemos, pois, considerar que o status de violência instalada que define a sociedade atual se manifesta tanto na violência potencial ou real, cuja forma mais acabada concentra-se na instituição estatal, como de maneira indireta na violência decorrente do caráter alienante e explorador das relações sociais. É a violência como modo de vida que afeta, de modo extremo, uma horda de miseráveis, famintos,

moradores de rua, usuários de drogas, afetados pela prostituição e diferentes tipos de enfermidade atingindo, embora de modo menos visível, todos os trabalhadores submetidos a condições precárias de trabalho, de saúde, de educação, atormentados pelo fantasma do desemprego e subemprego. “Essa violência surda causa muito mais vítimas do que a violência ruidosa dos organismos coercitivos do Estado” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1968, p. 382).

É essa dominação de classe apoiada na violência instalada que tem determinado historicamente o caráter violento das revoluções sociais, o que foi reconhecido por Marx em *O Capital*, quando tratou da “gênese do capitalista industrial” observando que os métodos de ação utilizavam, todos eles, “o poder do estado, a força concentrada e organizada da sociedade para ativar artificialmente o processo de transformação do modo feudal de produção no modo capitalista, abreviando assim as etapas de transição”. E conclui: “a força é o parteiro de toda sociedade velha que traz uma nova em suas entranhas. Ela mesma é uma potência econômica” (MARX, 1968, p. 869).

Eis aí o mote para a frase “a violência é a parteira da história” que os grupos dominantes vêm divulgando como prova de que o marxismo é uma concepção que defende a violência pela violência incitando os trabalhadores à luta de classes entendida como o chamamento para pegar em armas e se lançar à destruição física dos patrões, dos burgueses, dos capitalistas. Obviamente, essa distorção do significado das palavras já é, ela própria, uma prova da existência efetiva da luta de classes exercendo-se, nesse caso, no campo ideológico.

No entanto, o enunciado “a força é o parteiro de toda sociedade velha que traz uma nova em suas entranhas” assim como a expressão “a violência é a parteira da história” deixa claro que não é a violência que gera a história; ela não é a mãe; como parteira, ela apenas ajuda. A metáfora de Marx é mais completa, pois alude ele à velha sociedade que traz em seu ventre uma nova; ela, a sociedade, é, pois, a mãe que, para trazer à luz sua filha, necessita da ajuda de uma parteira. É evidente, portanto, que para o marxismo em nenhuma hipótese é a violência a genitora da história. Como vimos, a concepção para a qual a violência é a mãe da história é o fascismo.

A interpretação que acabei de apresentar está respaldada nas análises dos fundadores do marxismo, especificamente em Marx, Engels e Lênin. Os três combateram tanto a subestimação do papel da violência por parte de reformistas e oportunistas como sua hipertrofia própria de uma atitude idealista e voluntarista consubstanciada no blanquismo. Conforme Sánchez Vázquez (1968, p. 385): “já em seu tempo Marx combateu as palavras-de-ordem aventureiristas de blanquistas e anarquistas que exageravam o papel dos métodos violentos”. E Lênin, às vésperas da Revolução de Outubro, estabeleceu uma clara distinção entre marxismo e blanquismo, afirmando:

A insurreição, para poder triunfar, não deve apoiar-se numa conjura, num partido, mas na classe de vanguarda. Isto, em primeiro lugar. Em segundo lugar, deve apoiar-se no *entusiasmo revolucionário do povo*. E em terceiro lugar, deve apoiar-se no *momento crítico* da história da crescente revolução em que seja maior a atividade da vanguarda do povo, em que sejam maiores *as vacilações* nas fileiras dos inimigos e *nas fileiras dos amigos débeis, incosequentes e indecisos da revolução*. Estas três condições ao colocar o problema da insurreição são precisamente as que diferenciam *o marxismo e o blanquismo* (LENIN, 1977a, p. 259-260).

Engels, por sua vez, no *Anti-Dühring*, frente a Dühring, que entendia a violência como “o ponto de partida e o fato fundamental de toda a história” (ENGELS, 1976, p. 137), afirma que a violência, em lugar de ser “um fator historicamente fundamental”, de fato “nada mais é que o meio, enquanto que o fim está precisamente no proveito econômico” (ENGELS, 1976, p. 138).

Conforme lembra Sánchez Vázquez (1968, p. 399), pode-se apresentar a situação em que a classe dominante, em razão de sua debilidade na correlação de forças, se veja forçada a não recorrer à violência. E acrescenta que:

Marx admitiu a possibilidade de semelhante situação, na década de 70 do século XIX na Inglaterra e nos Estados Unidos, levando em consideração que naquela época ambos careciam de um aparelho burocrático e militar altamente desenvolvido, mas, ao mesmo tempo, assinalou que esse caminho pacífico poderia facilmente converter-se em violento” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1968, p. 399).

Ele anota, ainda, que Marx e Engels já não admitiam essa possibilidade na mesma época na França e na Alemanha, pois estes países já dispunham de uma burocracia militar e civil bastante desenvolvida.

Quanto a Lênin, Vázquez observa que nas famosas *Teses de Abril* ele admitiu que, como o governo provisório não estava recorrendo à violência contra a classe operária, o poder poderia passar por meio pacífico ao proletariado. Mas o golpe contrarrevolucionário de julho de 1917 inviabilizou o processo pacífico e a revolução se fez com o recurso à violência (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1968, p. 400).

Penso ter ficado clara minha afirmação de que o marxismo se põe como uma concepção objetiva tanto da violência como da não-violência. Assim, o marxismo reconhece que nenhuma classe irá recorrer à violência se ela puder manter seu domínio sem lançar mão da coerção. Mas que, igualmente, nenhuma classe deixará de recorrer à violência se esta se apresentar como o último recurso para assegurar seu domínio. E que, finalmente, uma classe que montou, na forma do Estado, uma burocracia civil e militar equipada com um aparato de violência altamente desenvolvido o fez exatamente para colocá-lo em ação quando os demais recursos não se revelarem suficientes. É este, sem dúvida, o caso da sociedade em que vivemos, caracterizada pela violência instalada. Com efeito, o mundo de hoje, um mundo dito globalizado, se define como um mundo regido pela violência. Não obstante reconhecer essa situação, a posição do marxismo é claramente pela erradicação plena da violência na práxis social, isto é, pela construção de um mundo humanizado no qual não há lugar para a violência nas relações entre os homens, o que foi afirmado por Lênin nos seguintes termos: “Em nosso ideal não há lugar para a violência sobre as pessoas... todo o desenvolvimento leva à abolição da dominação de uma parte da sociedade por outra” (LÊNIN, s./d. apud SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1968, p. 404).

Podemos, enfim, considerar que, para o marxismo, assim como o proletariado é a classe que nega as classes, pois seu triunfo conduz à sua própria superação como classe, também a violência que vier a ser considerada inevitável à revolução proletária para neutralizar a reação violenta da classe dominante, se põe como uma violência que nega a violência; uma violência que se nega a si mesma.

4 Conclusão

Vemos, então, que a luta de classes não é uma invenção dos marxistas. Aliás, o próprio Marx deixou isso claro na carta a J. Weydemeyer escrita em 5 de março de 1852:

Não é a mim a quem corresponde o mérito de ter descoberto a existência das classes na sociedade moderna, como tampouco a luta que travam entre si nessa sociedade. Historiadores burgueses haviam exposto muito antes que eu a evolução histórica dessa luta de classes, e economistas burgueses haviam descrito sua anatomia econômica. O que eu trouxe de novo é: 1º, demonstrar que a *existência das classes* não está vinculada senão a *fases históricas determinadas do desenvolvimento da produção*; 2º, que a luta de classes leva necessariamente à ditadura do proletariado; 3º, que essa mesma ditadura não representa mais que uma transição para a *abolição de todas as classes* e para uma *sociedade sem classes* (MARX, 1974, p. 50, grifos do autor).

Portanto, a expressão “luta de classes” se reporta a um processo objetivo que vem se colocando historicamente para a humanidade. O que o marxismo vem fazendo é, partindo de suas múltiplas manifestações representadas na intuição sensível, proceder à sua análise identificando seus componentes que, reunidos numa síntese compreensiva, permitam enunciar no plano do pensamento o concreto real identificado no conceito “luta de classes”.

Enquanto fenômeno concreto, a luta de classes não se resume à violência, mas vai muito além. De modo especial a partir da segunda metade do século XIX a sociedade burguesa foi complexificando suas formas de dominação e alargando consideravelmente os mecanismos de hegemonia, configurando um amplo campo ideológico destinado a obter o consenso preferencialmente ativo das massas trabalhadoras. Nessas novas condições a luta de classes se trava predominantemente no campo da hegemonia de forma cotidiana e persistente com a utilização não apenas do aparelho escolar, mas de um amplo aparato que inclui a imprensa diária e periódica, os meios de comunicação de massa e as novas tecnologias de comunicação e informação, além das igrejas das mais diferentes confissões religiosas que cumprem o papel de conformar e resignar as massas à sua condição social. Trata-se de um conjunto amplo e complexo de ações não violentas que se dirigem aos indivíduos como seres conscientes e sociais, sem submeter seus corpos à violência. Localizam-se aí o recurso à persuasão, a educação em todas as esferas sociais, a força edificante do exemplo etc.

Nesse terreno reencontramos o lugar da educação escolar de que falávamos na introdução desta conferência quando consideramos que numa sociedade dividida em classes com interesses antagônicos, a educação serve aos interesses de uma ou de outra das classes fundamentais. Logo, ela se situa no interior da luta de classes, objetivamente, isto é, quer tenhamos ou não consciência disso, quer queiramos ou não.

Como assinali numa outra oportunidade aqui mesmo em Cascavel quando proferi a conferência *Os desafios da educação pública na sociedade de classes* na abertura do Seminário *Os desafios da educação pública na sociedade brasileira* há dez anos, no dia 31 de outubro de 2003, talvez o primeiro texto que se empenhou em analisar as relações entre a educação e a estrutura social de classes, de forma sistemática e em perspectiva histórica, foi o livro de Aníbal Ponce *Educação e luta de classes* (PONCE, 1981). Revelando grande erudição e apoiado em numerosas e diversificadas fontes, o autor abordou a educação desde a comunidade primitiva passando pela educação do homem antigo, do homem feudal e, finalmente, do homem burguês.

Foi na condição de ativo militante socialista voltado para a formação de operários e estudantes, e não como pesquisador de gabinete, que o livro foi composto. Trata-se de uma obra que se constitui, de ponta a ponta, como uma veemente denúncia, amplamente documentada, dos usos que a classe dominante vem fazendo da escola, desde a Antiguidade, em benefício de seus interesses.

Na segunda metade do século XX, passada a catástrofe da Segunda Grande Guerra, o marxismo avançou celeremente e, com ele, as análises das relações entre educação e sociedade de classes, atingindo provavelmente o seu estágio mais avançado no início da década de 1970 com os estudos que chamei de “teorias crítico-reprodutivistas da educação”. Baudelot e Establet (1971) assumem, a partir de Althusser (1970), claramente o marxismo analisando a escola à luz da contraposição entre burguesia e proletariado “no quadro da teoria da luta de classes” (BAUDELOT; ESTABLET, 1971, p.281).

Tendo em vista os propósitos desses autores e os resultados a que chegaram observei, ao concluir a análise de sua teoria no livro *Escola e democracia* (SAVIANI, 2003, p. 28-29) que, se Baudelot e Establet se empenham em compreender a escola no quadro da luta de classes, eles não a encaram como palco e alvo da luta de classes já que entendem a escola como um instrumento *da* burguesia na sua luta contra o proletariado descartando a possibilidade de que a escola se constitua num instrumento de luta *do* proletariado contra a burguesia. Eis porque Snyders (1977, p.338-344) resume sua crítica à teoria da escola capitalista com a expressão: “Baudelot-Establet ou a luta de classes inútil”. Cabe registrar que Lênin tinha uma visão bastante diferente sobre o papel da escola. Para ele, embora justas, as críticas à velha escola não nos deveriam levar à conclusão de que não se faz necessário assimilar os conhecimentos acumulados pela humanidade: “seria equivocado pensar que basta aprender as consignas comunistas, as conclusões da ciência comunista, sem assimilar a soma de conhecimentos dos quais é consequência o próprio comunismo” (LENIN, 1977b, p.206). E, especificamente, no que se refere ao tema da cultura proletária tratado por Baudelot-Establet, eis como se manifesta taxativamente Lênin:

É preciso ter isso em conta quando falamos, por exemplo, da cultura proletária. Sem compreender com clareza que esta cultura proletária só pode ser criada conhecendo com precisão a cultura que criou a humanidade em todo o seu desenvolvimento e transformando-a, sem compreender isso, não poderemos cumprir tal tarefa. A cultura proletária não surge do nada, não é uma invenção dos que se chamam especialistas em cultura proletária. Isso é pura tolice. A cultura proletária tem que ser o desenvolvimento lógico do acervo de conhecimentos conquistados pela humanidade sob o jugo da sociedade capitalista, da sociedade latifundiária, da sociedade burocrática. Todos esses caminhos e atalhos conduziram e conduzem à cultura proletária do mesmo modo que a economia política, transformada por Marx, nos mostrou aonde deve chegar à sociedade humana, nos indicou a passagem à luta de classes, ao começo da revolução proletária (LENIN, 1977b, p. 207).

Em síntese, o problema que é preciso enfrentar no que se refere às relações entre a educação e a luta de classes pode ser assim enunciado: é possível considerar a escola como um instrumento a serviço dos interesses da classe dominada? Especificamente, no caso da sociedade atual, de caráter capitalista, é possível articular a escola com os interesses dos trabalhadores?

Acreditamos que a pedagogia histórico-crítica vem procurando responder positivamente à referida questão. Considerando, como assinalou Lênin, que é necessário “assimilar a soma de conhecimentos dos quais é consequência o próprio comunismo” e que a cultura dos trabalhadores deve

ser “o desenvolvimento lógico do acervo de conhecimentos conquistados pela humanidade”, a pedagogia histórico-crítica colocou, como tarefa precípua da escola, a organização e desenvolvimento do processo de transmissão-assimilação dos conhecimentos sistematizados pela humanidade ao longo da história.

Guiando-se pelo mote expresso no aforismo “sem dominar o que os dominantes dominam os dominados não chegam a se libertar da dominação”, ela se empenha num trabalho configurado por dois momentos concomitantes e organicamente articulados entre si: um momento negativo que consiste na crítica à concepção dominante representada pela ideologia burguesa; e um momento positivo que implica o domínio dos instrumentos teóricos e práticos necessários à transformação social.

Na luta dos trabalhadores cumpre ampliar o máximo possível o espectro de abrangência das forças sociais mirando-nos, porém, no exemplo dos clássicos do marxismo (Marx, Engels, Lênin, Gramsci) que procuraram sempre mover-se no âmbito de dois princípios: 1) a diferenciação entre a perspectiva proletária e aquela dos burgueses e pequeno-burgueses progressistas; e 2) a firme união entre as forças que buscam expressar e fazer avançar a luta dos trabalhadores.

O advento da presente crise estrutural do capitalismo, que irrompe exatamente quando o capital estende seu domínio sobre todo o planeta, coloca a exigência de sua superação abrindo uma nova era que podemos denominar de transição ao socialismo. Nessa nova era torna-se necessário que os movimentos sociais populares ascendam à condição de movimento revolucionário, realizando a passagem das lutas conjunturais à luta unificada da classe trabalhadora pela transformação estrutural da sociedade.

Nesse processo, a educação desempenha papel estratégico e indispensável porque, se a crise estrutural propicia as condições objetivas favoráveis à transição, para operar nessas condições não deixando escapar a oportunidade histórica de transformação estrutural, impõe-se preencher as condições subjetivas que implicam uma aguda consciência da situação, uma adequada fundamentação teórica que permita uma ação coerente e uma satisfatória instrumentalização técnica que possibilite uma ação eficaz. Ora, é exatamente esse o âmbito de incidência do trabalho educativo que, conseqüentemente, deverá estar ancorado numa sólida teoria pedagógica que elabore e sistematize os elementos garantidores dos três aspectos mencionados: aguda consciência da realidade, fundamentação teórica coerente e instrumentalização técnica eficaz.

Enfim, no que se refere ao tema específico desta conferência, *Pedagogia histórico-crítica, luta de classes e educação escolar*, podemos concluir que a pedagogia histórico-crítica vem sendo construída como uma teoria pedagógica empenhada em elaborar as condições de organização e desenvolvimento da prática educativa escolar como um instrumento potencializador da luta da classe trabalhadora pela transformação estrutural da sociedade atual. Dizendo de outra maneira: o que a pedagogia histórico-crítica se propõe é articular a educação escolar com a luta da classe trabalhadora pela superação do capitalismo e implantação do socialismo.

Referências:

ALTHUSSER, L. *Idéologies et Appareils Idéologiques d'État*. La Pensée. Lisboa: Editorial Presença, 1970.

- BAUDELOT, C.; ESTABLET, R. *L'école capitaliste en France*. Paris: Maspero, 1971.
- CASTRO, J. *Geografia da fome*. 10.ed. São Paulo: Brasiliense, 1967.
- ENGELS, F. *Anti-Dühring*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- LENIN (Ulianov), V. I. O marxismo e a insurreição. In: LENIN, V.I. *Obras escogidas em doce tomos*. Moscu: Editorial Progreso, Tomo VII, 1977a.
- _____. Tareas de las organizaciones juveniles. In: LENIN, V. I. *Obras escogidas en doce tomos*. Moscu: Progreso, Tomo XI, 1977b.
- MARX, K. *O capital*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- _____. Carta a J. Weydemeyer 5 de marzo de 1852. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Cartas sobre el capital*. Barcelona: Laia, 1974.
- MARX, K.; ENGELS, F.. *O Manifesto Comunista 150 anos depois*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1998.
- MOUNIER, E. *O Personalismo*. 3.ed. Lisboa: Moraes, 1970.
- _____. *O compromisso da fé*. São Paulo: Duas Cidades, 1971.
- _____. *Manifesto a serviço do personalismo*. Lisboa: Moraes, 1967.
- MUSSOLINI, B. Discurso di Bologna, 3 aprile, “S. e D”, vol II, 1921. In: SPINETTI, G. S. *Mussolini: spirito della rivoluzione fascista – antologia degli “scritti e discorsi”*. 2.ed. Milano: Ulrico Hoepli Editore, 1938.
- _____. Il discorso dell’Ascensione, 26 maggio. “S. e D.”, vol. VI. 1927. In: SPINETTI, G.S. *Mussolini: spirito della rivoluzione fascista – antologia degli “scritti e discorsi”*. 2.ed. Milano: Ulrico Hoepli Editore, 1938.
- _____. *La dottrina del fascismo*. Milano: Ulrico Hoepli Editore, 1936.
- _____. *A doutrina do fascismo*. Firenze: Vallecchi, 1935.
- PONCE, A. *Educação e luta de classes*. São Paulo: Cortez, 2001.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A. *Filosofia da práxis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.
- SARTRE, J.-P. *L'Être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943 (reimpressão de 1971).
- _____. *Crítica de la razón dialéctica*. 2 vol. Buenos Aires: Editorial Losada, 1963.
- _____. *A náusea*. 3.ed. Lisboa: Publicações Europa-América, 1964.
- _____. *O existencialismo é um humanismo*. 2.ed. Lisboa: Presença, (s/d).
- SAVIANI, D. *Escola e democracia*. 36.ed. Campinas: Autores Associados, 2003.
- _____. *A nova lei da educação (LDB): trajetória, limites e perspectivas*. Campinas: Autores Associados, 2011.
- SNYDERS, G. *Escola, classe e luta de classes*. Lisboa: Moraes, 1977.

Notas:

¹ Conferência da Abertura da XI Jornada do HISTEDBR. Cascavel, 23 de outubro de 2013.

² Coordenador Geral do HISTEDBR, Professor Emérito da UNICAMP e Pesquisador Emérito do CNPq. E-mail: dermevalsaviani@yahoo.com.br.

Recebido em: 11/2013

Publicado em: 02/2014.