

Entrevista com José Barata-Moura O material, a dialética, ideia e educação em Marx¹

Interview with José Barata-Moura The material, dialectic, idea and education in Marx

Antonio Francisco Lopes Dias
Enoque Feitosa
Lorena Freitas
Luciano da Silva

Recebido: 06/2016
Aprovado: 08/2016

Resumo: Esta entrevista, com o filósofo português, professor-catedrático da Universidade de Lisboa, José Barata-Moura, aborda algumas das questões fundamentais do pensamento de Marx. As perguntas e respostas concentram-se, centralmente, nas concepções de “material”, “dialética”, “ideia” e “educação”. Em uma atmosfera coloquial de conversação são tratados os pontos de vista críticos do entrevistado, acerca desses conceitos, bem como as relações entre tais conceitos podem ser compreendidas do ponto de vista do pensamento do próprio Marx. A entrevista buscou o objetivo de focar as ideias de um dos mais qualificados interpretes contemporâneos do pensamento de Marxiano.

Palavras-chave: Marx; Material; Dialética; Ideias; Educação.

Abstract: The contents discussed in this interview with the portuguese philosopher José Barata-Moura are some of the fundamental issues of Karl Marx's thought. The questions and answers concentrate mainly on the concepts of “material”, “dialectic”, “idea” and “education”. In a colloquial conversational atmosphere, the critical points of view of the portuguese philosopher about the definitions of these concepts, as well as on how their interwoven relations should be understood from the standpoint of Marx's thought, are revealed. The interview pursues the goal of bringing into focus the ideas of one of the foremost interpreters of Marxian thought nowadays.

Keywords: Marx; Material; Dialectics; Ideas; Education.

Apresentação

A entrevista que transcrevemos em seguida nos foi feita à época e, posteriormente, nos gentilmente cedida pelo amigo e colega Dr. ANTONIO FRANCISCO LOPES DIAS, professor de filosofia da Universidade Estadual do Piauí e que, então, concluía o doutorado em Filosofia da Educação, na Universidade Federal de Pelotas (RS), sob orientação do eminente Professor Avelino da Rosa Oliveira e fazia um “doutorado-sanduíche” na Universidade de Lisboa, sob a orientação do entrevistado.

A feliz oportunidade que tivemos de ter notícia da entrevista foi um fraterno encontro que tivemos com o Antonio Dias, em 2014, na Faculdade de Letras da

¹ O primeiro signatário desta entrevista, nosso amigo e colega Professor Dr. ANTONIO DIAS, da UESPI, foi o responsável pela presente entrevista com o Professor Barata-Moura. Durante o evento do “Marx em Maio”, realizado em 2014, na Universidade de Lisboa, ele nos autorizou a editar e publicar esse importante texto, que a seguir, na condição de organizadores da edição especial da ‘Problemata’, os três signatários seguintes, ora apresentamos.

Universidade de Lisboa, na qual participávamos da quarta edição do já importante evento “Marx em Maio”, dirigido por outro amigo nosso, o professor português João Fagundes, pesquisador naquela instituição portuguesa e também orientando do Professor Barata-Moura. Tais laços de longínqua amizade nos permitiram pedir ao colega que publicássemos a entrevista numa edição especial desta “*Problemata*”, o que só foi possível agora se efetivar.

Essa entrevista - registre-se - foi publicada pela primeira vez na revista “Cadernos de Pesquisa: Pensamento Educacional”, de Curitiba, em seu número 22, volume 9, maio-agosto de 2014, páginas 231-250. Sobre ela o próprio Antonio Dias assinala que na ocasião vários temas foram abordados, todos envolvendo algumas das questões centrais da multifacetada obra de Marx, concentrando-se principalmente em desvelar categorias e conceitos relevantes em tal campo de pensamento.

A entrevista, coloquial ainda que gravada, revela como o eminente filósofo português, presidente da “Sociedade Internacional Hegel”, ex-Reitor da Universidade de Lisboa em duas ocasiões (1998-2006) e destacado membro do PCP, vê tais questões e como, sob foco da matriz teórica marxista, devem ser compreendidas as relações e implicações das questões abordadas. Atualmente, o entrevistado é Vice-Presidente da *Internationale Gesellschaft Hegel-Marx für dialektisches Denken*.

Com isso, e conforme assinala o entrevistador, ela cumpre o objetivo de dar a palavra a um dos principais intérpretes do pensamento de Marx, na atualidade.

Sobre o entrevistado, é de se assinalar que traduziu para a língua portuguesa diversas obras de Hegel, de Marx e de Engels e é um dos mais renomados investigadores do pensamento de Marx na atualidade.

Dentre suas publicações, merecem destaque “Kant e o conceito de Filosofia” (1972), “Da redução das Causas em Aristóteles” (1973), “Estética da canção política” (1977), “Totalidade e Contradição: acerca da dialética” (1977 e 2012), “Ideologia e Prática” (1978), “Episteme: perspectivas gregas sobre o saber: Heraclito, Platão, Aristóteles” (1979), Para uma crítica da “Filosofia dos Valores” (1982), Da Representação à “Práxis” (1986), “Ontologias da Práxis e Idealismo” (1986), “A realização da Razão – um programa hegeliano?” (1990), “Marx e a crítica da Escola Histórica do Direito” (1994), “Prática: para uma esclarecimento do seu sentido como categoria filosófica” (1994), “Materialismo e Subjectividade: estudos em torno de Marx” (1997), “Estudos de filosofia portuguesa (1998), Da mentira: um ensaio transbordante de erros” (2007), “O outro Kant” (2007), “Estudos sobre a Ontologia de Hegel: Ser, Verdade, Contradição” (2010), “Sobre Lênine e a filosofia: a reivindicação de uma Ontologia Materialista Dialéctica como projecto” (2010), “Filosofia em O Capital:

uma aproximação” (2013), “Três estudos sobre o pensamento político e estético de Álvaro Cunhal” (2014) e, em 2015, “Marx, Engels e a crítica do utopismo”. No Brasil, publicou “Educação superior: direito ou mercadoria?”.

*Enoque Feitosa, Lorena Freitas, Luciano da Silva*²

A entrevista

Antonio Dias (AD) — Professor, o senhor costuma dizer que é importante compreender como o filósofo pensa. Em sua opinião, como é que Marx pensa?

José Barata-Moura (JB-M) — Essa distinção que eu faço às vezes tem, digamos, um cunho um pouco pedagógico. Na Filosofia, também em outras áreas, a atenção fica, de algum modo, centrada em exclusivo sobre aquilo que são as concepções, as doutrinas, as teses etc., de um filósofo ou pensador. E não se presta, a meu ver, o cuidado necessário a procurar compreender como é que os autores pensam. E isso é, para mim, provavelmente como experiência pessoal, talvez, das coisas mais gratificantes do diálogo filosófico, do diálogo na leitura com autores com os quais nós podemos até nem ter afinidades ou simpatias, do ponto de vista teórico ou do ponto de vista da aceitação, com aquilo que corresponde às posições deles. Sobretudo, no caso dos grandes, nós temos sempre muito a apreender com aquilo que é a maneira como eles pensam. Claro que nós temos que perceber o que é que corresponde à mensagem, o que é que corresponde à teoria, aquilo que, de alguma forma, deliberadamente, nos está a ser comunicado nestes textos. Mas é também importante nós treinarmos um pouco a nossa sensibilidade e a nossa capacidade de discernimento para essa outra coisa que é a maneira como se pensa.

No caso do Marx, digamos, para responder muito rapidamente — o Marx, que não escreveu muitas páginas e nenhum livro sobre a "dialética materialista", ou sobre o "materialismo dialético" —, como é que o Marx pensa? Quando ele aborda um conjunto muito amplo de questões onde os temas são outros, onde o conteúdo daquilo que ele tem para transmitir é outro, como é que ele pensa? Ele pensa de uma maneira dialética com fundamento ontologicamente materialista.

Por contraste, no caso de Hegel em que, obviamente, a doutrina hegeliana é assumida, e até teorizadamente, numa moldura e numa bateria de supostos que são idealistas, se nós analisarmos a maneira como Hegel pensa, no tratamento de muitas questões, [constataremos que] há uma preocupação muito grande dele de procurar pensar a partir do real. Eu creio que, na leitura que o Marx, o Engels e o Lênin fizeram de Hegel não é por acaso que eles —

² Organizadores desta edição especial.

designadamente e expressamente Engels e Lênin — chamam a atenção sobre isto através de uma fórmula que é um bocadinho esquisita, [a saber:] que se tem que perceber que [o pensamento de Hegel] é um "materialismo de pernas para o ar", ou um "materialismo de cabeça para baixo". Agora, eu creio que esse exercício pode ser feito com todos os grandes filósofos, isto é, com aqueles que pensam e escrevem tendo pensado, e não apenas [com] aqueles que escrevem porque julgam que têm pensamentos.

AD — O senhor falou do "materialismo dialético". Nos Manuscritos de 1844, na Ideologia alemã e nas Teses Ad Feuerbach, Marx critica o que ele chama de "materialismo crasso", "tosco", "mecanicista", "do dever ser", e nomeia seu materialismo de "novo e verdadeiro". No que consiste o materialismo fundado por Marx? O que ele tem de novo?

JB-M — As Teses [Ad Feuerbach], que teriam sido redigidas em 44/45, provavelmente em 1845, são um importante texto. Não é um texto de "viragem"; mas é um texto onde "a viragem" se reflete e onde há consciência desta "viragem". No entanto, ainda, quer nos Manuscritos de 1844, quer no texto, digamos, quase imediatamente a seguir da Ideologia Alemã, que é de 45/46, digamos que em 45/46 as coisas já estão desenvolvidas com outra consistência concepcional e com até a correção de um ou outro ponto no que diz respeito aos Manuscritos de 44. De qualquer maneira, porém, do meu ponto de vista não há aí uma ruptura dramática que algumas pessoas — como Althusser e a escola do Althusser — em determinados momentos quiseram sublinhar.

De uma forma muito resumida: esse materialismo, na formulação, é um "materialismo dialético"; e a novidade está na unidade de materialismo e de dialética. Descendo um bocadinho mais ao fundamental do conteúdo: a historicidade está inscrita no corpo do real. (— Atenção: essa tese, de alguma maneira, é idealista e é de Hegel —). A historicidade está inscrita no corpo do real, só que, esta historicidade — e o Ser, por conseguinte, ou aquilo que é — tem natureza de matéria, ou a materialidade como constitutiva, sendo, a partir daí, pensado e pensável todo um conjunto de atividades e de produtos que, normalmente, — e o Marx às vezes também usa esta expressão — nós qualificamos ou designamos como "espirituais". Esse ponto é fundamental.

Dois outros pontos [também] são fundamentais e já estão nos Manuscritos de 44: [1] os humanos fazem parte da própria materialidade do real; os humanos não estão fora, não estão ao lado, não estão como espectadores ou como manipulantes; são "ingredientes" da própria materialidade do real. Reparem que há muitos textos interessantes nos Manuscritos de 44 sobre isto quando o Marx fala da "natureza humana". "Natureza" com "n" maiúsculo, digamos assim, Natureza humana, isto é, a Natureza na sua forma do humano. Repare que, o que está aí e que, depois, será fundamental para todo esse "materialismo novo"

do Marx, é a compreensão da especificidade da dimensão humana, mas no interior de uma ontologia que é uma ontologia da materialidade do Ser, é uma ontologia materialista.

E, ainda, se quiséssemos dar, embora a correr, outra nota [2], que me parece decisiva para percebermos o "materialismo novo" do Marx e o "materialismo dialético" do Marx, que é a compreensão do papel da prática. Isto é: a "prática", enquanto transformação material do real não é, ela mesma, também, como [algo] que, de fora, cai ou incide sobre a materialidade do Ser, mas é uma transformação operada pelo trabalho, operada pelos revolucionamentos, operada pelas transformações que os seres humanos, individual, grupal ou coletivamente fazem, mas que tudo isso está, por assim dizer, inscrito dentro da própria materialidade do Ser.

Acho que me prolonguei um bocadinho mais além do que desejava. Mas, enfim, naquilo que o Marx quis dizer essas são, talvez, as posições centrais, as novidades do materialismo do Marx. Essa posição, que, aliás, não é só minha, é um pensamento que tenho acerca disso, sobre esses textos. Mas também, é possível encontrar, digamos assim, [outras] pistas para lá chegar.

AD — A questão clássica da Ontologia é: "o que é o Ser? O que é aquilo que é?". E, certamente, a trajetória intelectual de Marx não ficou imune a essa questão tão fundamental. Vê-se claramente que há, em Marx, um interesse em dar uma fundamentação ontológica à realidade objetiva. Na sua interpretação, como Marx responde a essa questão?

JB-M — Há aqui outras duas coisas que é preciso ter cuidado. Uma delas é: "como é que eu penso a Ontologia?". E eu penso a Ontologia como um corpo ou conjunto muito diversificado, contraditório, de doutrinas ou concepções, de atitudes, comandadas, de alguma maneira, por uma resposta a essa pergunta: — que, aliás, é a pergunta dos gregos [antigos], encontrada em Platão, em Aristóteles e também em Hegel e muitos outros — "que é aquilo que é?". E atenção: para mim, a Ontologia é, digamos o campo onde se inscrevem todos esses respondimentos. Porque essas respostas são diferentes. As pessoas vão dizer: "aquilo que é Deus", "aquilo que é a Natureza", "são os corpos", "aquilo que é o movimento", "a vontade", "aquilo que é a linguagem" etc. Portanto, quando eu falo da Ontologia falo, no fundo, da problematização para o respondimento a uma pergunta desse tipo.

Não desisti de procurar, embora até agora não tenha encontrado, a não ser numa Carta já tardia do Engels — aliás, há um longo texto meu sobre o [Max] Stirner, que foi publicado na Alemanha, mas eu penso também que, depois, foi publicado aqui, na *Philosófica*¹, em que há, lá, uma "nota" em que eu falo sobre isto. Na Carta, Engels se recorda, a pedido de alguém que lhe havia solicitado um depoimento, dos primeiros contatos que teve com o Stirner. E, curiosamente,

Engels conta que eles tinham, ali por volta de 1841/42, "acaloradas discussões acerca daquilo que é ": se era "o eu", se era "o impessoal", "o que é que era?". É a única ponta da meada, mas é uma ponta que nos permite dizer que, até nesse tipo de formulação, pelo menos para aqueles jovens interessados na Filosofia e em muitas outras coisas, essa questão, pelo menos, teria sido objeto de debate ao ponto de que, mesmo dezenas de anos depois, o Engels se recordar desse episódio.

E, portanto, repare, — porque eu penso que isto acontece ao longo da História da Filosofia — há pensadores e há filósofos que formulam o problema nos termos aproximados em que lhes convém "o que é aquilo que é "; e elaboram também sua resposta. Formulam o problema e elaboram sua resposta. E há, também, muitos pensadores e muitos filósofos, ao longo de toda a História da Filosofia, em que nós encontramos elaborações da resposta, embora nós não encontremos, digamos, a pergunta. E, por exemplo, no caso de Platão, do Aristóteles e do Hegel encontramos a pergunta e encontramos a resposta.

Afinal de contas, "o que é aquilo que é ?". Reparem: isto vem desde os gregos, desde os milésios, desde os fisiólogos. A pergunta pela arché, a pergunta pelo "princípio", é uma formulação, é uma manifestação dessa mesma questão: afinal, "o que é que é ". A maneira como o Demócrito, por exemplo, faz a crítica da "sensação" e, digamos, de uma certa "ilusão" que os sentidos também proporcionam. O Demócrito, que é um materialista, mas que é um materialista para quem aquilo que é são os "átomos". E, portanto, digamos, aquilo que aparece na sua configuração sensível tem de ser atendido, mas não é efetivamente aquilo que é.

Agora, a partir daqui, o percurso é muito largo. Porque há muitas concepções, desde os místicos até o Heidegger, passando pelo Schelling, por exemplo, para quem, a resposta à pergunta "o que é aquilo que é " é dada através de uma teoria "sobre o nada". Porque "o Ser" se prende com aquilo que constitui os entes na sua particularidade, positividade, naturalidade, o que "está-aí" etc., etc. E, aquilo que eles querem chamar a atenção é [acerca de quais são] as condições de possibilidades para que haja esse Ser. E muitas vezes eles formulam isso [as condições] através do "nada". E, portanto, se o mundo "é ", a condição de sua possibilidade tem que ser "o nada". Ou: se o mundo dos entes é, e o Dasein, e digamos essa existencialidade da condição humana é o que torna possível esse "ver o mundo", então, aí é "o nada" e o homem é o "pastor do Ser". As formulações, o problema pode está lá, as formulações podem ser diversas e as respostas são muito diversas, também.

A resposta do Marx, digamos que não é uma resposta taxativa em termos de formulação, embora seja uma resposta que se adivinha e se expressa em seus contornos em alguns textos importantes. O Marx, naqueles poucos textos

dos Manuscritos de 57/58², ou no Posfácio da segunda edição alemã de *O Capital*, por exemplo; a resposta [do Marx] é alguma coisa que, depois, o Engels, — atenção: com direto conhecimento do Marx — formula, designadamente no *Anti-Dühring*, ou nos fragmentos que vieram depois a constituir a *Dialética da Natureza*, e é onde o Engels insiste na formulação ontológica materialista que é, exatamente, na "unidade material do Ser", ou na "unidade material do real", etc. Estas formulações também ocorrem.

Agora, do meu ponto de vista: mais importante do que as formulações é [compreender]: como é que essa Ontologia joga ou está presente na análise, na crítica e na prática de transformação? E aí, eu penso que [tanto] em relação a Marx quanto em relação ao Engels, é muito difícil nós percebermos o que eles pensaram e o que fizeram, e a maneira como eles pensaram "o pensamento", e a maneira como eles pensaram "a prática", se nós não tivermos em conta esse horizonte ontológico materialista dialético. Quando eles pensam a política, por exemplo; quando eles pensam a Economia, a produção de ideias políticas ou ideias morais... Eu tenho que dizer "pressente-se", porque, muitas vezes, não está explícito. Agora, digamos, sem esse horizonte ontológico [materialista dialético] é muito difícil de a gente perceber, rigorosamente, o que é que está a ser dito e o que é que está a ser pensado pelo Marx.

AD—Quero focar um pouco mais o tema "dialética" em Marx. E neste sentido parece mesmo ser impossível fugir da referência ao pensamento de Hegel...

JB-M—Ok. É curioso porque o Engels, num texto preparatório do *Anti-Dühring*, mas que acabou publicado na *Dialética da Natureza*, e que se chama "o antigo prefácio", o Engels, a meu ver, explica isto muito bem porque ele diz o seguinte: — ele está a falar do Kant—e está a falar daquela obra do Kant dos anos 50, de 1755 por aí, sobre a "teoria do Céu", em que o Kant formula, digamos, uma hipótese "cosmogônica" do universo a partir de uma "nuvem de gases". E o Engels diz o seguinte: "atenção que isto é muito interessante porque, pela primeira vez, está aqui uma visão estática da natureza que é rompida e a história está metida lá dentro. Afinal, há uma gênese para o universal, do universo, do sistema solar etc." E depois ele diz [conclui] assim: "bom, se não tivesse havido o Hegel, se calhar [provavelmente], a gente agora estaria a estudar a dialética a partir do Kant".

É evidente que, do ponto de vista biográfico, cultural, de formação, é óbvio que, no caso do Marx e do Engels, o Hegel foi um ponto central de referência. O Hegel, e, aliás, o Marx repetidamente vai [afirmar] neste sentido, "foi o Hegel que, de alguma maneira formulou de modo correto, embora numa roupagem idealista, aquilo que são o núcleo fundamental das leis dialéticas da compreensão da dialética". É evidente que, nem o Hegel tinha essa pretensão,

e nós sabemos que —repare — as formas dialéticas do pensamento estão inscritas também naquilo que é uma dialeticidade do próprio real. E, apesar de todo o idealismo do Hegel, isso é o ponto fundamental que o Hegel quer pôr em evidência: que a dialética não é apenas, por assim dizer, um paradigma da consciência, ou um paradigma do pensar subjetivo. Mas que a dialética está metida nessa própria realidade. E tem outra questão associada a esse fato, e que é muito importante, que é a "compreensão da historicidade do real", [a saber:] porque é que a dialética está metida dentro da realidade? Porque a historicidade está, digamos, em unidade, com o próprio Ser. O que, reparem, isso possibilita outros desenvolvimentos, por exemplo, quanto à questão do espaço e do tempo.

AD— Poderíamos, então, concluir que, sem o recurso à dialética de Hegel, o Marx não teria conseguido criar o seu "materialismo dialético"?

JB-M— Ouça. Isto já o Aristóteles, que muitas vezes é visto apenas pelas coisas aparentemente não muito amigas da dialética, mas o Aristóteles é ele próprio um pensador dialético também. E também, curiosamente, e isto não é muitas vezes assinalado, o Aristóteles é, talvez, dos "grandes-primeiros" a perceber a importância da História.

Toda a criação cultural, filosófica, artística, toda criação é, por muito que pese aos adeptos do criacionismo teológico, ela nunca "é" a partir do "nada".

Nós somos seres culturais; a nossa humanidade é resultado e é devenida de um processo cultural. E é nesse marco que "o novo" se dá; é nesse marco que "as descobertas" se fazem. E atenção: nessas descobertas, é muito interessante de ver quando é que elas vão ser diferentes. Porque repare, se o real fosse uma coisa estática, em princípio, haveria umas pessoas muito inteligentes que, um belo dia, que tanto podia ser hoje quanto poderia ter sido há cinco mil anos atrás, descubrem o que estava lá. Mas reparem que a sensibilidade à historicidade do real, é muito difícil de lá se chegar e, provavelmente, [seria ainda mais difícil lá chegar] sem a ajuda [e compreensão] do desenvolvimento do capitalismo dos tempos modernos, porque isto trouxe outra percepção do tempo, outra percepção da ciência etc.

A visão da prática como transformação material, se calhar também é muito difícil de perceber porque há muitas coisas por trás. Mais: se calhar, digamos, a experiência renascentista do criador artístico e a experiência operária do século XIX ajudam muito a perceber a revalorização da ação e da prática humanas.

Portanto, estas descobertas, provavelmente, não são feitas, também, indiferentemente em qualquer altura dos tempos. Há coisas que se descobrem porque, na pauta do dia, o problema eclodiu e os elementos materiais para as descobertas por se fazerem podem, eles mesmos, terem sido engendrados ao longo de uma dialética de um processo mais ou menos longo. Portanto, para

mim esse aspecto é também muito importante. E também [isso] faz parte de uma dialética materialista. Porque senão aparece[ria]um indivíduo muito inteligente a dizer: "pois tudo estava lá, ninguém viu, e eu fui ver". E, às vezes, não nos apercebemos e não valorizamos como, de fato, e isto é muito importante, que a descoberta do mundo é sempre uma descoberta num determinado estágio de desenvolvimento da cultura, do saber etc.

AD —A palavra "dialética", etimologicamente, liga-se à palavra "diálogo"; e um diálogo se faz com/por meio de ideias. Esse fato, por si só, prova a necessidade das ideias para o Homem, para as relações humanas. Apesar disto, há quem defenda a tese de que Marx, na medida em que critica a "dialética de Hegel", está descartando a validade das ideias. Qual a importância e o lugar das ideias para Marx?

JB-M—É maior do que muita gente julga, grande depois de se perceber como é que elas [as ideias] funcionam. A luta ideológica, a batalha das ideias não é determinante, mas é muito importante na composição das consciências, na organização das forças, na perspectiva das lutas etc. E, portanto, quem não perceber o papel das ideias, não percebe a importância que há de operar nesse registro também.

Dito isto, [há de se fazer] uma crítica fundamental a todas aquelas orientações diversificadas e até contraditórias, para as quais basta ter uma ideia, ou ter uma boa ideia, ou até mesmo uma ideia correta para a realidade seguir essa ideia, ou os seres humanos seguirem esta ideia. E reparem que, em todas as intervenções do Marx e do Engels também, o que nós encontramos sempre é essa "compreensão do papel das ideias", "da função que elas desempenham", daquilo que é seu "processo de gênese", daquilo que são "os interesses que elas refletem", que "elas promovem", que "elas apoiam" e, também, digamos "uma compreensão" de que, por muito importante que as ideias sejam, por muito importante que o pensar seja, e é [importante] com certeza, ele está sempre montado sobre um viver também.

Portanto, é por aí que, de alguma maneira, numa base materialista e com alguma capacidade dialética, a relação com esse plano das ideias pode ser anulado, ou pode ser anulado [superado] de uma maneira [dialética] que é uma maneira fecunda [isto é: "crítica e revolucionária"]. De todos os textos polêmicos do Marx, e são tantos em termos de volume, pode-se dizer: "o homem é um materialista e não quer saber das ideias". Enfim, salvo melhor opinião, penso que isso será um juízo muito precipitado (risos).

AD—Parece que há um medo forte de que, ao se admitir um valor às ideias, esse ato de admissão de algum valor às ideias no processo de constituição do real implique descambar, inevitavelmente, para o "idealismo" e as "armadilhas da subjetividade" etc. Esse receio, em muitos teóricos do

marxismo, mesmo em teóricos de hoje, isso é muito forte. Por quê?

JB-M—Eu penso que esse tema pode não apenas ser estudado, mas que está presente. E se nós quiséssemos "estretar um pouco a banda", estreitar a banda leva-nos desde 1845/46 até cinquenta anos depois, nas últimas cartas do Engels, em que ele volta "à questão da ideologia", e "à questão da autonomia", e "à autonomia relativa das ideias" etc., e [diz] que, efetivamente, há sistemas de interação que não são mecânicos e nem são unidirecionais e unilaterais. E, portanto, o problema fundamental não é falar sobre as ideias; o fundamental é: como é que elas são pensadas, como é que elas são incluídas naquilo que é o processo do viver e, se quisermos abordar isto de um ponto de vista político, que papel é que elas desempenham num processo de transformação da realidade. E aí, eu diria que não é falar de ideias por falar de ideias que, automaticamente, temos idealismo ou temos materialismo. Agora, a maneira como se fala e, sobretudo, a maneira como elas são usadas, empregues e articuladas àquilo que é um processo material de transformação, então aí há diferenças muito importantes e isso é, com certeza, muito importante. E, portanto, é aí[sobre isso] que há de se decidir.

AD— Professor, para Marx, não há dúvidas de que as ideias são "produtos" ou "determinações" das condições materiais...

JB-M— As ideias são produtos mesmo quando elas têm uma carga de criatividade associada. Porque o fato de ser produto — isto no caso de Marx é muito mais radical —, isto significa que a invenção, a criatividade não são negadas e nem apagadas. Essa invenção e essa criatividade, como fundo humano, como pretensão intelectual que permite compreender..., é criatividade, mas essa criatividade não paira no ar. E é essa dialética, é nessa dialética que é preciso, e que é difícil — mas o interessante está aí — é perceber como é que estas diferentes instâncias jogam. Quer dizer: aqui o produto é produto, mas o produto não significa que seja uma coisa mecânica; nem o reflexo é mecânico.

AD — O produto é dialético.

JB-M — Sim.

AD—Professor, eu vou colocar em destaque o tema da "contradição". Do ponto de vista dialético marxiano, é da materialidade do real que nascem as contradições...

JB-M—[Ess]a questão é praticamente uma constante desde, pelo menos, Zenão de Eléia. Os chamados argumentos de Zenão contra o movimento, que não são contra o movimento, mas são contra a pensabilidade do movimento, têm, a meu ver, um ponto fulcral: é que nós não conseguimos pensar o movimento sem a contradição. É intrínseco.

É interessante — e Hegel também chama a atenção sobre isto — que naqueles textos mais tardios do Platão, designadamente no Sofista e no

Parmênides, em que o próprio Platão põe em causa aquilo que "era", por assim dizer, o seu modelo parmenidiano anterior, como a necessidade de "pensar a unidade do Ser e do Não-Ser", porque sem isto não teríamos a relação entre as ideias, não teríamos o movimento também.

Essa questão da contradição, do meu ponto de vista, não é uma fórmula milagrosa; [a contradição] é uma palavra, é uma categoria. (Obviamente que há, aí, um cunho muito forte do Hegel na sua elaboração). Mas é uma categoria para, de alguma maneira, refletir ou traduzir algo que está no cerne de todo e qualquer movimento. E é isso o que o Marx também vai buscar. E não é por acaso que o Marx vai buscar, [e cita] no *Capital*, exatamente numa referência direta ao Hegel, uma passagem em que o Hegel fala da dialética como fonte de todo o movimento e de toda a vitalidade.

E, portanto, do meu ponto de vista, a questão da dialética deve ser pensada a partir daí, e não a partir daquelas visões um pouco "fotográficas" e decompostas do movimento onde, aquilo que de fundamental há no movimento, o que de fundamental há na historicidade é, digamos, reduzido a "um momento do antes" e "um momento do depois", quando no fundo... E isto como questão ontológica é fundamental porque, com certeza que nós podemos fixar "o antes" e "o depois". Mas, na fluência do Ser, é esse processo [dialético] que lá está.

AD— E neste caso, as ideias têm um papel importante na tarefa de compreender as contradições, até para a dinamicidade do movimento de transformação da realidade. Como seria dimensionar esse papel? É um papel apenas de compreender as contradições, ou chega-se mesmo ao ponto de as ideias potencializarem as contradições?

JB-M— As ideias, [tal] como todas as abstrações, podem ser abstrações determinadas. Isto é: abstrações que refletem, traduzem etc., aspectos da realidade. E, nessa medida, é evidente que elas desempenham um papel fundamental na nossa capacidade de falar das coisas, representando-as, analisando-as, etc.

Depois, a questão está [em saber] em que medida é que nós nos encostamos nas ideias para petrificar a realidade, ou em que medida somos capazes de pensar as ideias na unidade fluente da sua dialeticidade.

AD— Professor, de que maneira a vida social, as relações humanas em geral, são afetadas quando se insiste em dicotomias disjuntivas do tipo: existência contra consciência, objetividade versus subjetividade?

JB-M— A questão que estás a levantar é uma questão decisiva. Quando se "arrumam" as coisas em antinomias, normalmente as pessoas ficam mais "descansadas". Porque é o "ou ou", ou o "por um lado isto e por outro lado aquilo"; ou ainda: "este lado é bom e esse lado é mau". As coisas ficam "simples", ficam "arrumadas", e as pessoas ficam "descansadas".

Atenção: se nós voltarmos muitos séculos, muitos milênios atrás, iremos parar, curiosamente, tanto quanto eu sei, — e isto acontece na Grécia, numa altura não muito diferente do que acontece na China também; estamos aí no século VII ou VI antes da nossa era. Porque esta forma, digamos "canonizada", que tipicamente corresponde ao emparelhamento dos contrários, ou idealidade. Repare: do mesmo passo que fixa é um primeiro de um instrumento de que o pensar humano se serviu para procurar pensar contra a materialidade do real. E repare que, no caso do Lao-Tsé, da China, no caso do Heráclito, da Grécia, ou na Ásia Menor, estas são grandes formas poderosas.

Depois, duas coisas importantes: [1] é que a dialética também não é uma espécie de "chave-mestra" — a dialética tal como Marx a entende, não como Hegel a entende — e que isso é tudo "reconciliável" e que, no fim, vai tudo "harmonizar-se". Simplificando, isto era muito a concepção da *Versöhnung*, a concepção da reconciliação, no caso de Hegel, quando chegamos à *Wesen*, quando chegamos à essência. Enfim, tudo entra em seu lugar e, por conseguinte, a contradição, de alguma maneira, está harmonizada nas coisas.

Repare que, aí, é importante a base materialista do Marx também. E já desde os Manuscritos de 1843, Marx diz: "calma aí porque nem todas as contradições são desse tipo, nem todas as contradições se resolvem na essência. Pode haver contradições que obrigam [causam], efetivamente, rupturas, cortes etc." E [2], portanto, também, é preciso ter algum cuidado no uso da dialética e no uso da contradição no sentido de se perceber quando é que uma disjunção pode corresponder a alguma forma "pobre" e a alguma forma errônea de olhar para a atualidade, e perceber também, digamos, quando é que são as situações em que, efetivamente, não há solução que não passe pela "ruptura".

Tecnicamente, isto vai ser desenvolvido no caso do Marx e no caso do Engels, e depois um bocadinho mais com o Lênin, "conquistando" vários tipos de contradições e, designadamente, o antagonismo como um dos formatos ou um dos tipos da contradição em que não há, digamos assim, uma combinação possível.

AD— Quero fazer uma mudança de temática, mas sem sair de Marx e do marxismo, sem fugir das suas interpretações. Refiro-me agora ao tema da Educação. Considerando aquele relato autobiográfico de Marx de 1857, onde Marx diz mais ou menos assim: "tinha dúvidas sobre como me posicionar em face das chamadas questões que envolviam interesses materiais. Para dirimir tal dúvida, a primeira tarefa que cumpri foi voltar a estudar criticamente a Filosofia do Direito de Hegel" (Princípios da Filosofia do Direito). Pergunto-lhe: que questões e interesses materiais estão envolvidos na Educação?

JB-M— Olha, a Educação faz parte da materialidade da forma humana do

Ser. Porque nós somos humanos, e nós humanizamo-nos, para além de nos termos hominizado, dentro de uma teia social de relações em desenvolvimento [onde]aparecem problemas, questões, necessidades, respostas etc. E, de alguma maneira, a Educação é exatamente esse processo em que, numa descoberta conjunta, que fazemos com outros, e é por isso que são importantes os Educadores, por isso é que o diálogo é também uma figura importante. Portanto, no quadro dessa descoberta conjunta do "mundo da vida" nós vamos, de alguma maneira, dando forma, como eu gosto de dizer, à condução do nosso viver.

E, portanto, neste sentido, a Educação, que, se calhar, não corresponde apenas a uma antecâmara da vida, "uma formação ou preparação para a vida, para o mundo do trabalho". E há duas coisas muito graves que, a meu ver, que se perdem aí. [Primeira:] é que o espaço da escola é também um tempo do viver; [segunda:]é que os tempos da vida são o espaço da Educação. Portanto, no fundo, a Educação é uma coisa que nos cruza —como diria o Freud, se calhar, já desde a barriga da mãe.

E repare que, vista dessa maneira, a Educação é uma maneira mais abrangente e mais funda daquilo a que nós poderíamos chamar, digamos de sistemas institucionalizados, perspectivas das várias culturas e das civilizações como correspondente a um processo educativo. Neste sentido, nós não seríamos humanos fora de um processo educativo que é muito mais rico do que costumamos perceber. O que não significa que as instituições não sejam percebidas [como importantes]; o que não significa que não haja avanços importantes nas etapas do desenvolvimento das próprias sociedades onde o cuidar do sistema educativo não desempenhe um papel muito importante. E, se calhar, a gente tem de se bater com isso, sobretudo nesses momentos atuais sujeitos a muitas ofensivas contra os objetivos da Educação.

AD— O senhor esteve como Reitor da UL durante 8 anos e, certamente, tal experiência como gestor proporcionou-lhe um contato maior com a problemática da Educação formal e da formação humana em geral. Gostaria que o senhor falasse do seu principal aprendizado relativamente a estes problemas?

JB-M— São várias questões. Mas, assim, uma delas foi: compreender, e não é só compreender, como, no quadro das sociedades contemporâneas, o cultivo científico do saber e a formação qualificada dos humanos é de uma peculiaridade que, neste caso, corresponde a uma das linhas estruturantes de uma universidade, e também se constitui como um pilar da soberania. É evidente que há outros problemas: da defesa, das ameaças, da segurança, o exército etc. E há outros [indivíduos] que podem perceber [e dizer]: "bom, mas se não houver nada para comer, para se alimentar..." etc.

Portanto, do meu ponto de vista, a soberania tem muitos pilares. Mas nas

sociedades contemporâneas, este pilar do cultivo científico do saber é muito importante. Porque a soberania é a capacidade de um povo para se dar um destino. E, nas sociedades atuais, de fato, esta questão da forma científica dos saberes é muito importante para a maneira como se compreende, para a maneira como se coloca os problemas, e para as estratégias em que se inscrevem as ações e os comportamentos. Isso talvez tenha sido um dos principais problemas.

Agora, brincando um bocadinho, mas sem brincadeira: [isto] não foi um ensinamento, foi um problema de todos os dias (risos). Era um problema de todos os dias porque, repare, você tem um poder, digamos, "de horizonte", "de quadro", para, depois, ali, inscreverem-se todas as mil e uma peripécias que, agora, já dá para sorrir um pouco, mas que, na altura [na época], com certeza não dava para sorrir porque é isso o que faz a vida de um Reitor na direção da vida de uma organização complexa como é a Universidade de Lisboa.

AD— Em 1990, a UNESCO reuniu seus Estados-membros, ou parte deles, e propôs que eles realizassem Educação para Todos (EpT). Cada Estado deveria levar essa proposta para casa e transformá-la, digamos, em uma espécie de Projeto ou Plano Nacional de Educação (PNE). Isso, na América do Sul, teve (e ainda tem) fortes repercussões. Posso dizer que muitos projetos e planos nacionais de Educação de governos da América do Sul, nos últimos 23 anos, foram fortemente marcados por esse ideal de EpT que se tornou um paradigma para a elaboração de políticas públicas para a área da Educação.

Muitos críticos marxistas afirmam, porém, que a proposta da UNESCO de EpT, exclusivamente, difunde o ideário e fortalece práticas capitalistas, e não produz, além disso, nada mais; que, portanto, a concretização da proposta de EpT do Estado brasileiro, por exemplo, não produz contradições. Penso que esta é uma posição dogmática, fechada e, mesmo, antidialética. O senhor talvez não conheça de perto essas questões, mas peço que o senhor emita sua opinião sobre essas posições que citei.

JB-M—Tu estavasa falar e eu a lembrar de uma passagem de Marx, de 1847, da Miséria da Filosofia, em que ele está a criticar o Proudhon e os "utopistas". E, as palavras são mais ou menos estas, mas a ideia é esta de certeza: "aquilo é gente que só vê na 'miséria', a miséria. E não vê na 'miséria' potencial para a luta e potencial para a libertação que lá está".

É óbvio, porque é manifesto, que, mesmo em termos de capitalismo, estas coisas tiveram fases e, às vezes, orientações um pouco dominantes e diferentes. Talvez, um dos textos mais duros, mas ao mesmo tempo mais elogiados, e nesse aspecto muito revelador sobre essa mesma matéria que me está a dizer, que é a "fábula das abelhas", do Mandeville, que foi publicado em várias edições entre 1704 e 1725, em que ele diz: "o que é isto de ensinar os filhos das classes

trabalhadoras? Nós precisamos deles é para trabalhar. E, portanto, cuidado com isso".

Não se percebe, sem este tipo de reações, no caso da Inglaterra também, por exemplo, aquilo que nós poderíamos chamar de uma certa "magnificação" da Educação como a resposta resolutiva, tipicamente no quadro do Robert Owen e no quadro dos movimentos owenistas etc. E nós também não percebemos, durante todo o século XIX, outra coisa muito importante que foi: não apenas os intelectuais que iam, enfim, magnanimamente, junto da classe operária instruir os pobres e ignorantes para os libertar. Não, não. [Houve, sim,] o interesse, o esforço, da própria classe operária, mais lúcida ou mais esclarecida, pela Educação própria e pela Educação dos seus filhos também. E, portanto, todo esse problema, vendo só o século XIX, tem, lá dentro, muito mais contradições e muito mais dialética do que parece.

AD— E esse é um problema porque, às vezes, as contradições não aparecem mesmo.

JB-M— Exatamente. Elas estão mascaradas. Mas o problema não são as contradições; o problema é como é que a gente lida com elas, porque elas estão lá. O problema é, para já, perceber se são assim ou se não, e como é que nós lidamos com elas e como é que nós interferimos na medida em que podemos.

Há ainda muitas outras coisas. Eu não conheço muito bem, ou melhor, o que conheço não me permite falar, mas repare, por exemplo, eu penso que isso, de alguma maneira é um pouco, ou era, a situação no Brasil, ou foi durante muito tempo, e noutros países da América do Sul que eu também conheço: a inexistência de um Sistema Nacional de Ensino. E, portanto, a perdurância de certas formas de organizar: umas privadas, outras confessionais, outras familiares etc... E até muitas vezes, não sei se no caso do Brasil, mas noutros países da América [ocorreu], digamos, uma forma de organizar como se fosse por cima, pela [via da] universidade.

Perceba que estamos a falar do capitalismo — socialismo é outra coisa — e é preciso as pessoas não se esquecerem que é preciso uma revolução. Mas, mesmo dentro do capitalismo não é indiferente à vida das pessoas, e, para quem tiver uma atitude revolucionária, não é indiferente à condução da luta e às condições materiais em que as lutas se desenvolvem; não é indiferente haver ou não haver um Sistema Nacional de Ensino.

Depois, repare, há todo outro conjunto de questões que se desenvolvem também lá dentro, e isto aí também não se transforma. E, portanto, há uma certa abstração que, em muitos casos, configura atitudes do tipo utopizantes ou moralistas, às vezes, o não se perceber como, em determinadas estruturas ou organizações— voltando lá [ao ponto] onde eu comecei: não é só a miséria que aparece, mas estão também as condições para lutar contra a miséria. E esse é

um desses problemas.

No caso da Europa, onde nos deparamos com uma ofensiva forte contra a Escola Pública, é o retrocesso completo, quer dizer, é o problema da privatização: "que é isto de um Sistema Nacional?"; "cada família é que vai escolher o que é que vai fazer" etc. E existe uma outra maneira de perceber tudo isto que é através da dinâmica da luta de classes, que é uma coisa que, cá, muita gente diz que ela não existe, que ela já acabou (risos).

¹ Revista do Centro de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

² Trata-se dos *Grundrisse*.