

O MARXISMO E A FILOSOFIA POLÍTICA NO CENÁRIO CONTEMPORÂNEO: UM OLHAR SOBRE A TEMÁTICA DA EDUCAÇÃO

Lobelía da Silva Faceira¹

Introdução

O presente artigo tem como proposta analisar as vertentes da filosofia política contemporânea - liberalismo político de Rawls e Marxismo – buscando compreender as diferentes concepções da política democrática e da cidadania, bem como suas implicações para a questão da Educação. Nesse sentido, o texto encontra-se dividido em quatro partes:

Na primeira parte destacamos brevemente as características do capitalismo contemporâneo e o debate da crise do pensamento teórico no século XXI, com o objetivo de contextualizar o momento em que ressurge o debate teórico das vertentes da filosofia política – em específico o liberalismo político de Rawls e o Marxismo.

Na segunda parte apresentamos os argumentos principais desenvolvidos pelo liberalismo político de Rawls e suas implicações para a questão da Educação, a partir da obra de Silva (2003) e Rawls (2000).

Na terceira parte, a partir das obras de Boron (2001, 2003 e 2004),

¹ Doutorado em educação pela PUC -Rio. Professora adjunta da Escola de Serviço Social e do programa de pós graduação em Memória social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

apresentamos as principais considerações e idéias do marxismo, destacando o debate atual sobre a relevância dos pressupostos marxistas a filosofia política contemporânea. Com base em autores como Frigotto (1998) e Gentili (1994), enfatizamos as implicações do pensamento marxista para a questão da Educação na atualidade.

Na quarta parte, com base na obra de Boron (2004), apresentamos as críticas do pensamento marxista aos argumentos do liberalismo político de Rawls.

Nas considerações finais ressaltamos brevemente algumas considerações sobre a relevância dos pressupostos marxistas à filosofia política no cenário do capitalismo contemporâneo.

As características do capitalismo contemporâneo e o debate da crise do pensamento teórico.

O capitalismo tardio, assim como intitula Boron (2003), consiste numa sociedade voltada para o capital flexível e o consumo, caracterizada por um ritmo cada vez mais rápido de mudanças iniciadas no final do século XX, a partir do desenvolvimento do ideário neoliberal.

A crise econômica do final dos anos 70 e início dos 80, caracterizada pela crise no padrão de produção e acumulação capitalista de base fordista-keynesianista, favoreceu o desenvolvimento do ideário neoliberal como uma importante estratégia de enquadramento e formatação do Estado aos novos tempos de gastos e recursos públicos insuficientes para a manutenção dos padrões de proteção social típicos do pós-guerra. O neoliberalismo é marcado pela negação da regulação econômica estatal, pelo abandono das políticas de pleno emprego e pela redução dos mecanismos de seguridade social, em prol da regulação operada pelo mercado (Mota, 1995).

O neoliberalismo surge nesse contexto de crise do padrão de

acumulação vigente e de aumento das desigualdades sociais, enfatizando a consolidação da reestruturação produtiva como indispensável ao estabelecimento de um equilíbrio na sociedade, reorganizando o papel das forças produtivas na recomposição do ciclo de reprodução do capital na esfera da produção e das relações sociais.

As origens do neoliberalismo como fenômeno distinto do liberalismo clássico do século XIX situa-se no período posterior a II Guerra Mundial, na região da Europa e da América do Norte, como uma reação teórica e política contra o Estado intervencionista e de bem-estar. De acordo com Anderson (1995)²:

Seu texto de origem é *O caminho da servidão*, de Friedrich Hayek, escrito já em 1944. trata-se de um ataque apaixonado contra qualquer limitação dos mecanismos de mercado por parte do Estado, denunciadas como uma ameaça letal à liberdade, não somente econômica, mas também política. (...)

Três anos depois, em 1947, enquanto as bases do estado de bem-estar na Europa do pós-guerra efetivamente se construíram, não somente na Inglaterra, mas também em outros países, neste momento Hayek convocou aqueles que compartilhavam sua orientação ideológica para uma reunião na pequena estação de Mont Pèlerin, na Suíça. Entre os célebres participantes estavam não somente adversários firmes do Estado de bem-estar europeu, mas também inimigos férreos do New Deal norte-americano. Na seleta assistência encontravam-se Milton Friedman, Karl Popper, Lionel Robbins, Ludwig Von Mises, Walter Eupken, Walter Lipman, Michael Polanyi, Salvador de Madariaga, entre outros. (p. 9)

O propósito desse grupo era combater o Keynesianismo e o

² ANDERSON, Perry. Balanço do neoliberalismo. In: SADER, Emir. **Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o estado democrático**. 1º ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

solidarismo, preparando as bases para um outro tipo de capitalismo, livre de regras e regulação. Porém as condições não eram favoráveis para a propagação dessas idéias, uma vez que o capitalismo avançado estava entrando na sua fase de maior crescimento econômico, durante as décadas de 50 e 60. Nesse cenário considerado como *a idade de ouro* do capitalismo as idéias e avisos neoliberais do perigo que representavam qualquer regulação do mercado por parte do Estado não se tornaram muito verossímeis.

A crise do modelo econômico do pós-guerra, em 1973, caracterizada pela longa recessão do mundo capitalista avançado em função da combinação de baixas taxas de crescimento com altas taxas de inflação representou um terreno fértil para o desenvolvimento das idéias neoliberais. Segundo Anderson (1995):

As raízes da crise, afirmavam Hayek e seus companheiros, estavam localizadas no poder excessivo e nefasto dos sindicatos e, de maneira mais geral, do movimento operário, que havia corroído as bases de acumulação capitalista com suas pressões reivindicativas sobre os salários e com sua pressão parasitária para que o Estado aumentasse cada vez mais os gastos sociais.

Esses dois processos destruíram os níveis necessários de lucros das empresas e desencadearam processos inflacionários que não podiam deixar de terminar numa crise generalizada das economias de mercado. O remédio, então, era claro: manter um Estado forte, sim, em sua capacidade de romper o poder dos sindicatos e no controle do dinheiro, mas parco em todos os gastos sociais e nas intervenções econômicas. (p.10)

Logo, no neoliberalismo a idéia de constituição de um Estado forte está associada à criação de condições necessárias à expansão do mercado e da livre economia. O mercado passa a desempenhar um papel fundamental

na regulamentação das relações sociais e da sociedade capitalista. Segundo Frigotto³, no neoliberalismo o “*mercado se constitui no ‘deus’ regulador das relações sociais.*” (1995, 82). Os neoliberais consideram o Estado e sua intervenção na sociedade como antiprodutivos e ineficientes, o que passa a justificar, conseqüentemente, uma redução das políticas sociais públicas amparadas na necessidade de reduzir os gastos públicos, reforçada pelo discurso da crise fiscal.

Propaga-se a idéia de que o setor público é o responsável pela crise, devido a sua ineficiência, enquanto o mercado e o setor privado são sinônimos de eficiência e qualidade. Sendo assim, a crise do capitalismo é considerada como passageira, conjuntural e necessária para o desenvolvimento econômico. De acordo com Sader (1995), o fato é que na prática a crise fiscal é um resultado da dívida pública e não da utilização dos gastos públicos. Contudo, este tipo de discurso e proposição tem desencadeado um processo de precarização dos atendimentos públicos e as questões relacionadas ao bem-estar social da grande maioria da população deixam de ser consideradas uma obrigação do Estado e passam a pertencer ao âmbito privado. Instala-se o Estado mínimo, que demarca o fim das conquistas sociais e direitos anteriormente adquiridos. Segundo Frigotto (1995): “*Na realidade, a idéia de Estado mínimo significa o Estado suficiente e necessário unicamente para os interesses da reprodução do capital*” (p. 84).

O contexto de crise econômica, caracterizado pela recessão econômica, o agravamento das desigualdades sociais e o aumento das taxas de desemprego, resultam no corte ou na redução dos recursos destinados à área social, com o argumento ideológico de alcançar um equilíbrio do déficit fiscal. Esse contexto político tem implicações diretas

3 FRIGOTTO, Gaudêncio. Os delírios da razão: crise do capital e metamorfose conceitual no campo educacional. In: **Pedagogia da exclusão: crítica ao neoliberalismo em educação**. RJ, Vozes, 5ªed. , 1995.

no processo de flexibilização e precarização das relações de trabalho, em que paralelamente ao quadro de desemprego estrutural, observa-se à redução dos postos de trabalho e deterioração dos direitos trabalhistas historicamente conquistados.

Nesse cenário de mudanças econômicas, sociais, culturais e políticas, a questão da legitimidade do saber se coloca não somente como instrumento de poder, mas refina nossa sensibilidade para a percepção das diferenças e recria a nossa capacidade de suportar o incomensurável. Nesse sentido, é imprescindível destacar o debate sobre o ressignificado da filosofia política e a crise do pensamento teórico no início do século XXI.

A filosofia política tem como significado e proposta conhecer e transformar a realidade em função de algum ideal capaz de “(...) guiar a nave do Estado ao porto seguro da ‘boa sociedade’.” (BORON, 2003: 37).

Boron pontua em sua obra “Filosofia política marxista” (2003) que a filosofia política no século XX vivencia um divórcio entre a reflexão política e a vida político-prática, ou seja, a filosofia política deixa de ser uma atividade teórico-prática para se tornar uma atividade contemplativa, abstendo-se de tomar partido diante dos conflitos e contradições da sociedade pós-moderna. De acordo com Boron (2003): “Em seu desprezo pelo mundo ‘realmente existente’, a filosofia política corre o risco de se transformar numa metafísica perversa e numa ideologia complacente a serviço do capital.” (p. 41).

No cenário pós-moderno⁴, a filosofia política deixou de ser uma atividade perigosa, no sentido de suscitar críticas e possibilidades de mudança, para se configurar numa profissão respeitável, rentável e numa prática teórica inofensiva, à medida que os temas como injustiça,

⁴ Esclarecemos que o termo pós-modernidade utilizado por Boron (2001) equivale aos aspectos culturais do cenário neoliberal. Esse conjunto de mudanças da sociedade capitalista no final do século XX é denominado por uma diversidade de nomes: pós-modernidade, capitalismo tardio, capitalismo avançado, sociedade pós-industrial e outros.

exploração, opressão, contradições e conflitos sociais desaparecem da agenda intelectual. Boron (2003) destaca a dupla função da filosofia política do *mainstream* neste momento de sua decadência:

(...) por um lado, gerar discursos tendentes a reafirmar a hegemonia das classes dominantes consagrando a sociedade capitalista e a democracia liberal como o ápice do processo histórico, o neoliberalismo como a ‘única alternativa’ e o ‘pensamento único’ como o único pensamento possível; por outro, cooptar integrar a hegemonia do capital a intelectuais originariamente vinculados, em graus variáveis é claro, aos partidos e organização das classes e camadas subalternas, conseguindo, desse modo, uma estratégica vitória no campo ideológico. (p. 46).

Na sociedade pós-moderna, caracterizada pelo individualismo e consumismo, qualquer visão totalizadora é desprezada como algo obsoleto ou como uma ingênua busca da utopia da boa sociedade. Nesse sentido, no campo das ciências sociais, os teóricos pós-modernos em nome da diversidade e alteridade, reforçam, na maioria das vezes, o individualismo, o particularismo, a fragmentação, a descontinuidade, negando as dimensões estruturais e a continuidade histórica. De acordo com Boron (2003):

(...) a crise teórica assumiu a forma de uma fuga para diante em prol de uma nova pedra filosofal: os microfundamentos da ação social, que teriam a virtude de revelar, em seu primordial amálgama de egoísmo e racionalidade, as chaves profundas da conduta humana. (p. 47).

A produção teórica das ciências sociais na pós-modernidade caracteriza-se pela ausência de referências às circunstâncias históricas, fatores estruturais, instituições políticas, contexto internacional ou mesmo

as tradições culturais. Nesse cenário, as produções científicas rejeitam as temáticas de verdade, razão, ciência, injustiça, configurando-se como uma combinatória de jogos de linguagem. Segundo Boron (2003): “(...) produto de uma saudade doentia de um mundo que já não existe, que explodiu numa miríade de fragmentos que só deixaram de pé – vitorioso e erguido em meio à devastação – o ‘hollywoodiano’ herói do ‘relato’ neoliberal e pós-moderno: o indivíduo.” (p. 48)

A filosofia política pouco contribui para a análise e crítica dos problemas e da realidade social, sendo incapaz de iluminar o caminho na busca da “boa sociedade” (Boron, 2003).

O decréscimo do trabalho teórico no início do século XXI está relacionado a diversos fatores, como a:

- Definição da “forma universitária” como contexto institucional no qual se realizam as tarefas de ensino, aprendizagem e pesquisa nas ciências sociais. Os intelectuais se institucionalizam no espaço acadêmico, configurando-se como especialistas que escrevem textos específicos voltados para outros especialistas e universidades.
- Papel assumido por instituições não-acadêmicas como o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional (nos capitalismos periféricos) na elaboração da “agenda” de pesquisas das ciências sociais e no financiamento das mesmas;
- Exigências do mercado de trabalho e pelos cientistas sociais, que enfatizam o conformismo e as atitudes “pragmáticas e realistas”;
- Marginalização que o ensino da teoria social vem sofrendo, tanto nas grandes universidades do mundo desenvolvido como nos países da periferia. De acordo com Boron (2001):

O tragicômico resultado de tudo isso é que nos jovens doutorandos, cuja idade média diminuiu notavelmente nos últimos 20 anos – adquirem

uma pobríssima e desviada formação teórica que dificilmente transcende os limites dos papers e livros publicados a partir da década de 80. (p. 361).

O cenário do capitalismo contemporâneo representa um repúdio ao universalismo, caracterizando como destaca Boron (2001) um “atual mal-estar no campo das Ciências Sociais.”. O autor destaca que as Ciências sociais devem ser ditas no plural devido à multiplicidade de “disciplinas” que as compõem, mas também porque não se constituem da mesma maneira a partir de diferentes postulados teórico-metodológicos.

Os teóricos mais importantes das Ciências Sociais, dentre eles Max Weber, Marx e Gramsci, fundamentaram suas contribuições em sua capacidade de ultrapassar fronteiras disciplinares que impunham absurdas restrições a seus esforços de análise e interpretação da realidade social.

A crise do Pensamento Teórico representa a consolidação do reducionismo economicista característico do neoliberalismo ou o niilismo conservador da pós-modernidade, onde a produção científica ressalta o fim da história e o triunfo dos mercados e da democracia liberal. Esse consiste o cenário em que Boron (2004) desenvolve sua análise sobre os argumentos do pensamento de Rawls e do debate sobre a relevância do marxismo no início do século XXI.

O liberalismo político de RAWLS e suas implicações para a questão da educação.

A educação na obra de Rawls diz respeito às políticas públicas e a formação moral, bem como às formas com que estas políticas interagem na constituição de uma sociedade bem ordenada, enfatizando a congruência

entre o justo e o bem.

A proposta de Rawls consiste em propor um sistema equitativo e estável de convivência social apelando para a razão de cada cidadão. Nesse sentido, Rawls considera que a perspectiva moral comum para modular e controlar políticas sociais, poderia ser construída racionalmente através da educação. Logo, a educação é uma forma de promover a igualdade de oportunidades, cabendo ao poder público distribuir equitativamente os recursos educacionais.

As políticas sociais são decisivas para a formação das pessoas, pois podem modular as instituições básicas que determinam desejos e perspectivas. De acordo com Silva (2003):

As políticas sociais, ao corrigir a estrutura básica, não deixam que apenas o mercado decida o que cada um deverá receber. Sem uma organização redistributiva política e juridicamente adequada das instituições básicas, o resultado da interação entre as pessoas não seria necessariamente justo. (p. 157).

A teoria de justiça de Rawls tem como objetivo modular as condições de um contrato hipotético que produzisse princípios de justiça para bem ordenar uma sociedade. Isto é, através do contrato hipotético estabelecer os deveres e obrigações que seriam razoáveis de se exigir mutuamente. Nesse sentido, a capacidade moral de ser razoável é o pressuposto básico da concepção dessa situação hipotética. Segundo Silva (2003): “Trata-se de produzir um consenso como ponto de partida para o estabelecimento de um contrato social.” (p. 157).

Para Rawls o objetivo da justiça como equidade é o de especificar os tipos de cooperação social que se pode assumir e as formas de governo que se pode estabelecer.

A justiça como equidade retoma a doutrina do contrato social e adota uma variante da última resposta: os termos equitativos da cooperação social são concebidos como um acordo entre as pessoas envolvidas, isto é, entre cidadãos livres e iguais, nascidos numa sociedade em que passam a vida. Mas esse acordo, como qualquer acordo válido, deve ser estabelecido em condições apropriadas. Em particular, essas condições devem situar equitativamente pessoas livres e iguais, não devendo permitir a algumas pessoas maiores vantagens de barganha do que a outras. Além disso, coisas como a ameaça do uso da força, a coerção, o engodo e a fraude devem ser excluídas. (Rawls, 2000: 66)

A posição original possibilitaria aos parceiros o estabelecimento de termos equitativos de cooperação considerados capazes de promover benefícios recíprocos. Nela, os indivíduos se encontrariam logicamente anteriores à situação real em que vivem, estando isentos das influências institucionais nas quais foram formados.

(...) o fato de ocuparmos uma posição social particular não é uma boa razão para propor, ou esperar que os outros aceitem, uma concepção de justiça que favoreça os que se encontram nessa mesma posição. Da mesma forma, o fato de professarmos uma determinada doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente, com a concepção do bem associada a ela, não é uma boa razão para propor, ou esperar que os outros aceitem, uma concepção de justiça que favoreça as pessoas que concordam com essa doutrina. Para expressar essa convicção de acordo com a posição original, não é permitido que as partes conheçam a posição social daqueles que representam, ou a doutrina abrangente específica da pessoa que cada uma delas representa. (...) expressamos esses limites à informação de maneira figurada ao dizer que as partes estão por trás de um véu

da ignorância. (Rawls, 2000: 67)

O véu da ignorância não permitia que informações particulares interferissem na elaboração dos argumentos arrolados. Logo, ninguém teria conhecimento a respeito de condições sociais específicas particulares ou grupos para propor ou aceitar acordos.

Contudo, o véu permitiria o acesso a informações genéricas sem as quais nenhuma decisão razoável poderia ser tomada. Portanto, as pessoas ou seus representantes teriam conhecimentos a respeito das leis da psicologia humana que regulam o desenvolvimento moral; saberia caracterizar a situação de justiça; conheceriam princípios das relações econômicas e outros fatos genéricos sobre a sociedade humana (id.,ib.,p.148). (Silva, 2003: 159).

As pessoas seriam forçadas pela estrutura da posição original a escolher princípios que garantissem ao máximo possível benefícios para os que porventura se encontrassem nas posições menos favorecidas da sociedade.

Uma outra suposição é a de que as pessoas têm necessidades e que elas precisam de certos bens primários sem os quais a liberdade não teria nenhum valor para elas. Segundo Silva (2003):

A lista de bens primários deve ser especificada pela correlação do bem como racionalidade e os fatos genéricos sobre as necessidades e habilidades humanas, as suas fases características, exigências de desenvolvimento e as exigências da cooperação social segundo o princípio da reciprocidade (id., ib., p. 480). Os bens primários são concebidos a partir de informações gerais sobre a psicologia humana. Os seres racionais o desejam, quaisquer que sejam seus planos de vida. Por

isso, eles são não só ampliadores de capacidades, mas também polivalentes, e se referem a direitos e liberdades básicos, liberdades de consciência, de movimento e de livre escolha de ocupação num contexto de oportunidades diversificadas, poderes e prerrogativas de cargos e posições de responsabilidade nas instituições políticas e econômicas; rendas e riquezas; e, sobretudo, as bases sociais de auto-respeito, de consciência de seu próprio valor, sem o qual ninguém teria motivação para levar adiante nenhum plano. (p. 160).

Ao contrário, os bens públicos são definidos politicamente e não moralmente, sendo concebidos segundo a lógica da posição original, a partir da interação política e o processo democrático de decisão pública. Nesse sentido, os bens públicos devem ser assegurados a todos pelo poder político, podendo o Estado recorrer ao mercado para garanti-lo.

Rawls apresenta dois princípios para regular a sociedade bem-ordenada: o princípio da liberdade e o princípio da diferença. O princípio da liberdade estabelece que todos os indivíduos têm igual direito a um projeto inteiramente satisfatório de direitos e liberdades básicas iguais para todos, tendo a liberdade política um valor equitativo garantido. Já o princípio da diferença estabelece que as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer dois requisitos: primeiro devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos, em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, segundo, devem representar o maior benefício possível aos membros menos privilegiados da sociedade. Esses princípios possibilitariam o controle das políticas sociais.

Rawls destaca que os princípios da justiça avaliam a maneira como a estrutura básica da sociedade distribui bens primários. Quando não se distribui igualmente bens, seria então necessário justificar a repartição diferente, supõe o autor. De acordo com Silva (2003): “Rawls tenta conciliar a necessidade de divisão dos bens primários com o princípio da

eficiência do mercado.” (p. 161).

Em sua teoria de justiça, a construção da perspectiva comum se dá a partir da concepção de pessoa que Rawls retoma de Kant. Os acordos justos na posição original resultariam no tratamento igual dado a todos como pessoas morais. Ao considerar os parceiros na posição original como pessoas livres e iguais; racionais e razoáveis, procura-se ressaltar as características que seriam amplamente reconhecidas na cultura pública moderna. Nesse sentido, a pessoa é tomada no aspecto moral justamente para serem enfocadas como iguais, tendo cada cidadão o dever natural e a obrigação de promover instituições e políticas sociais justas. Os parâmetros morais são conferidos pelos princípios da justiça, que devem modular as políticas sociais. É a partir desse quadro moral que se deve conceber e implementar as políticas educacionais.

Rawls estabelece critérios de reciprocidade correlatos dos princípios de justiça, no sentido de viabilizar o acesso efetivo aos direitos, liberdades e oportunidades moralmente reconhecidos como basilares para o estabelecimento de uma sociedade bem-ordenada. Nesse sentido, a implementação de políticas sociais visando um equilíbrio distributivo eficiente, estável e, sobretudo, justo torna-se uma exigência moral.

A teoria da justiça como equidade inerente ao liberalismo político rawlsiano propõe uma forma ativa de intervenção social do poder público para eliminar as iniquidades sociais. Assim, caberia ao governo – de acordo com os princípios escolhidos na posição original – garantir imparcialmente as condições necessárias para que todos possam promover seu interesse e cumprir suas obrigações segundo o entendimento que cada um tem delas a luz também dos parâmetros da justiça como equidade. De acordo com Silva (2003):

O critério da reciprocidade, correlato dos princípios da justiça, exige uma maior contribuição dos que são

mais favorecidos pelo esquema de cooperação social. Essa exigência moral traz conseqüências para as políticas educacionais. Dessa forma, a concepção de cidadania igual não se desvincularia da necessidade de se especificar uma perspectiva social para se propor políticas sociais. A posição privilegiada para definir a ação governamental é a do menos favorecido pelo esquema de convivência social. (p. 165).

As diferenças de talentos e capacidades naturais são consideradas secundárias para a definição dos princípios da justiça, uma vez que não afetam o status moral das pessoas. Na perspectiva política, os cidadãos devem ser tomados como iguais; sendo as diferenças relevantes frente às aspirações aos cargos e posições no interior da sociedade.

Rawls considera que o governo deve manter formas de garantir despesas sociais básicas; assegurar oportunidades iguais de educação e cultura seja subsidiando escolas particulares, seja através de um sistema de ensino público; igualdade de oportunidade nas atividades econômicas e na livre escolha de trabalho. O governo também garante o mínimo social através de diversos benefícios sociais ou dispositivos de complementação de renda.

Rawls estabelece que medidas tributárias devem ser desenvolvidas incidindo sobre os efeitos perversos da herança desigual de riquezas e de formação intelectual. Essas desigualdades devem satisfazer o princípio da diferença, no sentido de que quem ganha mais deve contribuir para melhorar a situação dos menos favorecidos, cobrindo os custos da especialização e da educação. segundo Silva (2003):

(...) eles devem manter a liberdade individual de livre escolha e a igualdade de oportunidade, de modo que cada um possa decidir livremente fazer o que melhor se ajusta aos seus objetivos. As políticas públicas devem

manter as variações de salários, rendas e a remuneração especial de certos cargos, no intuito de influenciar as escolhas conforme as exigências sociais, de modo que o resultado final esteja de acordo com a eficiência e a justiça. (p. 167)

Os indivíduos precisam de bens primários para realizar qualquer plano de vida, cabendo a sociedade garantir a todos o acesso a tais bens. Frente a estes, a educação apresenta-se como um bem público. De acordo com Silva (2003): “A sua promoção é necessária para que a liberdade igual e a igualdade de oportunidades possam, juntamente com o acesso aos bens primários, tornar o resultado da eficiência econômica, qualquer que seja ele, justo.” (p. 167). Como bem público, a educação é um bem indivisível, pois seu acesso é irrestrito. Rawls propõe um sistema de poupança justo que seria gerado pela contribuição conforme os benefícios recebidos da cooperação social, ou seja, pelo pagamento de impostos por parte dos cidadãos. Essa poupança tem o objetivo de estabelecer instituições básicas razoavelmente justas que possibilitem o surgimento e a manutenção de uma sociedade bem-ordenada, baseada numa democracia constitucional livre, que proporcionasse uma vida digna para todos os cidadãos, sendo o imposto sobre o consumo considerado como a forma mais justa.

O limite destas taxações é estabelecido pelo limite do bem-estar mínimo para todos, da garantia do acesso universalizado aos bens essenciais, de um patamar básico de vida digna para todos, à medida que todos fazem parte do sistema de cooperação.

Rawls propõe as seguintes instituições básicas ou os setores encarregados de promover a justiça social: “setor de alocação”, que garante a oferta competitiva dos preços, define subsídios necessários, e os limites dos direitos de propriedade; “setor de estabilização”, que busca equilibrar a relação entre oferta de emprego

e mão-de-obra, visa criar um pleno emprego razoável; “setor de transferência”, que garantiria publicamente o acesso aos bens essenciais para a vida e a dignidade da pessoa, determinaria um mínimo social, redistribuindo bens conforme a necessidade das pessoas, o que não é feito pelo princípio da eficiência do mercado; “setor de distribuição”, que fixa tributos sobre heranças e doações, define a cobrança de impostos proporcionais objetivando recompensar os que ficaram de fora do sistema de produção e consumo e promove a dispersão da propriedade. (Silva, 2003: 169)

A educação afeta diretamente a auto-estima dos indivíduos, relacionando-se ao reconhecimento do próprio valor, considerado como um dos mais importantes bens primários. O investimento em educação não deve ser realizado apenas em função do possível retorno em estimativa de habilitação e qualificação dos trabalhadores para a produção, mas voltada à valorização do enriquecimento da vida pessoal e social do cidadão.

Rawls é favorável ao princípio da reparação, onde as desigualdades imerecidas devem ser reparadas, tais como as contingências de dotes naturais e de nascimento. Nesse caso, as políticas sociais e a própria educação devem investir mais naqueles que são menos favorecidos, buscando melhorar suas expectativas ao longo prazo. Rawls não considera nenhum problema se os investimentos educacionais priorizassem os indivíduos mais bem dotados. O princípio da reparação deve estar em harmonia com o princípio da promoção do bem comum. De acordo com Rawls (2000) os dois princípios de justiça expressam uma forma igualitária de liberalismo em virtude de três elementos:

- a) a garantia do valor eqüitativo das liberdades políticas, de modo que não sejam puramente formais;
- b) igualdade eqüitativa (e, é bom que se diga, não meramente formal) de oportunidades; e, finalmente,

c) o chamado princípio da diferença, segundo o qual as desigualdades sociais e econômicas associadas aos cargos e posições devem ser ajustadas de tal modo que, seja qual for o nível dessas desigualdades, grande ou pequeno, devem representar o maior benefício possível para os membros menos privilegiados da sociedade. (Rawls, 2000:48).

Numa sociedade que garante a igualdade de oportunidade e resguarda o segundo princípio da diferença, ou seja, em que os ganhos dos mais favorecidos somente se justificam se eles se beneficiarem dos menos favorecidos, o preceito segundo o qual cada um deve receber conforme a sua especialização ou educação teria menos peso, e o preceito segundo o qual cada um deve receber de acordo com seu esforço ficaria mais valorizado. (Silva, 2003)

A educação não deve ser avaliada apenas de acordo com os critérios de eficiência econômica e bem-estar social, tendo o seu valor maior relacionado a potencialização dos bens primários, à medida que proporciona a cada indivíduo um sentimento de confiança, de auto-estima, tornando uma pessoa capaz de apreciar e participar da cultura de sua sociedade. Rawls enfatiza que não é o investimento em política educacional que irá representar a melhoria da situação dos menos favorecidos, sendo necessário reajustes contínuos em todas as políticas sociais, no sentido de buscar continuamente a equidade social.

A teoria da justiça admite que sempre haverá menos favorecidos, pois a situação de escassez moderada não pode ser eliminada definitivamente. Porém, quando se trata de propor políticas sociais para corrigir a iniquidade do mercado, a perspectiva dos menos favorecidos deve ser aquela que modula a decisão pública. Isso seria moralmente fundamental numa sociedade não onerada, que não estivesse mergulhada numa tradição cultural

que aceita as desigualdades sociais perversas como inevitáveis. (Silva, 2003: 172)

O “liberalismo moral rawlsiano”⁵ pouco se relaciona com o individualismo do liberalismo econômico e político tradicional; concebendo a sociedade como uma união social estabelecida pelos diversos níveis institucionais. Nesse sentido, a sociedade democrática bem-ordenada não resulta de uma associação voluntária de indivíduos, ou mesmo de um modelo comunitário. A sociedade bem-ordenada seria aquela reprojeta para promover o bem de seus membros conforme uma concepção pública de justiça. De acordo com Rawls (2000):

Dizer que uma sociedade é bem-ordenada significa três coisas: a primeira (e isso está implícito na idéia de uma concepção de justiça publicamente reconhecida), que se trata de uma sociedade na qual cada indivíduo aceita, e sabe que todos os demais aceitam, precisamente os mesmos princípios de justiça; a segunda (implícita na idéia de regulação efetiva), que todos reconhecem, ou há bons motivos para assim acreditar, que sua estrutura básica – isto é, suas principais instituições políticas, sociais e a maneira segundo a qual se encaixam num sistema único de cooperação – está em concordância com aqueles princípios; e a terceira, que seus cidadãos têm um senso normalmente efetivo de justiça e, por conseguinte, em geral agem de acordo com as instituições básicas da sociedade, que consideram justas. Numa sociedade assim, a concepção publicamente reconhecida de justiça estabelece um ponto de vista comum, a partir do qual as reivindicações dos cidadãos à sociedade podem ser julgadas. (p. 79)

Uma sociedade bem-ordenada é uma sociedade que se regula conforme princípios de justiça publicamente reconhecidos. Rawls considera

5 O termo “liberalismo moral rawlsiano” é utilizado por Silva (2003).

que a garantia da estabilidade estaria na congruência entre o justo e o bem. O bem se refere ao plano de vida de cada indivíduo. Os fins que cada um se propõe e a racionalidade instrumental para promovê-los expressam o bem para alguém.

Contudo, pelo fato de os indivíduos serem, na perspectiva racional, mutuamente desinteressados, a sociedade pode desandar-se num sistema hobbesiano em que esse desinteresse e indiferença mútua passa a confundir-se com o egoísmo generalizado, o que inviabilizaria a promoção dos planos individuais. Numa sociedade marcada pelo egoísmo, o máximo que se pode conseguir é um acordo provisório, instável. Esse *modus vivendi* seria um equilíbrio do medo mútuo. Segundo Rawls, essa situação só poderia ser evitada se a busca do bem de cada indivíduo fosse regulada por princípios justos de convivência social. Logo, deveria haver uma precedência do justo, do direito sobre o bem, sobre o interesse individual. Sendo necessário um equilíbrio institucional que mantivesse uma articulação entre o justo e o bem.

A questão da formação moral e das Políticas Educacionais refere-se à possibilidade de se produzir essas congruência entre o justo e o bem, sem a qual uma sociedade não se tornaria estável. Nesse sentido, trata-se de possibilitar a coexistência das liberdades individuais e a garantia de condições equitativas para que as pessoas pudessem razoavelmente realizar as mais diversas concepções de bem.

As políticas educacionais são essenciais para a manutenção do processo democrático, da igualdade equitativa de oportunidade e como elemento propiciador do acesso e uso razoável dos bens primários. Nesse caso, a educação torna-se fundamental para que o estabelecimento de um mínimo de benefícios sociais garanta um patamar de vida digna para todos os cidadãos.

O pensamento marxista no cenário do capitalismo contemporâneo e a questão da Educação.

Boron (2003) ressalta em sua obra *“Filosofia política marxista”* o questionamento central à relevância do marxismo à filosofia política no cenário do início do século XXI. O autor considera que o marxismo é um saber necessário e imprescindível, que possui a totalidade de conceitos, categorias e instrumentos teórico e metodológicos imprescindíveis para a leitura crítica do cenário do capitalismo contemporâneo. De acordo com Boron (2003): “Sem o marxismo não podemos interpretar o mundo adequadamente e muito menos mudá-lo.” (p. 36).

Boron (2003) destaca que o marxismo apesar de oferecer grande contribuição à filosofia política na atualidade, não é suficiente e não pode ser caracterizado como uma onipotência teórica, correndo o risco de cair “(...) no abismo do dogmatismo, do sectarismo e da esterilidade prática da teoria como instrumento de transformação social.” (p.36). Nesse sentido, o marxismo ocupa um lugar privilegiado – condição necessária e não suficiente - para o desenvolvimento de uma práxis transformadora, uma vez que qualquer tentativa de interpretar as questões sociais e problemáticas do cenário contemporâneo deve levar em consideração o processo histórico.

O marxismo tem como principais contribuições para a filosofia política à visão de totalidade; a visão da complexidade e historicidade do social; uma perspectiva acerca da relação entre teoria e prática (práxis). A premissa central do método de Marx é considerar o concreto como a síntese de múltiplas determinações, como uma unidade do diverso. Não se trata de negar a existência do diverso, mas de encontrar os termos exatos de sua relação com a totalidade. O marxismo pensa a realidade social como aspectos dinâmicos e dialéticos de um todo igualmente dinâmico e dialético. De acordo com Boron (2003):

(...) se a filosofia política tem algum futuro, se tiver de sobreviver à barbárie do reducionismo e da fragmentação característica do neoliberalismo ou ao niilismo conservador do pós-modernismo, disfarçado de “progressismo” em algumas de suas variantes, tal tarefa apenas será possível sempre e quando se reconstitua seguindo os delineamentos epistemológicos que são distintivos e idiossincráticos da tradição marxista e que não se encontram, em seu conjunto, reunidos em nenhum outro corpo teórico: sua ênfase simultânea na totalidade e na historicidade; nas estruturas e nos sujeitos que fazem a história; na vida material e no incomensurável universo da cultura e da ideologia; no espírito científico e na vontade transformadora; na crítica e na utopia. É precisamente por isso que a contribuição do marxismo à filosofia política é insubstituível. (p. 58).

A totalidade não é estática e homogênea, mas dinâmica e apresenta contradições, sendo caracterizada pelas relações recíprocas e considerando os homens:

(...) ‘como sujeitos históricos reais’ que criam no processo de produção e reprodução social tanto a base como a superestrutura, que constroem a realidade social, as instituições e idéias de seu tempo, e que nessa criação da realidade social os sujeitos criam a si mesmos como seres históricos e sociais (Kosik: 74). (Boron, 2003: 58).

A visão de complexidade e historicidade do social que provê o marxismo é necessária em situações como a atual, quando o clima cultural da época está propenso a simplificações e reducionismos de todo o tipo. Para o pensamento marxista, a história implica a sucessiva constituição de conjunturas, onde o processo histórico é caracterizado por uma relação

dialética e não mecânica entre agentes sociais, estrutura e conjunturas.

Boron (2003) destaca ainda como contribuição valiosa à filosofia política resgatar a vitalidade derivada do compromisso que tal filosofia tinha com a criação de uma boa sociedade ou um bom regime político. Segundo Boron (2003):

A situação imperante na filosofia política hoje se encontra lamentavelmente dominada por tendências similares que a separam radicalmente da realidade social. Assim como no caso do marxismo ocidental, esse divórcio se manifesta nos traços solipsistas e esotéricos que caracterizam a maior parte de sua produção atual. Embora seu predomínio comece a dar algumas claras mostras de fissuras, o certo é que o golpe decisivo para voltar a reconstruir o nexo teoria / práxis e resgatar a filosofia política de seu doentio ensinamento, apenas poderá ser dado pela contribuição de um marxismo já recuperado de seu desvio “ocidental” e reencontrado com o melhor de sua grande tradição teórica. (p. 62).

A reintrodução do pensamento marxista se torna necessária no âmbito da filosofia política, no sentido de oferecer uma teoria crítica e indicar possibilidades de mudança do cenário contemporâneo. Nesse sentido, a seguir destacaremos brevemente os principais pressupostos do pensamento marxista.

Marx inicia a construção de seu projeto teórico com uma crítica ao Estado, à política e ao direito, que de acordo com Boron (2003) é sustentada a partir de três teses:

- a) Em primeiro lugar que, tal como propõe na *Introdução à crítica da filosofia do Direito de Hegel*, é necessário passar da crítica do céu à crítica da terra. (...) Assim, constroem-se belos argumentos

sobre a justiça, a identidade e as instituições republicanas sem se preocupar em examinar a natureza do “vale de lágrimas” capitalista sobre o qual devem repousar tais construções.

- b) A filosofia tem uma “missão”, uma tarefa prática da qual não pode fugir nem se omitir, apelando à mentira autocomplacente de sua natureza contemplativa. (...) A missão da filosofia é desmascarar a auto-alienação humana em todas as suas formas, sagradas e seculares. Para isso a teoria deve se converter em um poder material, o que exige que seja capaz de “se apoderar” da consciência das massas. Para isso, a teoria deve ser “radical”, isto é, ir ao fundo das coisas (Marx, 1967:9-10). Um fundo que no jovem Marx era de caráter antropológico, “o homem mesmo”, mas que, ao longo de sua trajetória intelectual, teria de se perfilar nitidamente, no Marx maduro, em sua natureza estrutural. O fundo das coisas seria, daí em diante, constituído pela estrutura da “sociedade burguesa”.
- c) Por último, a constatação de que, nas sociedades classistas, a política é, por excelência, a esfera da alienação e, como tal, espaço privilegiado da ilusão e do engano. É fácil perceber o porquê dessa condenação: Hegel elevava o Estado à incrível condição de “ser a marcha de Deus no mundo”, um excesso que nem sequer um pensador tão “estatalista” como Hobbes teria ousado imaginar (Hegel, 1967:279). No sistema hegeliano, contra o qual se rebela precocemente o jovem Marx, o Estado era a esfera do altruísmo universal e o âmbito no qual se realizam os interesses gerais da sociedade. (p. 75)

Marx pontua através dessas três teses que o estado é um dispositivo institucional utilizado a serviço dos interesses econômicos bem particulares, considerando inválido o modelo hegeliano do Estado como representante

do interesse universal da sociedade. De acordo com Marx a razão do desvio teórico de Hegel consiste no fato da relação “Estado / Sociedade civil” aparecer invertida na obra do autor.

Marx não se contentava apenas com a inversão da relação Estado / Sociedade postulada por Hegel, mas a produção de críticas teóricas e práticas, contando com a contribuição intelectual de Engels e adentrando no campo da economia política. Segundo Marx para compreender o homem era necessário adentrar no interior da sociedade civil, ultrapassando a concepção de homem abstrato.

Marx considerava impossível compreender a política sem articular a uma concepção totalizadora da vida social, em que se conjugam e articulam economia, sociedade, cultura, ideologia e política. De acordo com Boron (2003) essa conexão entre diferentes esferas institucionais não passou despercebida para a filosofia política, sendo esse o mérito fundamental de Hegel, uma vez que foi ele quem propôs pela primeira vez de modo sistemático a tensão entre a dinâmica polarizante e excludente da sociedade civil, na realidade da economia capitalista, e as pretensões universalizantes do Estado burguês. Nesse sentido, Hegel é o primeiro teórico político da sociedade burguesa que defende uma concepção da sociedade civil estruturalmente dividida em classes sociais, advogando pela intervenção do Estado no sentido de atenuar estas contradições classistas. Segundo Boron (2003):

É claro que todas as grandes mentes antes de Hegel reconheceram a existência das classes sociais e, em alguns casos, como em Platão, Aristóteles, Maquiavel, Morus, Locke e Rousseau, essas análises foram extraordinariamente perceptivas e lúcidas. No entanto, apenas Hegel soube teorizar sobre o caráter irreconciliável das condições classistas, mesmo que seu sistema teórico não fosse capaz de aprender as razões desse analogismo. Para isso, seria necessário esperar o

surgimento de Marx. (p. 83)

A dialética hegeliana possuía uma série de elementos de importância para a missão transformadora proposta por Marx a filosofia, destacando-se primeiramente o caráter contraditório das instituições e práticas sociais existentes. Na reconstrução marxiana, tais contradições têm lugar entre forças sociais e interesses classistas portadores de ideologias contrapostas. Nesse sentido, a dialética materialista reafirma a presença do conflito e da contradição.

Uma outra característica da dialética marxista é a tese da provisoriedade do existente, entendida como o conjunto da vida social. Logo, as instituições - como a propriedade privada, a igreja, o Estado, os diversos grupos sociais – se encontram submetidos à transitoriedade.

A terceira característica da dialética marxista remete a concepção da história como um processo e não como uma mera sequência de acontecimentos ou eventos. Nesse sentido, Marx considera que o homem cria e recria suas próprias condições de existência, vislumbrando um sentido e uma finalidade: a libertação da opressão e exploração do homem pelo homem.

A reformulação que Marx realiza da dialética hegeliana e sua crítica ao sistema de Hegel lhe permite descobrir uma falha fundamental na reflexão filosófico-política, constituindo a base da sua elaboração teórica sobre as mediações existentes entre a política, o Estado e a vida social. Marx considera que o capitalismo gera imagens invertidas de si mesmo, cuja origem se encontra no caráter alienado do processo produtivo e no fetichismo da mercadoria. De acordo com Boron (2003):

Em seus escritos juvenis, Marx examinou vários tipos de alienação: religiosa, filosófica, política e, em menor medida, a econômica (McLellan: 106). O denominador

comum dessas diferentes formas de alienação era o depósito num outro, ou em alguma outra entidade, de atributos e / ou traços essenciais do homem, tais como o controle de suas próprias atividades ou sua relação com a natureza ou o processo histórico. (p. 88).

Marx ressaltava que a alienação não se apresenta apenas no campo da consciência mas também na realidade da vida social, ou seja, se na abstração do Estado democrático o indivíduo é percebido numa dimensão de igualdade, no materialismo da sociedade civil aparecem suas condições de desigualdade.

A principal alienação é a econômica à medida que se desenvolve no âmbito do trabalho, considerada a atividade fundamental do homem como ser prático. Marx considera que é a materialização da pessoa e a alienação econômica que distingue o capitalismo dos modos de produção preexistente. Segundo Boron (2003):

Com efeito, a generalização do trabalho assalariado, em contraposição ao que ocorrera nos modos de produção pré-capitalistas com seus trabalhadores coercitivamente ligados às estruturas produtivas, esconde detrás a falsa liberdade do mercado – falsa porque o trabalhador não tem outra alternativa para sobreviver a não ser vender sua força de trabalho em condições não escolhidas por ele – a escravidão essencial do moderno trabalho assalariado. Por outro lado, essa imensa acumulação de mercadorias da qual fala Marx no primeiro capítulo de *O capital* oculta o fato de que não são elas que concorrem por sua conta no mercado, mas são produzidas por homens e mulheres, enquanto outros, por sua vez, as transacionaram no mercado. (p. 89).

Marx possuía uma “concepção negativa” da política (Boron, 2003), uma vez que percebia a política e o Estado como as instâncias supremas

de alienação do homem pelo homem, considerando o Estado como um comitê que administra os negócios comuns da burguesia. Marx também considerava a política como elemento transformador do mundo e fazedor da história. Essa possibilidade oferecida pela luta política como instrumento emancipador dependia dos interesses e da efetividade da organização do proletariado e das classes subalternas. Nesse sentido, a política – esfera de alienação na sociedade burguesa – pode reverter-se num instrumento emancipatório e transformador da vida social. De acordo com Boron (2003): “(...) a teoria marxista de Estado seja, na verdade, uma teoria da ‘extinção do Estado’, uma teoria da reabsorção do Estado pela sociedade civil plasmada na fórmula do ‘autogoverno dos produtores’.”. (p. 92)

Para Marx o Estado era uma entidade parasitária, cuja permanência dependia da existência de uma sociedade de classes. Logo, quando o proletariado cumprir sua missão histórica de instaurar uma sociedade sem classes, o Estado como instituição fundamental dedicada a garantir a manutenção da dominação e exploração dos trabalhadores estará condenado à extinção. Ou seja, a comunidade ou coletividade assumirá o governo de si mesma.

É preciso sublinhar aqui que a sociedade sem classes está muito longe de ser, na concepção marxista, essa sociedade cinzenta, uniforme e indiferenciada que apregoam seus críticos. Bem ao contrário, as diferenças – de gênero, opção sexual, étnicas, culturais, religiosas etc. – serão potencializadas uma vez que tenham desaparecido as restrições que no capitalismo impedem ou atrapalham o florescimento de tais diferenças, cuidando porém que estas não se transformem em renovadas fontes de desigualdades. Existirão, portanto, novas bases não políticas, para a vida pública.

Ao se dissipar o véu ideológico que enevoava as sociedades burguesas e transformava a política num

âmbito alienante e alienado, a transparência da futura sociedade sem classes dará origem a novas formas de atividade às quais não cabe, estritamente falando, o nome de “política”. Nas palavras do velho Engels, é então que o “governo dos homens será substituído pela administração das coisas”. Chegado esse ponto, o autogoverno dos produtores enviará a política, assim como o Estado, ao “lugar que então lhe há de corresponder: ao museu de antiguidades, junto à roca e ao machado de bronze.” (Engels, 1966: 322). (Boron, 2003: 94)

Para o marxismo nenhum aspecto da realidade social pode ser entendido ou analisado independente da totalidade na qual aquele se constitui. Não se pode falar da “política” como se a mesma estivesse isolada da vida econômica, das determinações da estrutura social e das mediações da cultura e da ideologia. Nesse sentido, o marxismo possui “(...) um corpus teórico que unifica diversas perspectivas de análises sobre a sociedade contemporânea.” (Boron, 2003: 98).

Para Marx e Engels a totalidade consiste na capacidade da teoria de reproduzir na abstração do pensamento o conjunto complexo e dinâmico de determinações que produzem a vida social. Boron (2003) destaca como mérito da tradição marxista a pretensão de construir uma teoria integrada do social, em que a política seja concebida como resultante de um conjunto dialético (estruturado e em constante transformação) de fatores diversos – de caráter político, econômico, social, ideológico e cultural.

A crítica de Marx ao Estado liberal baseia-se no fato do Estado e da democracia liberal ignorar as diferenças de classe e condições sociais. Os indivíduos são desiguais e essas desigualdades tendem a se reproduzir na sociedade capitalista. O Estado no processo de acumulação capitalista desempenha a função de ocultar a dominação social e legitimar a “ditadura classista da burguesia” (Boron, 2003). Na análise marxista todo Estado é

uma ditadura, mesmo quando se configura como uma instituição social que outorgue direitos, ou seja, a variação que pode experimentar as formas de exercício político não modifica a característica ditatorial do Estado.

De acordo com Boron (2003) uma contribuição decisiva de Marx à filosofia política encontra-se em sua reivindicação da utopia.

Tal reivindicação não só é importante do ponto de vista político, mas também por suas implicações teórico-metodológicas, uma vez que atualiza na filosofia política a necessidade de que os filósofos, e por extensão os cientistas sociais, compreendam que, assim como propôs o jovem Marx em sua célebre Tese Décima Primeira sobre Feuerbach, já não se trata de interpretar o mundo, mas de transformá-lo. E de modificá-lo numa direção congruente com um modelo de boa sociedade, algo que nada tem a ver com os “socialismos realmente existentes” plasmados a partir do desvio da Revolução Russa. (Boron, 2003: 107).

Nesse sentido, os filósofos políticos deveriam se confrontar com a necessidade de serem críticos de tudo que existe, mas também de delinear as transformações necessárias para a consolidação de uma boa sociedade.

As implicações do pensamento marxista para a questão da educação.

Neste tópico, primeiramente apresentamos o resgate dos conceitos de escola unitária, formação omnilateral e/ou politécnica produzidas no interior da concepção de homem e do processo de emancipação humana em Marx; e num segundo momento destacamos a contribuição do pensamento marxista na análise de autores contemporâneos sobre a temática da educação.

A questão da educação é abordada pelo pensamento marxista a partir

da sua articulação com o mundo do trabalho, destacando suas características e funções frente às configurações do processo de acumulação capitalista.

O trabalho educativo desempenha um papel fundamental no processo de construção de conhecimentos produtivos, cuja universalidade permita aos trabalhadores resolver seus problemas e situações adversas, como também consumir bens culturais mais amplos. Esses princípios científicos são unitários e universais.

A educação seria uma das condições para o desenvolvimento da omnilateralidade humana para as classes trabalhadoras, sendo a mesma entendida como o chegar histórico do homem a uma totalidade de capacidades, inclusive de consumo. De acordo com Frigotto (1999): “A possibilidade de dilatar a capacidade de consumo não se deve, fundamentalmente, à escassez de produção mas, sobretudo, aos mecanismos sociais que impedem a socialização desta produção.” (p. 175). Nesse sentido, o trabalho educativo é crucial no processo de tomada de consciência desta realidade histórica e a sua constituição num elemento de ação política.

A relação da escola com a materialidade social na qual ela se produz nos permite perceber que a forma e o conteúdo que assume no seu desenvolvimento não é algo arbitrário. Na escola, os processos educativos dependem de uma construção orgânica, *pari passu* com a construção da própria sociedade no conjunto das práticas sociais. (Frigotto, 1999).

O conhecimento a ser trabalhado pela educação para ser orgânico deve ter como ponto de partida a realidade dada aos sujeitos sociais concretos. Logo, não podemos reduzir a educação às dimensões cognitivas ou mesmo a uma perspectiva psicologista, mas considerar a realidade biológica, social, econômica, política, cultural e valorativa dos sujeitos sociais concretos.

O conceito de escola unitária busca identificar os eixos básicos de cada área de conhecimento que em sua unidade detenham a virtualidade

do diverso. O princípio da ciência é por excelência unitário, isto é, síntese do diverso e do múltiplo.

No plano prático do processo de construção do conhecimento, a concepção de escola unitária implica considerar que o homem, enquanto um ser social, constrói o conhecimento da realidade, da natureza e do conhecimento em si. Nesse sentido, independente da escola os homens acumulam conhecimento na realidade a partir das suas dimensões sociais, culturais, estética, etc., historicamente situadas. O desafio da educação consiste em dilatar as possibilidades de uma formação tecnológica “unitária” para todos. De acordo com Frigotto (1999):

A realidade socialmente dada necessita ser elaborada, desenvolvida no horizonte de maior universalidade. Democrática é a escola que é capaz de construir, a partir do dialeto (lingüístico, gnoseológico, valorativo, estético, cultural, em suma) uma ordem mais avançada e, portanto, mais universal.

Esta forma de conceber a relação da escola com a realidade social, ao contrário de dilatar o currículo escolar na lógica da particularidade de cada problema que aparece criando novas matérias sem base *disciplinar orgânica*, e portanto, uma forma arbitrária, coloca o desafio de se identificar os “núcleos unitários” historicamente necessários dos campos de conhecimento que tratam da *societas rerum* e *societas hominum* e que, uma vez construídos e apropriados concretamente, permitem ao aluno, ele mesmo, analisar e interpretar as infundáveis questões e problemas que a realidade apresenta. (179).

A democratização da escola básica unitária tecnológica e/ou politécnica de primeiro e segundo graus é essencial para a formação de qualificação na perspectiva do desenvolvimento humano nas suas múltiplas dimensões como exigência das diferentes necessidades do ser humano. Nesse sentido, a perspectiva unitária e politécnica demarca a necessidade de

romper com as dicotomizações de formação geral e específica, humanística e técnica, teórica e prática. Segundo Frigotto (1999):

O efetivo acesso à escola básica unitária, tecnológica ou politécnica, constitui-se numa exigência para a qualificação da força de trabalho para o processo social em todas as suas dimensões, ao mesmo tempo pré-requisito do horizonte teórico e político dos processos de formação técnica e profissional mais específicos. (p. 181).

A construção da escola pública unitária é um dos problemas a serem enfrentados na sociedade contemporânea, para que a democracia tenha condições objetivas de se efetivar. Nesse sentido, utilizamos no presente artigo os autores Frigotto (1998) e Gentili (1994), que através dos pressupostos do pensamento marxista realizam uma análise das características e implicações da Educação no cenário contemporâneo.

Frigotto (1998) considera que a integração da educação com o mundo do trabalho, embora seja positiva, ocorreu através de um processo de massificação da escola, sem um acompanhamento por parte do Estado, distanciando-se do padrão unitário de qualidade e de seriedade e rigidez do sistema de ensino anterior. De acordo com esse autor:

Em geral, a escola para o mundo do trabalho tornou-se uma escola-do-não-trabalho, isto é, uma escola do faz-de-conta. Seu currículo oculto ‘ensina’ que se pode estudar sem muito ‘suar’; que o trabalhador foge do trabalho mal pago, duro, braçal, rotineiro, não tanto transformando este trabalho, e sim com diplomas escolares que não exigem disciplina, aplicação, estudo, exames. O populismo mistifica o trabalho intelectual, despojando-o de toda ascese, pois encara a escola como um prolongamento dos cuidados familiares, como uma proteção ao mais fraco, como atividade ligada

mais à assistência social do que à produção científico-tecnológica. (Frigotto, 1998: 174).

Logo, a educação pensada como unitária e universal, coloca o trabalhador frente ao caminho em direção a uma escola secundária empobrecida, sem lhe oferecer subsídios para chegar a uma universidade. O populismo educacional proporcionou a democratização da educação primária, mas iniciou um processo de rebaixamento da qualidade do ensino, que deixou marcas negativas no sistema escolar, representando um constante desafio para as políticas educacionais no final do século XX, no sentido de resgatar a qualidade da escola e a proximidade entre escola e mundo do trabalho.

Na perspectiva neoliberal, a educação encontra-se regulada pelo caráter unidimensional do mercado, onde o conhecimento é fragmentado e considerado como uma mercadoria, e não como um processo contínuo. A educação desenvolve suas características de maneira que atenda às exigências do mercado neoliberal, no que se refere à formação de profissionais de acordo com as premissas de qualidade total, formação abstrata e polivalente, flexibilidade e descentralização (Gentili, 1996 e Frigotto, 1998)⁶.

Esse processo de atomização e fragmentação da política educacional reflete-se nos próprios recursos destinados à área da educação. A política educacional é a única política social que possui sua fonte de custeio determinada, constitucionalmente, em percentuais mínimos de arrecadação de impostos do Estado. Porém, a maioria dos governos não investe o que está previsto em lei, gerando entraves na cobertura dos gastos com a educação em suas instâncias diversas de administração, seja

⁶ Com relação às transformações do mundo do trabalho e o processo de acumulação flexível, ver Antunes (1999) e Motta (1995).

na esfera federal, estadual ou municipal.⁷ O Estado reduz os recursos e investimentos na área educacional, sob a lógica neoliberal de contenção dos gastos públicos e, conseqüentemente, restringe sua intervenção na área social, passando a incentivar parcerias com a esfera privada.

Na década de 90, a educação passou a constituir campo de desenvolvimento de ações e programas caracterizados pela “parceria” entre o setor público e o privado. O Estado, através de convênios com instituições filantrópicas, financia o desenvolvimento de programas assistenciais, que têm por objetivo complementar a educação. Desenvolvem-se também escolas cooperativadas e comunitárias que, muitas vezes, constituem instrumentos de uso político, sendo uma estratégia de manobra e barganha de recursos públicos em troca de favores.

As empresas privadas, com o discurso de solidariedade, “adotam” escolas públicas, ou seja, passam a se responsabilizar por algumas despesas nas escolas e pelo financiamento de programas complementares à educação. Na realidade, essa solidariedade reverte-se na redução do imposto de renda da empresa, considerada “parceira” do Estado. De acordo com Gentili:

As políticas em curso de delegar a empresas privadas, bancos, etc. a tarefa de salvar a escola básica e as propostas de escolas cooperativas a cargo dos bairros, centros habitacionais ou de empresas (fundações) prestadoras de serviços educacionais que trafegam recursos públicos são subterfúgios e, portanto, estratégias antidemocráticas. (1994: 81).

Essa articulação entre o setor público e o privado na educação

⁷ Um exemplo dessa questão (financiamento da Política Educacional) na atualidade é o debate da proposta do Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica (FUNDEB). Depois de quase 1 ano de discussão entre vários ministérios, a proposta do FUNDEB seguirá para o Congresso com a previsão de a União investir, gradativamente R\$ 4,3 bilhões na educação básica em 4 anos. O novo fundo incluirá na distribuição dos recursos, além do ensino fundamental (contemplado hoje pelo FUNDEF), o médio e o pré-escolar. Ficará de fora, pelo menos nos 4 primeiros anos de implantação, a educação infantil de 0 a 3 anos (creche). Fonte: Jornal Folha de São Paulo. MEC vai anunciar “pacote de bondades”. **Caderno do Cotidiano**. São Paulo. Data: 13/06/05.

configura-se como parte do processo de privatização, que não se resume a simples idéia de compra-venda, mas, num sentido amplo, em delegar responsabilidades públicas para organizações ou entidades privadas. Esse processo de privatização, na educação, caracteriza-se justamente, por esse mecanismo de apadrinhamento e adoção das escolas públicas por empresas, tendo como objetivo alcançar uma maior eficácia da política educacional.

Para os neoliberais, a crise da educação não é considerada como uma crise democrática e quantitativa, mas como uma crise de eficiência, eficácia e produtividade, resumindo-se numa questão de má gestão administrativa da educação por parte do Estado. Segundo Gentili:

Deste diagnóstico inicial decorre um argumento central na retórica construída pelas tecnocracias neoliberais: atualmente, inclusive nos países mais pobres, não faltam recursos para financiar as políticas educacionais, ao contrário, falta uma melhor distribuição dos recursos existentes. Sendo assim, transformar a escola supõe um enorme desafio gerencial: promover uma mudança substantiva nas práticas pedagógicas, tornando-as mais eficientes; reestruturar o sistema para flexibilizar a oferta educacional; promover uma mudança cultural, não menos profunda, nas estratégias de gestão (agora guiadas pelos novos conceitos de qualidade total); reformular o perfil dos professores, requalificando-os; implementar uma ampla reforma curricular, etc. (1996: 18).

Logo, a crise é explicada pelo caráter estruturalmente ineficiente do Estado para gerenciar as políticas públicas, daí a necessidade de atrair investimentos e ações de empresas privadas no campo educacional, depositando no mercado e nas empresas as características de dinamismo e flexibilidade, que podem promover uma política educacional eficaz e eficiente.

A vinculação público X privado, no âmbito educacional faz parte do processo mais amplo de reestruturação produtiva da vida econômica, política e cultural das sociedades capitalistas, enfatizando o dismantelamento do Estado como provedor de direitos de cidadania e a proliferação do processo de privatização.

Frente às argumentações pontuadas por Gentili (1996) e Frigotto (1998) com relação ao papel do Estado enquanto provedor de direitos sociais, faz-se necessário clarificar o conceito de Estado para Marx e o contraponto com a concepção de Estado Gramsciana.

Marx considerava as condições materiais de uma sociedade como a base de sua estrutura social e da consciência humana. A forma do Estado, portanto, emerge das relações de produção, não do desenvolvimento geral da mente humana ou do conjunto das vontades humanas. Na concepção de Marx, a consciência humana que guia e até mesmo determina essas relações individuais é o produto das condições materiais – o modo pelo qual as coisas são produzidas, distribuídas e consumidas. (Carnoy, 1988).

Marx colocou o Estado em seu contexto histórico e o submeteu a uma concepção materialista da história. Não é o Estado que molda a sociedade mas a sociedade que molda o Estado. A sociedade, por sua vez, se molda pelo modo dominante de produção e das relações de produção inerentes a esse modo. Nesse sentido, o Estado – emergindo das relações de produção – não representa o bem-comum, mas é a expressão política da estrutura de classe inerente à produção. Segundo Carnoy (1988):

Uma vez que ele chegou a sua formulação da sociedade capitalista como uma sociedade de classes, dominada pela burguesia, seguiu-se necessariamente a sua visão de que o Estado é a expressão política dessa dominação. Na verdade, o Estado é um instrumento essencial de dominação de classes na sociedade capitalista. Ele não está acima dos conflitos de classes mas profundamente

envolvido neles. Sua intervenção no conflito é vital e se condiciona ao caráter essencial do Estado como meio da dominação de classe. (p. 67)

Outro ponto fundamental na teoria do Estado de Marx é que, na sociedade burguesa, o Estado representa o braço repressivo da burguesia. A ascensão do Estado como força repressiva para manter sob controle os antagonismos de classe não apenas descreve a natureza de classe do Estado, mas também sua função repressiva, a qual, no capitalismo, serve à classe dominante.

A maior contribuição de Antonio Gramsci ao marxismo é que ele sistematizou, a partir do que está implícito em Marx, uma ciência marxista da ação política. Nesse sentido, para Gramsci a política é a atividade humana central, o meio através do qual a consciência individual é colocada em contato com o mundo material. De acordo com Carnoy (1988):

A ênfase que Gramsci atribuiu a política surgiu da situação histórica na qual ele viveu e participou como um líder intelectual envolvido com um movimento proletário de massa (o de Turim) durante a Primeira Guerra Mundial e nos anos imediatamente posteriores. A Itália, no final da guerra, foi o palco de uma importante luta entre os partidos políticos de esquerda e direita, uma luta que rapidamente transformou-se na vitória do fascismo em 1922 e na supressão dos direitos políticos. Como uma figura central do Partido Comunista (PCI), Gramsci viu o fracasso de um movimento revolucionário das massas trabalhadoras e o início de um fascismo reacionário apoiado por grande parte da classe trabalhadora. A partir dessa experiência ele desenvolveu um enfoque marxista alternativo do Estado – ‘Todo o complexo de atividades práticas e teóricas com o qual a classe dominante não somente justifica e mantém seu domínio, mas procura conquistar o consentimento ativo daqueles sobre os quais exerce

sua dominação’ (Gramsci, 1971, 244) – bem como uma teoria marxista da política, (uma estratégia alternativa para a derrubada do Estado burguês e a construção do socialismo). (p. 89)

Gramsci assumiu todos os pressupostos marxistas a respeito das origens materiais de classe e do papel da luta e da consciência de classe na transformação social. Ele também adotou o conceito de Marx sobre “hegemonia” burguesa na sociedade civil e fez dela o tema central de sua versão do funcionamento do sistema capitalismo. Para Gramsci a hegemonia significava o predomínio ideológico dos valores e normas burguesas sobre as classes subalternas.

Gramsci atribuiu ao estado parte da função de promover um conceito (burguês) único da realidade, concebendo ao Estado um papel mais ampliado na perpetuação das classes. Nesse sentido, o Estado era muito mais do que o aparelho repressivo da burguesia; o Estado incluía a hegemonia da burguesia na superestrutura. De acordo com Carnoy (1988):

Para Marx e Gramsci, a sociedade civil é o fator chave na compreensão do desenvolvimento capitalista, mas para Marx a sociedade civil é estrutura (relações na produção). Para Gramsci, ao contrário, ela é superestrutura, que representa o fator ativo e positivo no desenvolvimento histórico; é o complexo das relações ideológicas e culturais, a vida espiritual e intelectual, e a expressão política dessas relações torna-se o centro da análise, e não a estrutura. (p. 93)

Para Gramsci o Estado, como superestrutura, torna-se uma variável essencial, em vez de secundária, na compreensão da sociedade capitalista. Ele incorporou também o aparelho de hegemonia no Estado, bem como a

sociedade civil, e, por essa razão, ampliando-o além do conceito marxista do Estado como um instrumento coercitivo da burguesia. Nesse sentido, o Estado é, simultaneamente, um instrumento essencial para a expansão do poder da classe dominante e uma força repressiva que mantém os grupos subordinados e desorganizados.

A ênfase na influência da superestrutura habilitou Gramsci a explicar como o capitalismo era capaz, a despeito da atividade de movimentos revolucionários, de reter seu controle e aceitação junto a uma parcela tão significativa da classe trabalhadora. Gramsci através da concepção de hegemonia percebeu que a classe dominante não necessitava apenas do poder coercitivo do Estado ou mesmo do poder econômico direto para exercer seu domínio, mas sim, através de sua hegemonia, expressa na sociedade civil e no Estado, os dominados podiam ser persuadidos a aceitar o sistema de crenças da classe dominante e compartilhar os seus valores sociais, culturais e morais.

Este mesmo conceito tornou-se o foco principal das idéias de Gramsci sobre a própria revolução: hegemonia significava contra-hegemonia; domínio da burguesia através da superestrutura significava a necessidade de lutar por transformações estruturais fundamentais através do desenvolvimento de novas instituições super-estruturais – e da criação de um novo conceito de sociedade que não fosse burguês, mas proletário. A liderança política passava por uma guerra de posição – ascendência moral e cultural tanto como predomínio econômico. (Carnoy, 1988: 116).

Gramsci acreditava nas qualidades intelectuais das massas e em sua capacidade para criar, elas mesmas, a hegemonia de sua classe. O desenvolvimento da consciência da classe trabalhadora, elemento crucial na teoria marxista, é para Gramsci o momento principal para explicar tanto

o domínio do capitalismo quanto a sua derrocada. A consciência torna-se a fonte de poder para o proletariado, por sitiar o Estado e os meios de produção, assim como a falta de consciência é a principal razão pela qual a burguesia permanece em sua posição dominante. (Carnoy, 1988).

A análise até aqui exposta sobre as concepções de Estado em Marx e Gramsci nos indica que o debate teórico apontado pelos autores Frigotto (1998) e Gentili (1996) com relação às características da Política Educacional no contexto neoliberal e, especificamente, a exaltação do papel do Estado como provedor dos direitos sociais ancora-se numa concepção Gramsciana de Estado, considerando a educação um campo de luta hegemônica.

A crítica do pensamento marxista aos argumentos desenvolvidos pelo liberalismo político de RAWLS.

No sentido de caminharmos para as considerações finais, resgatamos algumas questões relevantes sobre a obra de Rawls e, posteriormente, apresentamos as principais críticas do pensamento marxista a sua base de argumentação.

Embora Rawls combata a tendência da política neoliberal e ainda proponha que sua concepção de justiça como equidade possa ser também um esquema para modular uma cooperação até para a sociedade socialista, sua obra constitui-se num esforço para mostrar que o capitalismo pode ser ético, desde que essa atividade política promova a justiça social que, deixada à influência e revelia do mercado, nunca seria alcançada. A concepção de reciprocidade da obra de Rawls daria uma feição igualitária ao capitalismo. Nesse sentido, Rawls propõe ir muito além do que o Estado de Bem-estar Social já propôs ou mesmo realizou.

Para Rawls a educação consiste num meio de promover o princípio

da liberdade, no sentido de que sem uma boa formação moral ou um conhecimento dos elementos essenciais da vida cívica e da cultura pública de uma sociedade bem-ordenada, as liberdades fundamentais não poderiam existir (liberdade de consciência). No caso da liberdade de escolha, a educação deve instrumentalizar a pessoa com saberes que lhe permitam manter-se economicamente ativa, avaliar alternativas, rever seus planos de vida e analisar os valores das associações.

Frente ao princípio da diferença, o acesso à educação para Rawls deve propiciar uma justa distribuição de bens, na medida em que é um meio para se escolher e promover os fins racionais de um ser humano. A educação e o treinamento profissional são fundamentais para se garantir a igualdade equitativa de oportunidades. Logo, a questão da educação consiste numa forma de promover a igualdade de oportunidade, cabendo ao poder público distribuir equitativamente os recursos educacionais. Nesse sentido, a teoria de justiça apresenta-se como uma forma de mapear as iniquidades sociais e indicar e avaliar as políticas públicas para corrigi-las.

Rawls evita definir qual é a melhor forma de educar o cidadão, mas apenas defini os valores políticos que uma educação razoável em uma sociedade bem-ordenada deveria fomentar, buscando desenvolver as capacidades morais necessárias a sua manutenção, sem, contudo definir qual a melhor forma pedagógica para desenvolvê-la. (Silva, 2003).

A escola é reconhecida como um espaço para o desenvolvimento do senso moral, que se dá com a prática das virtudes políticas, como a tolerância, o respeito mútuo, a reciprocidade, e o senso de equidade e civilidade. O ensino razoável deve fortalecer as formas de pensar e sentir que sustentam a cooperação social equitativa entre cidadãos que devem ser considerados livres e iguais. Nesse sentido, o investimento em educação não deve visar apenas o desenvolvimento das habilidades e competências

profissionais direcionadas as demandas e necessidades do mercado de trabalho, mas a valorização do enriquecimento da vida pessoal e social do cidadão.

A principal crítica pontuada por Boron (2004) ao argumento rawlsiano refere-se ao fato de que a elaboração de sua teoria não faz referência ou articula-se aos condicionamentos econômico-sociais, sobretudo num modo de produção capitalista, concebido como a emanção natural do espírito competitivo do homem.

Boron (2004) pontua que na obra de Rawls existe a ausência de uma reflexão sobre a propriedade privada e a questão da mais-valia, sendo indiferente ante a natureza exploradora ou não-exploradora dos diferentes modos de produção. De acordo com Boron (2004):

No fundo, a conjectura utópica colocada no amanhecer da história remete a uma intenção de diagnosticar o que deveria ser corrigido em uma estrutura econômica e social essencial, e constitutivamente injusta como a do capitalismo, mas sem pôr em questão as determinações fundamentais desse modo de produção: o despojo que significa a mais-valia, a exploração, a opressão e a discriminação em suas múltiplas formas. (p. 143)

A propriedade privada, dentro da vertente marxista, é considerada o traço definitivo da estrutura básica das sociedades capitalistas, uma vez que define o conflito básico nesse tipo de sociedade: o confronto entre os proprietários dos meios de produção com os que possuem sua força de trabalho. Rawls evita em sua obra adentrar em qualquer caminho que o aproxime à questão de fundo do modo de produção capitalista.

Para o marxismo qualquer modo de produção baseado em relações de exploração é injusto. Portanto, não há justiça possível numa sociedade que se organiza em bases de exploração. Dado que no capitalismo os mecanismos de exploração se encontram muito mais aperfeiçoados que em

qualquer outro regime social se infere, em consequência, a impossibilidade de elaborar uma sociedade justa aí onde precisamente a exploração chegou a seu maior refinamento histórico (Boron, 2004). Marx em sua obra e na breve e esquemática antecipação da boa sociedade não se preocupou muito com o tema da justiça, talvez porque tenha lhe bastado saber que no seu desenho ideal, a futura sociedade comunista haveria arquivado definitivamente as relações de exploração.

Outra crítica pontuada por Boron (2004) com relação aos argumentos de Rawls baseia-se na ausência da análise sobre as instituições e os agentes políticos encarregados de produzir o conjunto de transformações que sua teoria de justiça requer (reforma do regime tributário, regulação dos mercados, etc). A proposta de Rawls possui grande relevância, mas não aponta as instituições concretas que haveriam de levar seus ideais à prática.

O problema de Rawls é sua impossibilidade epistemológica, e política, de transcender os contornos da sociedade burguesa, mesmo com elogiáveis intenções de encontrar a pedra filosofal que introduza a justiça no mundo. (Boron, 2004: 154)

A filosofia política de Marx apresenta uma crítica radical às concepções filosófico-políticas burguesas, entendidas como aquelas concepções que, de uma maneira ou de outra, legitimam, aberta ou veladamente, a sociedade capitalista. De acordo com Boron (2003) essa função da filosofia política burguesa realiza-se por diversas vias:

a) com propostas que despojam o modo de produção capitalista de sua historicidade e o apresentam como o “fim da história”, eternizando desse modo às relações de produção existentes; b) com argumentações abstratas acerca de justiça, por exemplo, que se constroem prescindindo inteiramente de uma análise sequer

rudimentar sobre o tipo de estrutura social que deveria sustentar a realização de tais propostas (p. 100).

A crítica de Marx ao Estado liberal e ao liberalismo democrático refere-se a um Estado e uma democracia liberal que fingem ignorar as diferenças de classe e de condição social. Desse modo, o homem concreto e situado se desintegra na ideologia e na prática do liberalismo – o de ontem tanto como o de hoje, de inspiração rawlsiana – em 2 partes: uma celestial, onde encontramos o cidadão; e outra terrena, onde nos encontramos com as conhecidas figuras do burguês e do proletariado. Porém, o cidadão, no Estado liberal democrático, é a personificação de uma abstração completamente mistificada, na medida em que os atributos e direitos que a institucionalidade jurídica lhe designa carecem de sustentação real. Esse Estado “garante”, por exemplo, o direito à liberdade de expressão. No *céu estatal* os cidadãos são iguais, no entanto, na *terra estatal* (Boron, 2003) os indivíduos são desiguais, sendo essas desigualdades produzidas e reproduzidas pelo modo de produção capitalista.

A articulação de todas as críticas apontadas pelo marxismo aos argumentos de Rawls evidenciam-se no reconhecimento da impossibilidade desse autor precisar qual desses sistemas (socialismo, economia de mercado ou formas intermediárias entre ambos) responde às exigências de justiça, apontando como argumentação que a teoria de justiça não inclui esses aspectos, mas o que se pode estabelecer, de modo esquemático, são os traços de um sistema econômico justo que admita algumas variações.

Considerações finais

O presente artigo teve como proposta apresentar uma análise das vertentes da filosofia política “Rawlsiana” e Marxista, destacando o debate

sobre a validação da teoria marxista no capitalismo contemporâneo. Nesse sentido, gostaríamos de finalizá-lo, ressaltando brevemente a relevância dos pressupostos marxistas à filosofia política no final do século XXI.

O pensamento marxista consiste num saber necessário e importante para a análise do cenário contemporâneo, uma vez que possui os conceitos, categorias e instrumentos teórico e metodológicos imprescindíveis para uma leitura crítica das várias características da sociedade capitalista.

O marxismo configura-se como condição necessária e não suficiente para o desenvolvimento de uma práxis transformadora⁸, uma vez que qualquer interpretação das questões sociais na contemporaneidade deve levar em consideração o processo histórico e a visão de totalidade. Logo, a reintrodução do pensamento marxista no âmbito da filosofia política faz-se necessária no sentido de oferecer não apenas uma teoria crítica, mas de indicar possibilidades de mudança do cenário contemporâneo.

⁸ Como destacamos na terceira parte do presente artigo, o marxismo apesar de oferecer importante contribuição à filosofia política na atualidade, não é uma teoria auto-suficiente ou mesmo onipotente teoricamente para a transformação da realidade social.

REFERÊNCIAS

BORON, Atilio A. **A coruja de Minerva: mercado contra democracia no capitalismo contemporâneo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

BORON, Atilio A. **Filosofia Política Marxista**. São Paulo: Cortez, 2003.

BORON, Atilio A. Justiça sem capitalismo, Capitalismo sem justiça. In: **Teoria e filosofia política: a recuperação dos clássicos no debate latino-americano**. São Paulo: Edusp/ Clacso, 2004.

CARNOY, Martin. **Estado e Teoria Política**. 5ª ed. São Paulo: Papirus, 1988.

DRAIBE, Sônia. As políticas sociais e o neoliberalismo – reflexões suscitadas pelas experiências latino-americanas. In: **Revista USP** (Universidade de São Paulo), São Paulo, 1996.

FOLHA DE SÃO PAULO. Mec vai anunciar “pacote de bondades”. In: **Caderno Cotidiano**. Data: 13/06/2005.

FRIGOTTO, Gaudêncio. **A produtividade da escola improdutiva**. 5ªed., São Paulo: Cortez, 1999.

FRIGOTTO, Gaudêncio. **Educação e a crise do capitalismo real**. 3ªed., São Paulo: Cortez, 1999.

FRIGOTTO, Gaudêncio. **Educação e crise do trabalho: perspectivas de final de século**. 2ªed., Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

GENTILLI, Pablo e SILVA, Tomaz Tadeu da. **Neoliberalismo, qualidade total e educação: visões críticas**. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

GENTILLI, Pablo. **Pedagogia da exclusão: crítica ao neoliberalismo em educação**. 5ªed., Petrópolis: Vozes, 1995.

MOTTA, Ana Elizabete. **Cultura da crise e Seguridade Social: um estudo sobre as tendências da previdência social brasileira nos anos 80 e 90.** São Paulo: Cortez, 1995.

RAWLS, **O Liberalismo Político.** São Paulo: Ática, 2000.

SADER, Emir. **Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o estado democrático.** 1º ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

SILVA, Sidney Reinaldo. Justiça social e política educacional em Rawls. In: FERREIRA, Naura Syria Carapeto. **A gestão da educação na sociedade mundializada: por uma nova cidadania.** Rio de Janeiro: DP&A, 2003.