

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO**

TALVANES EUGÊNIO MACENO

**O COMPLEXO SOCIAL DA EDUCAÇÃO NA REPRODUÇÃO
DA SOCIEDADE: ENTRE A AUTONOMIA E A
DEPENDÊNCIA.**

**MACEIÓ/AL
2016**

TALVANES EUGÊNIO MACENO

**O COMPLEXO SOCIAL DA EDUCAÇÃO NA REPRODUÇÃO DA
SOCIEDADE: ENTRE A AUTONOMIA E A DEPENDÊNCIA.**

Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em Educação da Universidade Federal de Alagoas – Doutorado em Educação – Linha de História e Política da Educação, como requisito para obtenção do título de Doutor em Educação.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria Edna de Lima Bertoldo.

**MACEIÓ/AL
2016**

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico

M141c Maceno, Talvanes Eugênio.
O complexo social da educação na reprodução da sociedade: entre a autonomia e a dependência / Talvanes Eugênio Maceno. – Maceió, 2016.
205 f.

Orientadora: Maria Edna de Lima Bertoldo.
Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Alagoas.
Centro de Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação. Maceió, 2016.

Bibliografia: f. 203-205.

1. Educação – Aspectos sociais. 2. Educação e capital. 3. Trabalho e educação.
4. Reprodução social e educação. I. Título.

Universidade Federal de Alagoas
Centro de Educação
Programa de Pós-Graduação em Educação

O complexo social da educação na reprodução da sociedade: autonomia ou dependência

TALVANES EUGÊNIO MACENO

Tese de Doutorado submetida à banca examinadora, já referendada pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Alagoas e aprovada em 22 de fevereiro de 2016.

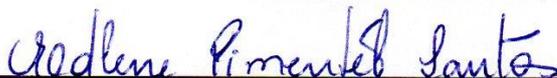
Banca Examinadora:



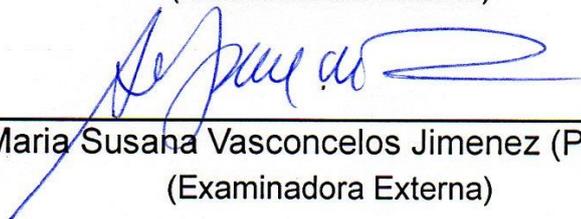
Dra. Maria Edna de Lima Bertoldo (PPGE/UFAL)
(Orientadora)



Dra. Maria do Socorro Aguiar Oliveira (PPGE/UFAL)
(Examinadora Interna)



Edlene Pimentel Santos (PPGSSo/UFAL)
(Examinadora externa)



Dra. Maria Susana Vasconcelos Jimenez (PPGE/UFC)
(Examinadora Externa)



Dra. Josefa Jackeline Rabelo (PPGE/UFC)
(Examinadora Externa)

Às minhas filhas Rebeca, Clarice e ao
meu sobrinho Mateus

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, meus irmãos, meus cunhados e a Rita pelo apoio incondicional.

A Edna Bertoldo, minha orientadora pelos estímulos e pela compreensão ao longo dessa e outras jornadas.

A Socorra Aguiar, minha eterna professora, Susana Jimenez, que mais uma vez nos oportunizar as suas observações sempre oportunas, Edlene Pimentel, companheira de longos e deliciosos estudos, Norma Alcântara, companheira de diversas jornadas de ideias, Jackeline Rabelo, companheira com quem, também, tivemos o privilégio de aprender. A todas a essas mulheres da banca, meu muitíssimo obrigado.

Ao companheiro e cúmplice na vida Luciano Moreira.

Ao companheiro Marcos, sempre junto nas constantes mudanças.

A companheira Mariana Andrade pela força e solidariedade compartilhada nos últimos anos.

Às companheira Sisi Lessa, pelo incentivo e pela amizade.

Aos demais companheiros e amigos do grupo de estudo de *O capital*, aos quais eu atribuo a minha vontade e as minhas tentativas postas em prática na direção de entender e intervir na realidade, Cristina Paniago, Edivânia Melo, Liana Barradas, Yessenia Jiménez.

Aos demais membros do Instituto Lukács Maceió, Rafael Albuquerque, Belmira Lins, Andrea Moreira, Gorete Amorim, Gilmaisa Costa.

Aos demais companheiros professores e alunos de Arapiraca que contribuíram para que tivéssemos condições de escrever: Sandra Davanço, Carol Gléria, Aline Nomeriano, Nágib Mendes, Livia Couto, Tereza Albuquerque, Ricardo Silva.

A Valdeisa Carvalho e a Elionela pela imensa ajuda ao longo desses anos.

A Leu Rasta pela solidariedade e amizade.

A Ivo Tonet e a Sérgio Lessa pela contribuição distribuída ao longo dos cursos e livros.

A todos que direta ou indiretamente contribuíram nessa jornada.

A CAPES, pela concessão de bolsa de estudo para a realização desta pesquisa.

Existe a tendência de perguntar, a todo momento, "para que" teve de acontecer justamente assim. Ou então: "Para que tenho que sofrer tanto?", "Para que ele morreu tão prematuramente?". Diante de qualquer fato que nos "agrada", é norma fazer essas perguntas, mesmo que expressem apenas perplexidade e impotência. Pressupõe-se, tacitamente, que por algum motivo as coisas devam ir bem; procura-se encontrar um sentido, uma justificativa. Como se fosse pacífico que tudo que acontece devesse ter um sentido.

Hartmann.

RESUMO

O presente trabalho é resultado da investigação acerca da origem e da função social da educação na reprodução da sociedade e de como essa função social ontológica é exercida na sociabilidade capitalista. Compreende-se que o complexo social da educação tem origem a partir do trabalho, constituindo-se em uma mediação fundamental para a realização deste. Desse modo, educação é uma mediação ineliminável da reprodução social, em qualquer forma de sociabilidade, inclusive na sociedade do capital. O modo de produção capitalista exige, para sua reprodução social, a expansão da educação em sentido estrito, o que, dessa forma, está em perfeita correspondência com as necessidades de expansão do capital e com a função social que a educação, enquanto mediação da reprodução social, deve exercer. Compreende-se, ainda, que a questão dos fundamentos ontológicos da educação, bem como a análise concreta e objetiva do real, e, dentro dessa, o papel da educação, não tem merecido a devida atenção em diversas investigações realizadas no campo da educação. Essas pesquisas, por melhor intenção que expressem, têm ocasionado muitas vezes a substituição do reflexo científico do que a realidade é, em detrimento de um dever-ser no qual as reais possibilidades da educação ou são super valorizadas ou mal compreendidas. A investigação realizada aqui, parte da ontologia do ser social, da maneira como foi instituída por Marx e resgatada por Lukács. Privilegiadamente referencia-se no Trabalho e na Reprodução Social da Ontologia do Ser Social, de Lukács, por compreender-se que esta obra é quem melhor apreende as determinações da reprodução social e de seus complexos. Neste sentido, também é nela que encontra os elementos mais precisos para o reconhecimento da função social do complexo da educação. Entende-se que o correto entendimento da origem e função social da educação na reprodução da sociedade é de fundamental importância, não apenas para fundamentar pesquisas e propostas de intervenção no campo educacional, mas, sobretudo, para contribuir para que as energias sociais gastas em determinadas práxis sociais, no âmbito da educação que se pretendem dirigir-se para uma transformação positiva da sociedade e que não encontram possibilidades concretas de realização sejam direcionadas para ações e atividades que efetivamente possam, de fato, contribuir para uma transformação radical da sociedade.

Palavras-chave: Função social da educação. Educação e capital. Trabalho e educação. Reprodução social e educação.

RESUMEN

Este trabajo es el resultado de la investigación del origen y la función social de la educación en la reproducción de la sociedad y como esta función social ontológica se ejerce en la sociabilidad capitalista. Se entiende que el complejo social de la educación se origina en el trabajo, que constituye una mediación fundamental para lograr esto. Por lo tanto, la educación es una mediación no eliminable de la reproducción social en cualquier forma de sociabilidad, incluyendo la sociedad capitalista. El modo de producción capitalista requiere para su reproducción social, expansión de la educación en el sentido estricto, que, por lo tanto, se adapta perfectamente a las necesidades de la expansión del capital y la función social que la educación como la mediación de la reproducción social debe ejercer. Se entiende también que la cuestión de los fundamentos ontológicos de la educación, así como el análisis concreta y objetiva de lo real, y dentro de ella el papel de la educación, no ha recibido la debida atención en varias investigaciones en el campo de la educación. Estas pesquisas, a la mejor intención de expresar, a menudo ha llevado a sustituir la reflexión científica de lo que la realidad es en detrimento a un “deber ser” en el que las posibilidades reales de la educación o se sobrevaloran o son malinterpretadas. La investigación aquí, parte de la ontología del ser social, ya que se ha establecido por Marx y rescatado por Lukacs. referencia privilegiada en la reproducción del Trabajo y Social de la ontología del ser social, Lukacs, al entender que este trabajo es que mejor se ocupa de la determinación de la reproducción social y sus complejos, en este sentido, también es aquí donde se reúne los elementos más precisos para el reconocimiento de la función social de lo complejo en la educación. Se entiende que la correcta comprensión del origen y la función social de la educación en la reproducción de la sociedad es de importancia fundamental, no sólo para fundamentar las pesquisas y las propuestas de intervención en el ámbito educativo, pero sobre todo para contribuir a que las energías sociales, gastadas en ciertas praxis sociales en la educación que se pretende conducir a una transformación positiva de la sociedad y que no encuentran posibilidades reales de realización sean dirigidas a las acciones y actividades que efectivamente en realidad puede contribuir a una transformación radical de la sociedad.

Palabras clave: Función social de la educación. La educación y el capital. El trabajo y la educación. reproducción social.

ABSTRACT

The present work results from the investigation of the origin and the social function of education in the reproduction of society and how this ontological social function is exercised in capitalist sociability. It is understood that the education is a social complex that originates from the labor, constituting a fundamental mediation to its realization. Thereby, education is an ineliminable mediation of social reproduction in any form of sociability, including the capital society. The capitalist mode of production requires, for its social reproduction, education expansion in the strict sense, which, therefore, matches perfectly to the needs of capital expansion and the social role that education must exercise as mediation of social reproduction. It also is understood that the question of the ontological foundations of education, as well as concrete and objective analysis of the reality, and the role of education within that, has not received due attention in several investigations in the field of education. These researches, despite their better intentions, has often caused the substitution of the scientific reflection on what the reality is at the expense of an ought to be in which the real possibilities of education or are super valued or misunderstood. This investigation begins with the ontology of social being the way it has been instituted by Marx and rescued by Lukács. The favored references is the Labour and Social Reproduction of the Ontology of Social Being, by Lukács, especially for understanding that this work is the one that the best apprehends the determinants of social reproduction and its complexes. In this sense, it is also in that work that the more accurate elements for the recognition of the social function of education complex can be found. It is understood that is fundamental to comprehend correctly the origin and social function of education in the reproduction of society, not only to base research and intervention proposals in the educational field, but above all to contribute to that social energies spent in certain social praxis in educational ambit (that are intended to drive to a positive transformation of society, but don't have real possibilities of realization), directing these actions and activities in a way that they can effectively contribute to a radical transformation of society.

Keywords: Social function of education. Education and capital. Labor and education. Social reproduction.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	11
2. SER SOCIAL E TRABALHO: ELEMENTOS ESSENCIAIS DO TRABALHO	27
2.1. SER, SER SOCIAL E TRABALHO	27
2.1.1 Fundamento ontológico do trabalho: o trabalho como complexo fundante do ser social.....	31
2.2 TRABALHO, TELEOLOGIA E CAUSALIDADE	43
2.2.1 Trabalho, teleologia e causalidade	43
2.2.2 Trabalho, teleologia e causalidade: A investigação dos meios	53
2.2.3 Trabalho, teleologia e causalidade: A posição do fim e a relação meio e fim.....	59
2.3 TRABALHO E CONSCIÊNCIA: DETERMINAÇÕES ESSENCIAIS	64
2.3.1 Trabalho e consciência.....	64
2.3.2 Trabalho e reflexo.....	74
2.3.3 Trabalho, consciência e decisão alternativa	80
3. SOCIABILIZAÇÃO DO SER SOCIAL: O TRABALHO COMO FUNDAMENTO DA EXPLICITAÇÃO DO SER SOCIAL EM PATAMARES CADA VEZ MAIS ELEVADOS DE SOCIALIDADE	89
3.1 TRABALHO E A TENDÊNCIA DE EXPLICITAÇÃO DO SER SOCIAL	91
3.1.1 Divisão do trabalho e tempo de trabalho	91
3.1.2 Sexo e alimentação.....	99
3.1.3 Legalidade social e contratendências	104
3.1.4 Sociabilização do ser social: do gênero não mais mudo em-si ao ser não mudo no seu para-si	108
3.2 COMPLEXOS SOCIAIS	118
4. O COMPLEXO SOCIAL DA EDUCAÇÃO	129
4.1. GÊNESE ONTOLÓGICA E FUNÇÃO SOCIAL	129
4.2 O COMPLEXO SOCIAL DA EDUCAÇÃO E A REPRODUÇÃO SOCIAL	147
4.3. COMPLEXO SOCIAL DA EDUCAÇÃO: EXPANSÃO DA EDUCAÇÃO EM SENTIDO ESTRITO NO SISTEMA DO CAPITAL	165
4.4 LIMITES DO COMPLEXO SOCIAL DA EDUCAÇÃO	176
5 – À GUISA DE CONCLUSÃO, O CAMINHO DE VOLTA: EDUCAÇÃO PARA ALÉM DO CAPITAL	186
REFERÊNCIAS	203

1. INTRODUÇÃO

Mais que em qualquer período anterior da história da humanidade, e de uma forma crescentemente ampliada, a educação aparece neste momento de crise estrutural do capital como um dos instrumentos fundamentais para as tentativas de amenização dos efeitos danosos ao sistema do capital na sua crise contemporânea. Isto porque, dada a impossibilidade ontológica do capital de reconhecer a crise na sua origem (na sua – do capital – natureza econômica), e diante da impossibilidade de deslocar os efeitos de sua crise a partir de um novo ciclo econômico, mediante a retomada do crescimento expansivo da taxa de lucro capitalista, como já o fizera no passado, o capital se vê obrigado a supervalorizar o campo daquelas teleologias que se dirigem aos outros homens e que objetivam levá-los a assumirem determinadas posições teleológicas. Nesse sentido, na crise estrutural do capital que vivenciamos, acentua-se a função social desempenhada por complexos sociais como a política, a ideologia, a educação etc. enquanto mediações necessárias à reprodução da sociabilidade capitalista. Essa acentuação e essa hipervalorização se realizam na hipertrofia desses complexos, aos quais são atribuídas determinações centrais na reprodução da sociabilidade, quando, na verdade, essa centralidade situa-se na esfera da economia. Dessa maneira, o capital, ao não encontrar condições positivas para o controle dos efeitos de sua crise estrutural e ao não poder solucioná-la na sua real origem, desloca para o âmbito das teleologias das quais falamos as tentativas de amenizar tais efeitos, por isso, nos diz Mészáros (2002, p. 220),

Diante do fato que a mais problemática das contradições gerais do sistema do capital é a existente entre a impossibilidade de impor restrições internas a seus constituintes econômicos e a necessidade atualmente inevitável de introduzir grandes restrições, qualquer esperança de encontrar uma saída desse círculo vicioso, nas circunstâncias marcadas pela ativação dos limites absolutos do capital, deve ser investida na dimensão política do sistema.

Diante desse quadro, existe, tanto entre os setores mais apologetas do capitalismo quanto entre aqueles que se reivindicam seus críticos, a ilusão de que o complexo da educação pode realmente direcionar a humanidade para fora dos trilhos explosivos da autodestruição crescente, provocada pela reprodução do capital na contemporaneidade. Tanto em um caso quanto no outro, há um superdimensionamento das possibilidades objetivas de interferência da esfera da

educação na sociabilidade. Além disso, existe uma total incompreensão da natureza da crise em que o capital se encontra. Investigar as reais possibilidades de intervenção do complexo da educação na totalidade social, a partir da sua gênese ontológica e da sua função social no interior da reprodução social torna-se, portanto, fundamental para eliminar os equívocos teóricos e práticos que podem levar a um superdimensionamento ou mesmo, ao contrário, a uma subestimação a respeito do papel da educação.

A atribuição de uma função redentora ao complexo da educação não é exclusividade do período histórico atual. Desde a antiguidade até o presente, *mutatis mutandis*, de uma forma mais ou menos acentuada, os homens sempre atribuíram um caráter sócio-formativo à educação, destacando seu papel tanto para constituição dos indivíduos quanto para a reprodução social, na medida em que esta formaria os tipos sociais necessários à manutenção da sociedade. Todavia, nunca antes na história, a autonomia do complexo educativo e o seu poder de determinação foram tão elevados nos discursos difundidos, seja no senso comum, na literatura pedagógica ou nos planos educacionais, quanto neste momento da história.

Já desde a Grécia Antiga, o reconhecimento de que a educação possui um papel central para a reprodução da sociedade estava presente. Isso mesmo no período homérico – como se pode depreender do papel pedagógico assumido pela mitologia na Antiguidade Clássica – e, especialmente, nos períodos posteriores, sobretudo no período clássico. Não era despropositado que Platão se referisse a Homero como “o educador de toda a Grécia”. Naturalmente, o “toda Grécia” a que se refere o filósofo grego não pode ser entendido em um sentido universal. De fato, a mitologia e, em especial, Homero (ou o que a ele foi atribuído, a *Ilíada* e a *Odisseia*)¹, serviram de instrumento “educativo”, de transmissão de valores e normas de conduta que orientaram a formação, sobretudo, dos tipos sociais que comporiam a elite dos gregos. Como destaca Marrou, Homero,

Faz-lhes propor, por seus conselheiros, grandes exemplos tirados à gesta legendária, exemplos que devem despertar neles o instinto agonístico, o

¹ Depois que começou a se organizar a biblioteca de Alexandria é levantada pela primeira vez a Questão Homérica. A problemática se refere à existência ou não de Homero e sobre a autoria da *Ilíada* e da *Odisseia*. Entre as diversas versões sustentadas por historiados da questão, sobressai-se a que defende que Homero teria sido um rapsodo que compilou cantos e poemas da tradição oral. A respeito ver, MANGUEL, Alberto. *Ilíada e Odisséia de Homero*. 2008, São Paulo, Zahar.

desejo de rivalizar. (...) A história atesta o quanto suas lições foram ouvidas: o exemplo dos heróis frequentou a alma dos gregos. Alexandre (como Pirro, depois dele) julgou-se, sonhou ser um novo Aquiles: quantos gregos aprenderam como ele, em Homero, “subestimar uma vida longa e sem brilho por uma glória breve”, mas heroica! (MARROU, 1975. p. 31-32).

Com a cristalização do modo de produção escravista iniciada no período arcaico, os objetivos e fins da educação se voltam para reprodução desse sistema social. A reprodução dessa forma de sociabilidade fundada no escravismo exige, necessariamente, a coerção e o controle diretos sobre os escravos e a permanente expansão extensiva da dominação e subjugação de pessoas e territórios. Portanto, essa estrutura econômica só pode funcionar à base de um elevado militarismo. Nesse cenário, é natural que a educação bélica e a formação do espírito heroico e belicoso da classe dominante se tornem os conteúdos privilegiados da educação escravista.

Todavia, não era apenas a preparação militar da classe dominante que a educação objetivava. À formação física, intelectual e espiritual de guerreiros se somavam outros conteúdos, tais como a valorização negativa do trabalho, a conscientização da classe enquanto dominante, a valorização da participação na vida pública, a assimilação das relações sociais como naturalmente estabelecidas. Notemos que esses últimos conteúdos quando transmitidos às classes privilegiadas representavam a afirmação de seu caráter dominante. Entretanto, quando esses mesmos conteúdos eram transmitidos para os escravos e demais classes que estavam na base social, assumiam um caráter subordinador e inferiorizador. O que significava o reconhecimento do “direito” de dominar no primeiro caso, tornava-se “aceitação” da obrigação de ser dominado, no segundo. Nesse sentido, para as classes dominadas, esses valores passam a disseminar a conformação da subordinação de classe a que são socialmente submetidos, a configuração de uma consciência que encara a classe dominante como naturalmente superior à sua, a aceitação da vida pública e militar como sendo destinada exclusivamente aos cidadãos, o reconhecimento das relações sociais como um dado imutável e natural, etc. Contudo, tanto num caso quanto no outro, isto é, quando dirigida à classe dominante ou quando se dirige às classes dominadas, a função social da educação enquanto mediadora para a reprodução do modo de produção escravista é clara.

O caráter militarista da educação da classe dominante foi menos ou mais proeminente conforme os períodos históricos e as características particulares de

cada polis. Entretanto, independentemente das peculiaridades de cada cidade-estado, no período clássico, paralela à educação bélica, a disseminação dos ideais da cidadania e do pertencimento à pólis grega, bem como dos conteúdos a ele relacionados, é encarada como tarefa importante da educação e como instrumento de edificação de uma sociedade elevada. Desse modo, a educação no período clássico consistia em,

Para as classes governantes uma escola, isto é, um processo de educação separado, visando preparar para as tarefas do poder, que são o "pensar" ou o "falar" (isto é, a política) e o "fazer" a esta inerente (isto é, as armas); para os produtores governados nenhuma escola inicialmente, mas só um treinamento no trabalho, cujas modalidades, que foram mostradas por Platão, são destinadas a permanecer imutáveis durante milênios: observar e imitar a atividade dos adultos no trabalho, vivendo com eles. Para as classes excluídas e oprimidas, sem arte nem parte, nenhuma escola e nenhum treinamento mas, em modo e em graus diferentes, a mesma aculturação que descende do alto para as classes subalternas. (MANACORDA, 2001, p. 41).

O fato é que foi ainda na Grécia Antiga que surgiu uma consciência mais ou menos clara acerca do papel formativo que possui a educação para o atendimento das demandas da reprodução da sociabilidade e do necessário corte de classe que ela deve possuir. Isto estará presente em Sócrates, Platão, e, sobretudo, em Aristóteles,

Um projeto educativo orgânico, baseado em grande parte nos costumes correntes mas modificado em vista de um ideal de renovação, será encontrado em Platão; em Aristóteles, pelo contrário, encontraremos uma descrição e uma interpretação dos costumes correntes, nas quais a intenção reformadora será mínima, mas a tentativa de sistematizar e interpretar a prática educacional será significativa. (...) Platão parte da divisão social do trabalho e de seu resultado histórico na polis, onde os guerreiros aparecem no fim como produto e remédio da corrupção gerada pela própria polis. Ele pensa especialmente na sua educação, ou melhor, na educação dos cidadãos como guerreiros, a partir de uma seleção dos mais aptos. (MANACORDA, 2001, p. 56).

Essa clareza é maior ainda em Aristóteles.

De qualquer forma (como dissemos) o homem que queremos tornar bom deve ser bem adestrado e acostumado, passando depois o seu tempo em ocupações dignas e não praticando ações más nem voluntária, nem involuntariamente, e se isso se pode conseguir quando os homens vivem de acordo com uma espécie de reta razão e ordem, contanto que esta tenha força – se assim é, o governo paterno em verdade não tem a força ou o poder coercitivo necessários (nem, em geral, os tem o governo de um homem só, a menos que se trate de um rei ou algo semelhante); mas a lei

tem esse poder coercitivo, ao mesmo tempo que é uma regra baseada numa espécie de sabedoria e razão prática. E, embora o comum das pessoas detestem os *homens* que contrariam os seus impulsos, ainda que com razão, a lei não lhes é pesada ao ordenar o que é bom. Unicamente ou quase unicamente no Estado espartano o legislador parece ter-se ocupado com questões de educação e de trabalho. Na maioria dos Estados esses assuntos foram omitidos e cada qual vive como lhe apraz, à moda dos ciclopes, "ditando a lei à esposa e aos filhos". Ora, o mais certo seria que tais coisas se tornassem encargo público e que a comunidade proovesse adequadamente a elas; (ARISTÓTELES, 1992, p. 241).

O “sábio de Estagira” se dedicará ao estudo acerca da educação, chegando a preconizar em pormenores uma educação para os homens livres (os quais, em seu entendimento, não pertencem a si, mas ao Estado) centrada na formação da virtude e voltada para constituição de cidadãos, dos homens do Estado. Em sua *A política* – na qual defende a centralidade do Estado sobre as individualidades, uma vez que é nele, no seu entendimento, que a virtude e a universalidade se realizam – Aristóteles discorre sobre o papel propedêutico da formação do cidadão e detalha um caminho “curricular” a ser seguido, apontando “o que” e em “qual idade” deve ser ensinado, bem como o que deve ser afastado na formação educacional das crianças e dos jovens². A educação comparece aí como uma mediação fundamental para a construção desse cidadão virtuoso. Fala-nos Aristóteles,

Não é difícil ver, então, que devem ser ensinados aos jovens os conhecimentos úteis realmente indispensáveis, mas é óbvio que não se lhes deve ensinar todos eles, distinguindo-se as atividades liberais das servis; deve-se transmitir aos jovens, então, apenas os conhecimentos úteis, que não tornam vulgares as pessoas que os adquirem. Uma atividade, tanto quanto uma ciência ou arte, deve ser considerada vulgar se seu conhecimento torna o corpo, a alma ou o intelecto de um homem livre inúteis para a posse e a prática das qualidades morais. Eis por que chamamos vulgares todas as artes que pioram as condições naturais do corpo, e as atividades pelas quais se recebem salários; elas absorvem e degradam o espírito. (ARISTÓTELES, 1985, p. 275).

A partir da desestruturação do modo de produção escravista clássico e da sua transição para o modo de produção feudal, a teorização acerca do papel da educação sofre um relativo refluxo, só recuperado a partir da Baixa Idade Média. A estagnação teórica, obviamente, não alterou o fato objetivo de que a educação, assim como sempre, continuou a exercer um papel mediador na reprodução da sociabilidade. O modo de produção assentado no regime de servidão de corte feudal impõe uma organização social muito diferente daquela que se ergueu na

² Ver a esse respeito, ARISTÓTELES. *A política*, 1985, p. 267-291.

Antiguidade Clássica. A estrutura social passa a se basear na prioridade do campo sobre a cidade. Em decorrência, a vida cidadina, centrada no exercício da cidadania típica do período não mais existe. Aquela formação dirigida aos cidadãos gregos e que era voltada para educação dos sentidos, para o pleno gozo do ócio produtivo e para a vida pública não possui nenhuma possibilidade de existência diante das necessidades reprodutivas exigidas pela sociabilidade feudal. Todavia, em que pesem essas significativas mudanças da estrutura social, a reprodução da sociedade feudal continuará a reclamar uma educação que, *mutatis mutandis*, continuará a priorizar uma formação guerreira, bem como a disseminação de valores de superiorização para a classe dominante nobre, ao mesmo tempo em que continua a se destinar conteúdos que reproduzem o caráter subordinado para as classes dominadas. A grande mudança observada nesse campo é a introdução dos valores ético-comportamentais cristãos como elemento e princípio máximo da ideologia do feudalismo.

Com o processo de crise do modo de produção feudal, iniciado a partir das contradições explicitadas na Baixa Idade Média³ e com o longo processo de transição para a sociabilidade capitalista é retomada a teorização acerca da função da educação, quando, por fim aparece, pela primeira vez na história, o pensamento pedagógico como uma reflexão teórica autônoma.

Portanto, ao lançarmos o olhar seja para o momento presente, seja para a história do desenvolvimento humano, parece inegável que a educação possui uma função importante no processo de constituição dos indivíduos e na organização da sociedade. As circunstâncias de que desde muito cedo na história da humanidade os homens reflitam acerca do processo educativo apenas ilustra o fato de que a

³ A Baixa Idade Média refere-se ao recorte do que se convencionou chamar Idade Média que corresponde aproximadamente aos séculos X ao XV. Esse período caracteriza-se pela crise e dissolução do feudalismo e pelo início da gestação do sistema do capital. Opostamente, a Alta Idade Média compreende os séculos V ao X e corresponde ao período de formação e consolidação do sistema feudal. Como qualquer divisão temporal de processos históricos longos o termo, por si só, não apreende a complexidade e riqueza do período que busca expressar, conquanto, nos parece o mais aceitável aos nossos propósitos. Sua utilização é adotada por boa parte dos historiadores especializados do período, como o medievalista “filial” à corrente dos *Annales* Jacques Le Goff, passando por historiadores de orientação marxista, como Perry Andersen. A origem dessa divisão se deve a historiadores franceses como aponta Loyn, “Na França, chamou-se Alta Idade Média ao período que se prolongaria até as Cruzadas; e Baixa Idade Média ao período que se iniciou logo após e terminou no século XV. Os alemães e os ingleses preferem outra subdivisão: Alta Idade Média (séculos XII e XIII); Idade Média Tardia, para o período terminal; Primeira Idade Média (séculos XI a XIII) e última Idade Média (séculos XIII a XV). Há outras designações em inglês: Alta Idade Média e Idade Média Central”. (LOYN, Henry R. Dicionário da Idade Média. Zahar: São Paulo. 1997, p. 10). Conforme nos lembra o próprio Loyn, “Todas essas divisões contêm, porém, o seu grão de arbitrariedade histórica” (ibid. Id.).

educação efetivamente exerce uma função importante na reprodução da sociedade. Entretanto, qual é efetivamente o seu papel mais essencial? Como o complexo da educação se articula com a reprodução da sociedade? Como ele, enquanto complexo particular se relaciona com os demais complexos da sociabilidade e com a totalidade social? Qual é a relação de autonomia e dependência que a educação mantém com a reprodução da sociedade e a com totalidade social? Quais são seus campos de possibilidades?

É a partir da investigação dessas questões que poderemos, não apenas compreender o verdadeiro ser-precisamente-assim da educação, mas, também, atuar no seu âmbito, a partir de uma dimensão mais precisa das reais possibilidades da educação no interior da sociedade. Esse modo de agir pode restringir, ainda que não em absoluto, a elaboração de estratégias e ações que não encontram possibilidade concreta de efetivação no interior da sociabilidade.

Dito de outro modo, entendemos que a apreensão acerca do complexo educativo contribui para que as energias gastas pelos indivíduos nas suas práxis, no campo educativo, sejam direcionadas para finalidades que encontrem chão social para a sua realização, minimizando, desse modo, as chances de que energias, muitas vezes bem intencionadas, se percam em objetivos que, embora apareçam fenomenicamente realizáveis, não possuem objetivamente possibilidade de realizabilidade. A ausência da apreensão ontológica acerca do ser social e especificamente da educação resulta em uma apropriação da categoria da possibilidade que “é frequentemente utilizada para justificar objetivos que demonstrem uma viabilidade imediata, opondo-se, assim, a objetivos julgados de difícil ou impossível obtenção” (TONET, 2003a, p. 44).

A rigor, no campo da teoria dos fundamentos da educação prevalecem duas matrizes teóricas fundamentais. Aquela vinculada à crítica reprodutivista da educação, sobretudo aos estudos de Althusser, Baudelot e Establet, Bourdieu e Passeron, e Bowles e Gintis e a que se associa ao reconhecimento do caráter contraditório que possuiria a educação e que não é observado com toda profundidade pelos autores ditos reprodutivistas. A grosso modo, na perspectiva dessa segunda matriz teórica, em que pese o importante contributo trazido pela crítica reprodutivista no esclarecimento dos mecanismos de funcionamento da educação e da sua vinculação com a reprodução capitalista, faltou-lhes o

reconhecimento do potencial revolucionário que possuiria a educação, dado o seu mencionado caráter contraditório.

Dentre as várias correntes teóricas que ressaltam esse potencial progressista da educação (e que vão desde as perspectivas mais liberais em si até aquelas reformistas, muita das vezes inconscientemente reformistas) destaca-se a que se baseia em uma, a nosso ver, equivocada leitura do marxismo. A premissa dessa interpretação é a de que a reprodução capitalista é contraditória e que, portanto, em seu interior, há tensões e conflitos que podem levar tanto a manutenção da ordem estabelecida, quanto, também, podem levar à transformações positivas, tanto no interior da sociabilidade capitalista quanto na direção de sua superação. Neste sentido, todos os espaços sociais, sejam eles ligados mais diretamente à economia ou aqueles que estão distanciados dela, são compreendidos enquanto campos de luta nos quais, de um lado, se polariza a reprodução da sociedade capitalista e de outro lado a sua superação. Como exemplo dos primeiros espaços estão as experiências de fábricas ocupadas, as cooperativas e as diversas modalidades de economia solidária. Nos segundos, se destacam os conselhos de controle social e de gestão cooperada dos serviços públicos, entre outros exemplos.

Nessa ótica, a educação seria um campo permeado por esse caráter contraditório que transpassa a sociedade capitalista, sendo, dessa forma, um espaço aberto de tensões e conflitos que podem direcionar a sociedade para a transformação social. Entre as variadas correntes teóricas que se põem nesse campo existem aquelas que não apenas atribuem o mencionado caráter progressista à educação, como também conferem a ela uma dimensão privilegiada no sentido de direcionar a transformação de toda a sociedade.

A nosso ver, falta a essas perspectivas teóricas da educação a correta apreensão acerca da reprodução da sociedade e da especificidade ontológica do complexo social da educação. Ao contrário do que elas atribuem a si, a sua intervenção não se direciona para a transformação radical da sociabilidade do capital e instauração de uma forma autenticamente mais humana de relação entre os homens e destes com a natureza. Entendemos que elas partem de premissas equivocadas, pois, falta-lhes reconhecer, no ser-precissamente-assim da realidade, a verdadeira articulação existente entre o trabalho e os complexos sociais que dele se originam.

Embora, muitas dessas teorias partam do trabalho (entre elas é digno de nota, dada a influencia que exerce nas práticas educativas e nas ações políticas, a teoria desenvolvida por Dermeval Saviani) elas não apreendem com profundidade a sua correta dimensão ontológica. Entre muitos equívocos que essa incompreensão provoca está o superdimensionamento da esfera da política e a hipertrofia da função social da educação, provocando a transferência do momento predominante (*übergreifenden Moment*) da esfera econômica e da totalidade social para a esfera social da política e da particularidade⁴.

As conseqüências de interpretações fenomênicas acerca da processualidade social, bem como de leituras equivocadas dos pressupostos marxianos, contribuem para o desperdício de energia e potencial revolucionário que não se atualizam em atos efetivos que se direcionem para a transformação radical da sociabilidade. Mais que isso, as atividades pedagógicas e ações políticas que se enveredam pela ocupação acrítica de espaços privilegiados de reprodução do comando político do capital não apenas não se colocam frontalmente contra o que pensam combater, como contribui para operatividade e vigência das necessidades reprodutivas do capital.

Defendemos que apenas a apreensão da realidade objetiva tal qual ele é na sua máxima integralidade e do papel e função social desempenhada pelo complexo da educação, reconhecendo suas reais possibilidades e limitações ontologicamente estabelecidas, poderá contribuir para a superação dos equívocos práticos e teóricos mencionados. O caminho dessa empreitada só poderá ser atingido a partir da análise desenvolvida por Lukács, a partir de Marx, acerca do ser social, de sua reprodução e da articulação entre o seu fundamento, o trabalho, e seus complexos sociais “secundários”. Dessa maneira, aliamos a interpretação factual da realidade assim-existente com a retomada dos elementos mais essenciais da teoria social de Marx.

Lukács é o autor privilegiado para esse percurso, porque foi ele quem, já perto do final de sua vida, buscou recuperar os autênticos fundamentos da teoria

⁴ Relativamente a esse propósito é digno de nota é o livro *Trabalho e Educação no Brasil: da centralidade do trabalho à centralidade da política*, de Edna Bertoldo, republicado, recentemente (Instituto Lukács, 2015), assim como o de Ademir Lazarini, *Capital e Educação Escolar na Obra de Dermeval Saviani: apontamentos críticos*, (Também recentemente publicado pelo Instituto Lukács, 2015). Em ambos, são retomados os fundamentos, primordialmente marxianos e lukacsianos, para demonstrar os equívocos que decorrem da má interpretação dos pressupostos teóricos desses dois pensadores por parte de várias correntes e autores do campo do “marxismo”. – Saviani, sobretudo no que se refere ao trabalho de Lazarini.

desenvolvida por Marx que desde o período em que Engels ainda vivia, vinham sendo desvirtuadamente rebaixados. As correntes que àquela época transformaram o marxismo em uma desqualificada explicação conveniente do mundo se sintetizavam no reformismo oriundo da II Internacional e no reducionismo economicista que perdurou a partir da III Internacional. De uma teoria explicativa do ser-precisamente-assim da sociabilidade do capital a teoria marxiana foi usada como ideologia para influir determinadas posições teleológicas nos homens e justificar práticas políticas que, hegemonicamente, nunca se chocaram com a reprodução do capital. Um exemplo disso é a sobrevivência do capital nos países do chamado comunismo real, durante o período que perdurou a União Soviética.

O esforço teórico final de Lukács é exatamente na direção de preservar os pressupostos teóricos instaurados por Marx e a análise que ele verdadeiramente fez acerca do capital. A recuperação não se dirige para um resgate museológico e morto de Marx, mas para uma retomada que significa trazer à tona elementos de investigação da realidade que são absolutamente necessários para a superação consciente do real. O objetivo central dessa recuperação efetuada por Lukács é colocar de pé uma ontologia do ser social, que está presente em Marx e que corta transversalmente toda a sua análise teórica, mas que foi abandonada ou não percebida pelos críticos do capital posteriores a Marx. O filósofo húngaro estava convencido de que a radical retomada do pensamento de Marx se colocava como tarefa fundamental do marxismo, no sentido de superar a ordem do capital.

Hoje, mais do que na época do Lukács tardio, essa recuperação da crítica marxiana torna-se urgente, uma vez que, de forma mais assombrosa o capital mostra toda intensidade dos seus aspectos destrutivos. A crise estrutural do capital, da qual Lukács só vivenciou as sombras que chegavam ainda muito ténues ao apartamento no qual vivia sua reclusão “escolástica”, mostrou com límpida franqueza, posteriormente à sua morte, todo poder de destrutividade que a continuidade da reprodução metabólica do capital traz para a sobrevivência do ser social. A dinâmica irrefreável da reprodução ampliada do capital de um lado e a necessidade de controle que a sobrevivência do capital em crise estrutural exige é o nó górdio da crise, como diz Mészáros, “a mais problemática das contradições gerais do sistema do capital é a existente entre a impossibilidade de impor restrições internas a seus constituintes econômicos e a necessidade atualmente inevitável de introduzir grandes restrições” (Mészáros, 2002, p. 220).

A crise estrutural do capital, de acordo com Mészáros (2002), aberta a partir da década de setenta do século passado, traz um poder de destruição incomparavelmente maior que qualquer período anterior. A destrutividade sempre esteve associada ao desenvolvimento das forças produtivas e o capitalismo é o modo de produção que mais destrói. Todavia, o seu poder destrutivo sempre esteve associado ao papel civilizatório que o capitalismo realizava, embora a altíssimo custo social. Porém, na crise recentemente aberta, o aspecto destrutivo do capital suplanta, em larga escala, o que de positivo ele foi capaz de criar, de tal maneira que a sua justificativa desenvolvimentista (que havia sido a sua justificativa histórica) não mais se sustenta. Assim fala Mészáros,

Em agudo contraste com a articulação socialmente produtiva do capital da época de Marx, o capitalismo contemporâneo atingiu um estágio em que a *disjunção radical* entre produção genuína e auto-reprodução do capital não é mais uma remota possibilidade, mas uma realidade cruel com as mais devastadoras implicações para o futuro. Ou seja, as barreiras para a produção capitalista são, hoje, suplantadas pelo próprio capital de forma que asseguram inevitavelmente sua própria reprodução – em extensão já grande e em constante crescimento – como *auto-reprodução destrutiva*, em oposição antagônica à *produção genuína*. (Mészáros, 2002. p. 699, grifos do autor).

As implicações destrutivas assombram agora a sobrevivência de toda a humanidade a partir da eliminação das fontes de sobrevivência não renováveis ou renováveis a longo prazo. Mais ainda, provocam a destruição de parcelas inteiras da humanidade com a transformação de imensos contingentes em trabalhadores supérfluos ao capital. Essa última face – que se liga ao desemprego crônico provocado pelas estratégias utilizadas pelo capital como alternativa para tentar retomar o crescimento da taxa de lucro e que consistem na redução da parte correspondente ao valor da força de trabalho no valor do produto – se mostra como a mais explosiva, pois provoca, além de tensões e conflitos sociais que atrapalham a reprodutividade do capital (uma vez que joga diretamente populações inteiras à marginalidade), a ampliação dos elementos da crise, na medida em que reduz o contingente de potenciais compradores, como indica Mészáros,

Para se desembaraçar das dificuldades da acumulação e expansão lucrativa, o capital globalmente competitivo tende a reduzir a um mínimo lucrativo o ‘tempo necessário de trabalho’ (ou o ‘custo do trabalho na produção’), e assim inevitavelmente tende a transformar os trabalhadores em *força de trabalho supérflua*. Ao fazer isto, o capital simultaneamente

subverte as condições vitais de sua própria reprodução ampliada. (ibid. 2002. p. 226. grifos do autor).

Na mesma direção o filósofo húngaro aponta,

A dinâmica interna antagonista do sistema do capital agora se afirma – no seu impulso inexorável para reduzir globalmente o tempo de trabalho necessário a um valor mínimo que otimize o lucro – como uma tendência humanamente devastadora da humanidade que transforma por toda parte a população trabalhadora numa força de trabalho crescentemente supérflua.” (id, 2002. p. 341, grifos do autor).

Mészáros demonstra como o capital em crise estrutural ativa todos os seus limites absolutos. De acordo com ele,

Os limites relativos do sistema são os que podem ser superados quando se expande progressivamente a margem e a eficiência produtiva – dentro da estrutura viável e do tipo buscado – da ação socioeconômica, minimizando por algum tempo os efeitos danosos que surgem e podem ser contidos pela estrutura causal fundamental do capital. Em contraste, a abordagem dos limites absolutos do capital inevitavelmente coloca em ação a própria estrutura causal. Consequentemente, ultrapassá-los exigiria a adoção de estratégias reprodutivas que, mais cedo ou mais tarde, enfraqueceriam inteiramente a viabilidade do sistema do capital em si. (id, 2002. p. 175).

Neste sentido, a crise que a humanidade vivencia é diferente das outras crises que o capital a fez viver. Essa agora se configura como estrutural, uma vez que são os seus limites últimos do capital que são postos. Estes, ao contrário dos relativos, não são possíveis de serem deslocados sem a superação do próprio capital. Mészáros cita no seu *Para além do Capital* quatro limites absolutos do capital. Tais contradições apresentadas não são as únicas existentes nem estão dissociadas. Todas elas decorrem do nó górdio da sua crise estrutural, isto é, do fato de que a lei do valor encontra-se em plena ativação, não restando ao capital nenhuma possibilidade de retomada de sua fase de ascendência, uma vez que todas as suas estratégias históricas para recuperação da queda da taxa de lucro já estão em pleno vigor. Dessa maneira, não existe possibilidade histórica, no âmbito do seu sistema, de resolver quaisquer dessas contradições decorrentes da ativação dos limites últimos do capital. Por isso, Mészáros afirma que,

Esses limites absolutos do sistema do capital ativados nas atuais circunstâncias não estão separados, mas tendem, desde o início, a ser inerentes à lei do valor. Neste sentido, eles correspondem de fato à “maturação” ou plena afirmação da lei do valor sob condições marcadas

pelo encerramento da fase progressista da ascendência histórica do capital. E, *vice-versa*, pode-se dizer que a fase progressista da ascendência histórica do capital chega ao encerramento precisamente porque o sistema global do capital atinge os limites absolutos além dos quais a lei do valor não pode ser acomodada aos seus limites estruturais. (2002. p. 226).

Os quatro limites absolutos apontados pelo autor são:

1. Em primeiro lugar,

O antagonismo estrutural inconciliável entre o capital global – irrestritamente transnacional em sua tendência objetiva – e os Estados nacionais necessariamente repressores é inseparável de (pelo menos) três contradições fundamentais: as que existem entre (1) *monopólio e competição*; (2) a crescente *socialização* do processo de trabalho e a *apropriação discriminatória e preferencial* de seus produtos (por várias personificações do capital – de capitalistas privados às autoeternizadoras burocracias coletivas); e (3) a *divisão internacional do trabalho*, ininterrupta e crescente, e o impulso irrefreável para o desenvolvimento desigual, que, portanto, deslocam necessariamente as forças preponderantes do sistema global do capital (no período posterior à Segunda Guerra Mundial, basicamente os Estados Unidos) para a *dominação hegemônica*. (2002. p. 226. Grifos do autor).

2. A irrefreabilidade da eliminação das condições de reprodução do metabolismo sociedade x natureza pela produção destrutiva associada ao sistema do capital, uma vez que,

É da natureza do capital não reconhecer qualquer medida de restrição, não importando o peso das implicações materiais dos obstáculos a enfrentar, nem a urgência relativa (chegando à emergência extrema) em relação a sua escala temporal. A própria ideia de “restrição” é sinônimo de *crise* no quadro conceitual do sistema do capital. A degradação da natureza ou a dor da devastação social não têm qualquer significado para seu sistema de controle sociometabólico, em relação ao imperativo absoluto de sua autorreprodução numa escala cada vez maior. (2002. p. 253. Grifos do autor).

3. A questão da emancipação da mulher no sistema do capital e a impossibilidade de, nesse âmbito, assegurar qualquer igualdade substantiva. De acordo com Mészáros,

Grandes questões se fundem em torno da exigência elementar e politicamente irrefreável da liberação das mulheres – à guisa de permanente lembrete de promessas não cumpridas e não cumpríveis do sistema do capital – e transformam a grandiosa causa de sua emancipação numa dificuldade *não integrável* ao domínio do capital. Não pode haver nenhum modo de satisfazer a exigência da emancipação feminina – que veio à tona há muito tempo, mas adquiriu urgência num período da história que coincidiu com a crise estrutural do capital – sem uma mudança *substantiva*

nas relações de desigualdade social estabelecidas. (2002. p. 223. Grifos do autor).

4. Em quarto lugar, Mészáros sinaliza que entre todas as contradições e limites absolutos ativados esse se apresenta como o “mais potencialmente explosivo” (2002. p. 224), a saber, a questão do desemprego crônico. Essa tende a ser a mais problemática das contradições porque a lei do valor e as estratégias de recomposição da taxa de lucro capitalista implicam na emergência, cada vez mais ampla, do desemprego crônico e de seu corolário, a transformação de contingentes humanos em trabalhadores supérfluos. Nesse cenário, “nem a intensificação da taxa de exploração nem os esforços para resolver o problema por meio da ‘globalização’ e pela criação de monopólios cada vez mais vastos apontam uma saída para este círculo vicioso” (2002. p. 224), uma vez que, “todas as medidas criadas para tratar do profundo defeito estrutural do crescente desemprego tendem a agravar a situação, em vez de aliviarem o problema” (2002. p. 224-225). Como aponta o filósofo, “até na parte mais privilegiada do sistema do capital o desemprego em massa, a mais grave das doenças sociais, assumiu proporções crônicas, sem que a tendência a piorar tenha algum fim à vista” (2002. p. 225).

No cenário de ativação dos limites últimos do capital as estratégias antes eficazes para deslocar a crise e com isso assegurar a retomada momentânea da taxa de lucro se mostram completamente insuficientes de assegurar uma retomada de crescimento do capital social geral, uma vez que se encontram em sua plena utilização. É o caso da ampliação da taxa de utilização decrescente das mercadorias, da obsolescência programada, da expansão intensiva e extensiva de mercado etc. Outras saídas amplamente usadas no passado, tais como as guerras mundiais, mostram-se inviáveis dada a implicação da destruição da humanidade e, junto com ela, do próprio capital. Nas palavras de Mészáros,

Sob as condições de sua ascendência histórica, o capital teve condições de administrar os antagonismos internos de seu modo de controle por meio da dinâmica do *deslocamento expansionista*. Agora estamos diante não apenas dos antigos antagonismos do sistema, mas também da condição agravante de que a dinâmica expansionista do deslocamento tradicional também se tornou problemática e, em última análise, inviável. (Mészáros, 2002. p. 343, grifos do autor).

Esse panorama aponta concretamente para a possibilidade efetiva de um desfecho que leve a humanidade para a barbárie social ou mesmo para sua

extinção. É em consequência disso que se torna mais emergente a superação da ordem do capital e mais necessário apontar todas as armas e energias de que dispõem aqueles que querem serrar fileiras no enfrentamento e superação radical da ordem do capital para o ponto no qual se possa caminhar para uma transformação verdadeiramente possível. Nesse sentido, demonstrar o nexos real entre a educação e a reprodução social, bem como a sua função social no interior da reprodução da totalidade social significa contribuir para elucidar questões e problemas que tragam luz para a redefinição de táticas e estratégias realizadas no campo do complexo da educação e que por essa via podem reordenar as energias desperdiçadas para um rumo efetivamente superador. Por esse caminho, buscamos nos filiar à crítica radical já realizada a partir de Marx, Lukács e Mészáros⁵, no campo da educação e que, assim como nós, compreende que nenhum passo positivo pode ser dado, nessa perspectiva, ignorando Marx e a recuperação e aprofundamento que dele é feito a partir Lukács e Mészáros. Neste trabalho, nos apoiamos fundamentalmente em Lukács, todavia, Marx e Mészáros se constituíram, também, em aportes teóricos necessários para a investigação que realizamos. O fato de que Lukács apareça, nesse trabalho, como fundamento privilegiado reside no fato de ele foi quem melhor, e, por primeiro, apanhou em Marx a ontologia do ser social que este havia desenvolvido. O mesmo pode se dizer de Mészáros, isto é, que a apropriação que ele faz de Marx, recuperando o essencial de sua análise do capital, é seminal para entendermos a relação existente entre o complexo da educação na contemporaneidade e a crise estrutural do capital. Some-se ainda, o fato de Mészáros ter, mais que Lukács, se debruçado sobre a análise do complexo da educação. Ainda que o seu trabalho nesse campo tenha sido um artigo destinado a uma comunicação oral, as análises que aí são realizadas não podem ser ignoradas por quem, como nós, busca refletir uma teoria marxista da educação.

O presente trabalho está organizado da seguinte forma: a segunda e terceira seções constituem os nossos pressupostos teóricos, isto é, a apreensão que realizamos na leitura de Lukács, fundamentalmente, para extrair a partir daí, uma compreensão da educação na ótica de uma ontologia do ser social. Na quarta

⁵ Referimo-nos a autores que têm significativas contribuições na análise da educação a partir do referencial fundamental que apontamos. Entre esses inúmeros autores destacamos, Ivo Tonet, Ademir Lazarini, Susana Jimenez, Edna Bertoldo. Também merecem destaque os trabalhos de investigação de alguns grupos de pesquisa que seguem a mesma perspectiva teórica que empreendemos, Trabalho, Educação e Ontologia Marxiana (UFAL), Trabalho, Educação e Luta de Classes (UECE), Ontologia Marxiana e Educação (UFCE), entre outros.

secção, o leitor encontrará o tratamento do complexo da educação enquanto um complexo social do ser social. Por fim, dado o caráter de mediação para a reprodução social que possui o complexo da educação, como demonstraremos na secção quatro, procuramos realizar, a título de conclusão, na secção cinco, um caminho de volta para demonstrar que essa essência da educação sob o capital não impede realizações de práxis no campo da educação que direcionem e apontem para além do capital, todavia, elas possuem limites intransponíveis, uma vez que, a educação é um complexo que não possui autonomia absoluta em relação à totalidade social, em última instância, em relação ao trabalho (argumentação que trataremos na quarta secção).

Desse modo, na segunda secção tratamos sobre a origem do ser social a partir do trabalho e das determinações mais essenciais que decorrem desse processo. Nela será demonstrado como o ser social se constitui em uma esfera de ser, assim como as demais, cujas categorias dizem respeito ao seu próprio ser e como elas se desdobram em uma relação de autonomia, sempre relativa em relação ao trabalho.

Na terceira secção, abordaremos, a partir de algumas categorias e elementos do ser social, a tendência que possui o ser social em constituir-se em patamares cada vez mais elevados de socialidade, nesse sentido, de universalizar ampliamente as formas do ser e ir-sendo social.

A gênese e função social da educação é tratada na quarta secção, nela demonstram-se os limites e as possibilidades desse complexo social, agarrando-se as suas determinações mais essenciais. Como mencionado, na parte conclusiva a educação é tratada a partir da autonomia relativa que possui enquanto um complexo da totalidade social.

2. SER SOCIAL E TRABALHO: ELEMENTOS ESSENCIAIS DO TRABALHO

A educação, conforme demonstraremos ao longo do nosso trabalho, é um complexo indissociável da socialidade e como tal, aparece quando esta surge. Sua origem, e, por consequência, sua função social, remetem ao surgimento dessa esfera do ser, mais complexa, que é o ser social. Dito isto, nenhuma apreensão do complexo educativo é possível sem partir da origem do ser social. Entendemos, na esteira de Marx e Lukács, que o ser social se origina a partir de um salto ontológico que impulsiona o seu desenvolvimento. Esse salto ontológico é realizado pelo trabalho, isto é, pela interação que o homem passa a realizar com a natureza. Diferentemente da relação estabelecida por qualquer outra espécie, o trabalho promove o aparecimento de várias categorias que até esse momento não existiam. Esse movimento de surgimento e desenvolvimento de categorias e complexos, inéditos, por assim dizer, vai compondo o novo ser. Dessa maneira, não só o complexo social da educação, mas todos os outros, se originam e mantêm para com ele uma relação de dependência ontológica.

Por isso, entendemos que é necessário partirmos da explicitação da gênese do ser social a partir do trabalho e como dele se desdobram as categorias fundamentais que irão caracterizar o ser social. A dialética existente entre trabalho, ser social e suas categorias centrais é o que perseguiremos nessa secção, pois compreendemos que a gênese e função ontológica da educação só será compreendida se tais fundamentos forem apreendidos como ponto de partida. Essa estruturação ou forma de exposição não é uma escolha aleatória, mas sim, submetida à própria necessidade imposta pela compreensão do nosso objeto, haja vista que ele se coloca enquanto um complexo que tem sua origem, desenvolvimento e formas particulares de manifestação sempre determinados pelo trabalho, em última instância, conforme demonstraremos na secção quatro.

2.1. SER, SER SOCIAL E TRABALHO

A ontologia marxiana busca apreender a realidade como efetivamente é, e, nesse sentido, ela constitui-se em um reflexo da realidade objetiva na subjetividade. Essa perspectiva metodológica de encarar o objeto tem como finalidade eliminar quaisquer considerações gnosiológicas e também valorativas a respeito dele. Nessa maneira de investigar o real, a estruturação do ser não é constituída a partir de um construto subjetivo e valorativo, mas sim a partir da própria conexão ontológica existente no próprio ser do ser. Desse modo, para a ontologia do ser social fundada por Marx, a hierarquização entre os diversos complexos do ser é decorrente das conexões ontológicas reais existentes entre os diversos graus de seres e não uma construção baseada em valores subjetivamente atribuídos. Por isso, afirma Lukács a respeito da “hierarquização” dos seres e dos complexos a elas relacionados:

As características e os critérios de tal gradação devem ser extraídos, nesse caso, exclusivamente da caracterização do ser enquanto ser. Isso quer dizer, primeiramente, que se deve perguntar: qual nível do ser pode possuir um ser sem o outro e qual nível pressupõe – no plano ontológico – o ser do outro nível? Se as perguntas forem formuladas nesses termos, as respostas poderão ser clara e facilmente verificadas: a natureza inorgânica não pressupõe qualquer ser biológico ou social. Ela pode existir de modo totalmente autônomo, enquanto o ser biológico pressupõe uma constituição especial do inorgânico e, sem a interação ininterrupta com ele, não é capaz de reproduzir o seu próprio ser nem por um instante. Do mesmo modo, o ser social pressupõe natureza orgânica e inorgânica e, se não tiver essas duas como fundamento, não lhe é possível desenvolver as suas próprias categorias, distintas daquelas. A partir de tudo isso, torna-se possível uma ordenação dos níveis do ser sem pontos de vista valorativos, sem confundir com estes a questão da prioridade ontológica, da independência e dependência ontológicas. (LUKÁCS, 2013. p. 191).

Ora, uma nova esfera de ser origina-se de um salto ontológico, a partir do qual esse novo ser é inserido na totalidade. O que vai caracterizar esse novo ser serão as categorias novas e absolutamente heterógenas em relação à(s) esfera(s) de ser existente(s) até aquele momento. Entretanto, as categorias do novo ser, por mais que elevem o grau de especificidade e pertencimento ao ser do novo ser, não são capazes de eliminar a indissolúvel dependência existente entre o ser originado e aquele que lhe serve de base.

Isto ocorre porque, de um lado as relações recíprocas entre o ser que serve de base e o novo ser produzem transformações que conservam os nexos legais do ser que funda, porém inserindo-os em novos nexos e desenvolvendo suas determinações em novas situações, sem alterar a essência da sua legalidade. Esse tipo de relação pôde ser observado quando falamos a respeito da alimentação e do

sexo como exemplos de determinações naturais insuprimíveis do homem, mas que são replasmadas no interior do ser social. De outro lado, as categorias, leis etc. da nova esfera de ser dependente são novas e relativamente autônomas em relação à esfera que lhe serve de base, todavia sempre as pressupõe como base do seu próprio ser. Diz-nos Lukács,

Essas novas categorias jamais conseguirão suprimir totalmente aquelas que predominam na base do seu ser. De suas inter-relações surgem, muito antes, transformações que preservam as conexões legais do ser que funda a nova esfera do ser, inserindo-as, contudo, em novas conexões, fazendo com que, dependendo das circunstâncias, novas determinações se tornem atuais nelas, sem que – obviamente – tenham condições de transformar a essência dessas legalidades. As novas categorias, leis etc. da esfera dependente do ser manifestam-se como novas e autônomas diante da esfera fundante, mas, exatamente em sua novidade e autonomia, pressupõem estas constantemente como fundamento do seu ser. (LUKÁCS, 2013. p. 191).

Como tudo que existe, o salto também é um complexo e como todo complexo é também um processo. Todavia, esse processo é marcado pela “ruptura com a continuidade normal do desenvolvimento”, no qual uma nova qualidade é inserida no ser. Desse modo, o salto ontológico não é um processo gradativo que segue uma contínua progressividade, mas também não é o nascimento de uma nova forma de ser pronta e acabada ou cujo fim último de seu desenvolvimento esteja dado de uma vez por todas. Nas palavras de Lukács,

Todo salto implica uma mudança qualitativa e estrutural do ser, onde a fase inicial certamente contém em si determinadas condições e possibilidades das fases sucessivas e superiores, mas estas não podem se desenvolver a partir daquela numa simples e retilínea continuidade. A essência do salto é constituída por essa ruptura com a continuidade normal do desenvolvimento e não pelo nascimento, de forma súbita ou gradativa, no tempo, da nova forma de ser. (LUKÁCS, 2013. p. 46)

O salto ontológico que origina o ser orgânico e aquele que origina o ser social implicam no aparecimento de novos seres que se caracterizam por determinações que são absolutamente heterogêneas em relação às categorias dos seres que lhe servem de base, contudo, o desenvolvimento da especificidade do ser que surge com o salto é um processo histórico. Nesse processo, o ser é cada vez mais determinado por categorias que dizem respeito a sua esfera de ser, o que faz com que o próprio ser seja, cada vez mais, especificamente biológico (e menos

determinado por categorias do ser inorgânico), no caso do ser orgânico, e cada vez mais social, no caso do ser social. Como afirma o próprio Lukács,

A explicitação da peculiaridade categorial de uma esfera dependente nunca fica pronta e completa de uma só vez, mas constitui, ela própria, o resultado de um processo histórico, no qual a constante reprodução da nova forma do ser produz as categorias, as leis etc. especificamente características dela, de modo cada vez mais desenvolvido, autossuficiente – relativamente –, dependente só de si mesma em suas conexões. (LUKÁCS, 2013. p. 191-192).

Isso vale para a passagem do ser inorgânico ao orgânico e para a passagem do ser orgânico ao social, mas somente em termos ontológicos gerais, pois, evidentemente, em cada um desses processos “as determinações singulares, suas relações, suas tendências de crescimento já não possuem mais qualquer semelhança.” (LUKÁCS, 2013. p. 191).

Que as novas esferas de ser se originam em uma relação de dependência e autonomia em relação às esferas de ser pretéritas prova-o a gênese do ser orgânico a partir do ser inorgânico. Lukács chama a atenção que a ciência (hoje, mais do que em sua época) comprova a origem do ser orgânico a partir do inorgânico. Ainda que extremamente simples e altamente dependentes do ser inorgânico, os primeiros organismos vivos surgem a partir de um salto ontológico em relação ao ser inorgânico, a partir do qual novas e diferentes determinações passam a caracterizar o novo ser, contudo, essa descontinuidade e ruptura não obscurece e nem elimina o fato de que o ser orgânico tem sua gênese na forma de ser anterior e que mantém com essa forma uma relação de dependência que apenas paulatinamente vai sendo relativizada. Assim, mesmo tendo como fundamento ontológico determinações essenciais distintas, é possível verificar analogias entre essas duas formas do ser. Quanto mais próximo do salto, mais evidentes se tornam essas analogias.

De acordo com Lukács, mesmo esses organismos vivos mais simples e mais próximos cronologicamente ao salto do ser orgânico já trazem presente, em germe, as determinações mais essenciais que o configuram como um ser qualitativamente distinto daquele do qual se originou. Inicialmente, a determinação do inorgânico sobre o orgânico, ou a relação de dependência do ser orgânico ao ser inorgânico ainda é bastante presente. Leva tempo para que a complexificação dos seres vivos submeta o seu metabolismo às determinações da reprodução orgânica, restringindo

e reconfigurando em bases reprodutivas as categorias dependentes da sua base inorgânica, como sinaliza Lukács,

Além do mais, a teoria do desenvolvimento dos organismos nos mostra como gradualmente, de modo bastante contraditório, com muitos becos sem saída, as categorias específicas da reprodução orgânica alcançam a supremacia nos organismos. É característico, por exemplo, das plantas que toda a sua reprodução - de modo geral, as exceções não são relevantes aqui - se realize na base do metabolismo com a natureza inorgânica. E só no reino animal que esse metabolismo passa a realizar-se unicamente, ou ao menos principalmente, na esfera do orgânico e, sempre de modo geral, o próprio material inorgânico que intervém somente é elaborado passando por essa esfera. (LUKÁCS, 2013. p. 42).

O mesmo processo de salto ontológico verificado na passagem do ser inorgânico ao ser orgânico ocorre de forma análoga na passagem do ser orgânico ao ser social. Como ocorre com o ser orgânico, o ser social, por mais que sua legalidade seja determinada de modo cada vez mais ampliado por categorias específicas dessa esfera de ser, a sua dependência em relação ao ser orgânico e ao ser inorgânico é apenas diminuída, relativizada, mas nunca rompida. Esse elemento de dependência ontológica não obscurece o fato de que o ser fundado é ontologicamente um novo ser e que embora mantenha uma relação de dependência, mantém também uma relação de independência relativa em relação ao ser que funda.

2.1.1 Fundamento ontológico do trabalho: o trabalho como complexo fundante do ser social

O salto que ocasiona a ocorrência de que do ser orgânico se eleve uma forma mais complexa do ser, o ser social, é originado pelo trabalho. É exatamente pelo trabalho que Lukács inicia a parte histórica de sua Ontologia. *A Ontologia do ser social* de Lukács é composta por um longo volume de prolegômenos, escrito apenas posteriormente, e mais duas partes. Uma menor, dividida em quatro capítulos dedicados ao estudo da ontologia, no neopositivismo e existencialismo, em Hegel, em Nicolai Hartmann e em Marx. A última e mais extensa parte, chamada de histórica, é constituída também de quatro capítulos, onde Lukács analisa os complexos sociais mais importantes, são eles: O trabalho, A reprodução, A alienação e O ideal e a ideologia.

O fato de que Lukács inicie a exposição do volume histórico de sua *Ontologia do ser social* pelo trabalho não é decorrente de uma escolha fundada em uma cronologia ou hierarquia logicista. A escolha metodológica segue a rigorosa interação ontológica realmente existente entre as diversas categorias e complexos que compõem o ser social, isto porque a compreensão ontológica das categorias específicas de um dado ser deve partir daquela que lhe é fundamento. Como a categoria que funda o ser social é o trabalho, conforme demonstraremos aqui, na esteira de Lukács, a necessidade de apreender ontologicamente qualquer categoria do ser social a partir do trabalho se impõe. A esse propósito diz-nos Lukács,

Para expor em termos ontológicos as categorias específicas do ser social, seu desenvolvimento a partir das formas de ser precedentes, sua articulação com estas, sua fundamentação nelas, sua distinção em relação a elas, é preciso começar essa tentativa com a análise do trabalho. (LUKÁCS, 2013. p. 41)

Isto porque entre todas as categorias específicas do ser social é o trabalho aquela que efetivamente impulsiona o desenvolvimento do ser social a partir das formas precedentes do ser. Não apenas o trabalho impulsiona o desenvolvimento do ser social, outros complexos sociais também impulsionam. Isto é facilmente verificável se observamos alguns complexos sociais, como a arte e a fala, por exemplo. Contudo, o impulsionamento realizado por esses últimos complexos que citamos, se originam a partir do trabalho e não das formas de ser precedentes. Eles não realizam nenhuma mediação direta com as formas de ser precedentes, logo a função que desempenham é puramente social. Neste sentido, a impulsão ao desenvolvimento do ser social que inegavelmente realizam parte do trabalho e não das formas de ser precedentes. Portanto é apenas o trabalho que a partir das formas de ser precedentes tem a qualidade de impulsionar o desenvolvimento do ser social.

Também é pela mediação ontologicamente primária do trabalho que se processa a necessária articulação entre o ser social e os seres orgânico e inorgânico. Justamente por realizar essa articulação insuprimível no interior da existência do ser social é que o trabalho se constitui no complexo pelo qual as categorias específicas do ser social se distinguem e se autonomizam, sempre relativamente, das formas precedentes de ser.

O trabalho é a única categoria específica do ser social capaz de explicar o seu desenvolvimento a partir das formas de ser precedentes. Só ele mantém uma articulação concreta e materialmente objetiva, uma verdadeira interação, com as formas de ser imediatamente anteriores a ele. Por se constituir em uma relação que media o metabolismo homem-natureza é nele que se encontra a chave para a apreensão da sua fundamentação no ser natural, bem como da sua distinção em relação a ele.

Embora Lukács parta do trabalho para a sua análise acerca da ontologia do ser social e dos complexos de problemas mais importantes, ele ressalta que,

É claro que jamais se deve esquecer que qualquer estágio do ser, no seu conjunto e nos seus detalhes, tem caráter de complexo, isto é, que as suas categorias, até mesmo as mais centrais e determinantes, só podem ser compreendidas adequadamente no interior e a partir da constituição global do nível de ser de que se trata. E mesmo um olhar muito superficial ao ser social mostra a inextricável imbricação em que se encontram suas categorias decisivas, como o trabalho, a linguagem, a cooperação e a divisão do trabalho, e mostra que aí surgem novas relações da consciência com a realidade e, por isso, consigo mesma etc. Nenhuma dessas categorias pode ser adequadamente compreendida se for considerada isoladamente; (LUKÁCS, 2013. p. 41).

Ou seja, as categorias decisivas do ser social, até mesmo a consciência, estão ontologicamente e inextricavelmente imbricadas. A apreensão de qualquer que seja o complexo analisado não reproduzirá o reflexo correto da realidade se o isola da totalidade de complexos na qual está inserido. Se isto é verdade, então por que começar pelas partes e não pelo todo? Ora, embora seja verdade que tudo que existe seja um complexo inserido em uma totalidade de complexos imbricados e que por tal razão um elemento não possa ser compreendido isolando-o da totalidade, não é possível compreender o ser começando pela análise do todo. Desse modo, a decomposição do complexo do ser se torna necessária. Lukács, seguindo Marx, afirma que devemos começar pela decomposição do todo pela via analítico-abstrativa. Mais uma vez, como tudo que existe mantém relação inextricável com a totalidade o “isolamento” de uma parte para análise só pode se constituir numa abstração.

Sendo o ser social um complexo, uma totalidade articulada de categorias, poder-se-ia buscar apanhar os traços essenciais desse ser, as suas categorias essenciais a partir de quaisquer categorias da socialidade. Acontece que o trabalho

é a única categoria do ser social que pode, de modo mais aproximativo, apanhar essa essencialidade, isto porque:

Todas as outras categorias dessa forma de ser têm já, em essência, um caráter puramente social; suas propriedades e seus modos de operar somente se desdobram no ser social já constituído; quaisquer manifestações delas, ainda que sejam muito primitivas, pressupõem o salto como já acontecido. Somente o trabalho tem, como sua essência ontológica, um claro caráter de transição: ele é, essencialmente, uma inter-relação entre homem (sociedade) e natureza, tanto inorgânica (ferramenta, matéria-prima, objeto do trabalho etc.) como orgânica, inter-relação que pode figurar em pontos determinados da cadeia a que nos referimos, mas antes de tudo assinala a transição, no homem que trabalha, do ser meramente biológico ao ser social. (LUKÁCS, 2013. p. 44).

Incontestavelmente, como nos prova Marx e Lukács, o trabalho é uma relação que só existe e só é possível no ser social, entretanto o trabalho não é uma relação puramente social, como são todas as outras relações existentes no ser social. A relação estabelecida pelo trabalho é entre o homem e natureza, entre sociedade e mundo natural. Ou seja, ao submeter as matérias-primas, os meios de trabalho, a legalidade biológica e as leis físico-químicas aos interesses sociais, o trabalho efetua o salto do ser orgânico para o ser social, porém, mantendo, para sempre, uma relação com o ser orgânico. O trabalho é a efetuação do próprio salto ontológico. Contrariamente, as outras categorias da socialidade pressupõem o salto enquanto dado. Desse modo, como nos diz Lukács (LUKÁCS, 2013. p. 44), no trabalho encontram-se em estágio embrionário todas as determinações que constituem a essência do ser social. Todas as demais categorias e determinações da socialidade se desdobraram a partir do trabalho, o pressupõem como ponto de partida ontológico.

O segundo movimento que constitui o que Marx chama de método das duas vias, consiste em retornar ao complexo de ser, na sua totalidade real, agora mais concreta, como ela assinala,

Por essa razão, para desemaranhar a questão, devemos recorrer ao método marxiano das duas vias, já por nós analisado: primeiro decompor, pela via analítico-abstrativa, o novo complexo do ser, para poder, então, a partir desse fundamento, retornar (ou avançar rumo) ao complexo do ser social, não somente enquanto dado e, portanto, simplesmente representado, mas agora também compreendido na sua totalidade real. (LUKÁCS, 2013. p. 42).

Como já enunciamos, o processo de salto ontológico e de descontinuidade/continuidade que ocorre no aparecimento do ser orgânico, também ocorre, de modo análogo, *mutatis mutandis*, no aparecimento do ser social. No caso do ser orgânico, o lugar no qual se localiza a fonte de vestígios de sua origem e de sua base ontológica necessária para o seu aparecimento está no ser inorgânico, isso ficou claro quando apontávamos o salto ontológico que originou o ser orgânico. No caso da origem do ser social esse papel análogo de base ontológica necessária é exercido pelo ser orgânico e pelo ser inorgânico. Ou seja, assim como ocorre no salto ontológico que dá origem ao ser orgânico, o salto que leva ao ser social se dá em bases que remetem puramente a este ser. Assim como o material e elementos inorgânicos que entram no metabolismo orgânico são reelaborados em bases ontológicas puramente da reprodução orgânica, o material e os elementos orgânicos com os quais o ser social precisa manter relações são reelaborados em bases puramente sociais. Com o salto,

O traço essencial de tais desenvolvimentos é que as categorias especificamente peculiares do novo grau de ser vão assumindo, nos novos complexos, uma supremacia cada vez mais clara em relação aos graus inferiores, os quais, no entanto, continuam fundando materialmente sua existência. É o que acontece nas relações entre a natureza orgânica e inorgânica e o que acontece agora nas relações entre o ser social e os dois graus do ser natural. (LUKÁCS, 2013. p. 86).

Essa é, segundo Lukács, a direção do desenvolvimento social, o predomínio das categorias sociais sobre as categorias do ser orgânico e inorgânico ou, em outras palavras, a subsunção da base orgânica e inorgânica da reprodução social à reelaboração realizada pela esfera social. Nas palavras de Lukács,

O caminho da evolução maximiza o domínio das categorias específicas da esfera da vida sobre aquelas que baseiam a sua existência e eficácia na esfera inferior do ser. No que se refere ao ser social, esse papel é assumido pela vida orgânica (e por seu intermédio, naturalmente, o mundo inorgânico). Em outros contextos, já expusemos essa direção de desenvolvimento do social, daquilo que Marx chamou de 'afastamento da barreira natural'. (LUKÁCS, 2013. p. 42).

Notemos que não se trata do domínio *absoluto* da esfera superior de ser sobre as esferas inferiores, embora a forma de ser superior represente a forma mais elaborada e complexa assumida pelo ser uno. O que Lukács está ressaltando é que tanto a reprodução orgânica quanto a reprodução social são processadas em bases

mais puramente orgânicas e sociais, respectivamente. E que, portanto, apenas os elementos e categorias da esfera de ser inferior que entram no processo reprodutivo do ser orgânico e social é que são reelaborados em bases reprodutivas do novo ser e não todo o ser inorgânico ou todo o ser orgânico. Nesse sentido, as formas de ser precedentes continuam a existir tanto na relação com as formas de ser posteriores, quanto podem existir independentemente destas. A subsunção e a reelaboração não só não dizem respeito à totalidade da forma de ser inferior em questão, quanto também não pressupõem a alteração das determinações ontológicas das categorias reelaboradas. Antes, ao contrário, pressupõem exatamente a sua eficácia, que no processo de reelaboração subsumida passam a atuar a serviço da reprodução orgânica, no caso das categorias pertencentes ao ser inorgânico e a serviço da reprodução social, no caso das categorias do ser orgânico e inorgânicos.

Dessa forma, tanto o ser, em sentido mais amplo, mantém sua unidade, bem como as diversas esferas ontológicas do ser mantêm sua relação de dependência e especificidade ontológicas.

Lukács observa que o aparecimento de um novo nível de ser é uma transformação que ocorre por meio de um salto ontológico que instaura uma nova qualidade no ser, um novo nível de ser qualitativamente distinto daquele que lhe serviu de base original. Nesse sentido, entre o ser fundante e o ser fundado há uma relação de dependência apenas ontologicamente falando, pois, de fato, ambos se constituem em seres que são absolutamente diferentes entre si e que possuem essências distintas e que operam sobre bases reprodutivas dessemelhantes. O elemento de continuidade existente entre as esferas de ser reside no fato de que elas são esferas do ser em geral, são elementos de um ser uno que se desdobra em ser inorgânico, orgânico e social, mas que todavia, não rompe sua unidade última.

Pelo fato do salto significar um rompimento com a continuidade normal, ainda que mantida a unidade do ser, a passagem de um ser a outro é marcado por uma ruptura cujo momento exato da transformação não é possível apanhar historicamente. Por isso, não é possível encontrar o salto ontológico que leva ao aparecimento do ser social examinando os vestígios fósseis, ou seja, através do estudo das características biológicas dos ancestrais humanos, como tentam a paleontologia, arqueologia etc. Por meio de tais ciências só é possível encontrar os estágios de transição de um ser ao outro, o que sem dúvida representa avanços importantes e necessários para a compreensão da história do ser social, todavia

passam ao largo da efetiva natureza do salto ontológico. A busca da descrição das diferenças entre o animal e o homem procura achar elos, transições evolutivas, quando o que ocorre é uma “ruptura”, um salto. O salto do qual estamos falando não é constituído por uma mudança óssea, esquelética, biológica (muito embora determinadas mudanças nessas estruturas possam ser condições naturais para ele), mas por uma transformação qualitativa que institui um novo nível de ser que em sua totalidade opera em uma distinta base ontológica. Com efeito, a reprodução desse novo ser (o ser social) e sua relação com a totalidade são operadas por novas legalidades ontológicas, ainda que não elimine sua base orgânica. Como afirma Lukács,

A maior aproximação possível nos é trazida, por exemplo, pelas escavações, que lançam luz sobre várias etapas intermediárias do ponto de vista anatômico-fisiológico e social (ferramentas etc.). O salto, no entanto, permanece sendo um salto e, em última análise, só pode ser esclarecido conceitualmente através do experimento ideal a que nos referimos. [...] É preciso, pois, ter sempre presente que se trata de uma transição à maneira de um salto - ontologicamente necessário - de um nível de ser a outro, qualitativamente diferente. A esperança da primeira geração de darwinistas de encontrar o “*missing link*” [elo perdido] entre o macaco e o homem tinha de ser vã porque as características biológicas podem iluminar somente os estágios de transição, jamais o salto em si mesmo. (LUKÁCS, 2013. p. 43).

O referido autor ainda esclarece que a transição psicofísica do animal ao homem, perseguida pelas diversas ciências que estudam o passado remoto do homem, em que pese sua contribuição para conhecimento do real, só pode apanhar o salto ontológico que origina o ser social se buscar no próprio ser social, e não no animal ou no mundo orgânico, a gênese das propriedades psicofísicas do homem. Em outras palavras, as propriedades de um nível de ser têm sua gênese nessa forma de ser e não no nível de ser inferior que o origina. Dessa maneira, “a descrição das diferenças psicofísicas entre o homem e o animal, por mais precisa que seja, passará longe do fato ontológico do salto (e do processo real no qual este se realiza) enquanto não puder explicar a gênese dessas propriedades do homem a partir do seu ser social”. (LUKÁCS, 2013. p. 43).

A relação estabelecida entre o homem e a natureza, instaurada com o salto que funda o ser social, tem origem no próprio ser social, na socialidade e não na natureza. As qualidades humanas, desde o momento mais vestigial, não são resultado direto de uma evolução orgânica, não são referentes a uma superioridade genética, biológica, mas determinações instauradas e desenvolvidas com o ser

social. É por isso que da existência de uma estruturação biológica igual ou semelhante ao *homo sapiens* ou de animais com qualidades biológicas que guardam aparentes analogias com o homem, não resulta, necessariamente, que daí possa se originar um salto ontológico. Como as propriedades de um nível de ser se originam nesse próprio nível de ser, mesmo sobre influência de experiências humanas, as propriedades dos animais, por serem determinações do ser orgânico do qual fazem parte, sejam eles símios, golfinhos, abelha, cachorros, etc. não podem romper o limite ontológico do ser orgânico, ainda que um animal individual realize atribuições não típicas à sua espécie. Só com um salto ontológico que corresponda à instauração de um nova esfera de ser, as propriedades ontológicas anteriores podem ser rompidas e novas propriedades instauradas pelo novo ser podem ser adquiridas pela espécie.

Pode-se, mediante experiências, ampliar, elasticizar o comportamento dos animais superiores, ao ponto de fazê-los adquirir capacidades muito semelhantes a atributos humanos, todavia tais aquisições morrem com o indivíduo, não constituem patrimônio da espécie e não resultam de um salto ontológico instaurador de novas conexões ontológicas. Nesse sentido, apesar da capacidade em adotar comportamento fenomenicamente semelhante ao homem, esses comportamentos não resultam de necessidades assim reconhecidas pela espécie e não são produto da sua autoatividade, por isso, esses animais superiores encontram-se em um estágio de desenvolvimento muito mais baixo que a espécie humana. Tais espécies animais foram incapazes de promover o salto ontológico para além da mera reprodução biológica. O seu atraso é, por isso, tão grande que não há ponte entre as atividades que eles põem em prática e o trabalho.

A partir do trabalho, o homem reorganiza sobre bases sociais, não pertencentes ao mundo orgânico, as suas condições biológicas. Por isso, embora tendo quase que as mesmas condições biológicas que os símios, o homem é capaz de realizar muito mais operações com os mesmos elementos do corpo biológico que ambos possuem. Lukács cita Engels da *Dialética da Natureza* para ilustrar isso “O número das articulações e dos músculos e a sua disposição geral são os mesmos nos dois casos, mas a mão do selvagem mais atrasado pode realizar centenas de

operações que nenhum macaco pode imitar. Nenhuma mão de macaco jamais produziu a mais rústica faca de pedra”. (ENGELS. Apud. Lukács. 2013, p. 45)⁶.

É fato que os seres vivos, em especial os animais, demonstram uma surpreendente capacidade de se adaptar ao meio ambiente, que Lukács, seguindo Hartmann, chama de labilidade⁷ (Hartmann. Apud. Lukács 2013, p. 68). Contudo, o maior nível de adaptação possível, ou labilidade, se quisermos chamar assim, não é capaz de alterar a relação de nenhum animal com a totalidade, a ponto de possibilitar que daí se origine um novo grau do ser. A mais elevada adaptação de um gênero de animal não implica nunca o surgimento de uma posição teleológica, pois mantém inalterada a essência ontológica do ser orgânico. A labilidade é uma capacidade bastante plástica, porém, pertencente ao mundo orgânico e de base puramente biológica. Uma nova relação entre um gênero animal e a totalidade, fundada em base que implica em um contínuo elevar-se do mundo orgânico e o surgimento de um novo grau de ser só pode se dar por um salto ontológico e não por simples ampliação de capacidades biológicas, ainda que esse desenvolvimento seja uma condição – e apenas condição – para a realização do salto ontológico que origina o ser social. Por isso afirma Lukács que a “labilidade constitui apenas uma base geral; que a forma mais desenvolvida desse fenômeno só pode tornar-se o fundamento do real ser-homem mediante um salto, que tem início com a atividade humana de pôr desde os seus primórdios na transição da animalidade.” (LUKÁCS, 2013. p. 70).

Entre os animais nota-se facilmente variadas espécies nas quais se verifica uma divisão de “trabalho”, bem como uma forma mais “organizada” de reprodução. Por mais surpreendente que sejam esses fenômenos, tratam-se sempre de formas de adaptação biologicamente determinada, meras adaptações ao ambiente. Já no caso da divisão de trabalho verificada na socialidade, ela não é determinada pela

⁶ Na edição brasileira: “O número e a disposição dos ossos e músculos, coincidem em ambos; mas a mão do mais primitivo dos selvagens pode realizar centenas de movimentos e atos que nenhuma mão simiesca poderá imitar. Não houve, até hoje, mão de macaco, por mais hábil, que tivesse feito a mais simples faca de pedra”. (ENGELS, *Dialética da Natureza*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1988. p. 216).

⁷ De acordo com o Dicionário Aurélio (FERREIRA, A. B. H. *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. 3. ed. rev. e ampl. Curitiba: Editora Positivo, 2004. p. 1170), labilidade se refere a qualidade de ser lábil. Isto é, a capacidade de ser variável, instável, passageiro (Ver também verbete *lábil*). Para Hartmann a qualidade da labilidade de um organismo o torna mais ou menos adaptável ao meio. Nesse sentido, os animais mais desenvolvidos têm maior labilidade, são menos especializados e por isso têm maior capacidade de se adaptar as mudanças ambientais, ao contrário daqueles mais especializados que se veem ameaçados tão logo se altere as condições ambientais habituais.

reprodução biológica. Essa divisão do trabalho não é determinada pelo componente geneticamente herdado da espécie. A divisão de trabalho nesse último caso é socialmente determinada e se orienta para reprodução não apenas meramente biológica, mas para reprodução da socialidade e em escala cada vez mais ampliada.

No ser orgânico a reprodução do existente, a reprodução do mesmo, é o que caracteriza a sua reprodução, por isso a divisão de “trabalho” existente é sempre a mesma se mantidas as mesmas condições. Por exemplo, não há variação entre a organização “social” e a divisão de atribuições existente entre uma dada espécie de abelhas em qualquer período histórico. Qualquer modificação nesse cenário só poderá ocorrer por transformações na estrutura genética ou nas condições ambientais. Do ponto de vista ontológico, a sua reprodução se limitará sempre a reproduzir o mesmo. Já no caso da divisão social do trabalho, presente no ser social, a reprodução do existente é apenas um caso limite, é apenas uma base sem a qual não há existência possível, entretanto essa reprodução do existente se dirige sempre para uma reprodução ampliada. A reprodução ampliada é portanto o típico na reprodução social. Nessa última não há manutenção do mesmo. Nas palavras de Lukács, “a divisão gerada pelo trabalho na sociedade humana cria, como veremos, suas próprias condições de reprodução, no interior da qual a simples reprodução de cada existente é só um caso-limite diante da reprodução ampliada que, ao contrário, é típica.”. (LUKÁCS. 2013, p. 46).

A relação entre o homem e a natureza, mediada pelo trabalho, não é uma relação simbiótica, naturalística, instintiva, mas sim uma relação que se processa através de uma mediação que pressupõe por sua vez uma intencionalidade, uma regulação e um controle. Por isso Marx diz que o que distingue o trabalho de outras atividades é o fato de que o resultado da sua atividade já está previsto idealmente antes da sua execução. Uma intencionalidade socialmente posta é que deve orientar como necessidade férrea a busca dos meios e o processo posto em curso, uma regulação e controle não apenas da natureza que deve ser subjugada e cujas leis devem ser postas em direção da consecução dos objetivos socialmente determinados, mas também do próprio homem que trabalha que deve submeter-se aos imperativos necessários para a correção do seu trabalho. Esses elementos não se apresentam na relação existente entre os outros animais e natureza. Desse modo, o homem transforma o mundo material de acordo com um objetivo, o qual

subordina sua ação, sua atividade e sua vontade, sob pena de que o objetivo não se concretize de modo correto.

Nesse sentido, o salto ontológico que leva ao ser social não implica apenas em um afastamento da barreira natural que se impõe sempre de fora para dentro sobre os homens, mas também o próprio afastar das barreiras naturais internas ao homem. A subordinação dos instintos pela consciência é condição necessária para o desenvolvimento do ser social e do tornar-se homem. Como diz Lukács,

O ser humano foi caracterizado como o animal que frequentemente constrói suas próprias ferramentas. É correto, mas é preciso acrescentar que construir e usar ferramentas implica necessariamente, como pressuposto imprescindível para o sucesso do trabalho, o autodomínio do homem aqui já descrito. Esse também é um momento do salto a que nos referimos, da saída do ser humano da existência meramente animal. (LUKÁCS, 2013. p.. 82)

O homem ao transformar a natureza a ele externa, também transforma a sua própria natureza interna. A necessidade de realização correta do trabalho faz com que os seus instintos, vontades, capacidades, habilidades etc. sejam controlados e desenvolvidos para servir as necessidades do trabalho. Essa transformação que tem como eixo o próprio homem é também posta em movimento por ele próprio a partir do trabalho, é um processo autocentrado no homem, puramente social. Marx assim sintetiza as determinações essenciais do trabalho:

Antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media regula e controla seu metabolismo com a Natureza. Ele mesmo se defronta com a matéria natural como uma força natural. Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida. Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências nela adormecidas e sujeita o jogo de suas forças a seu próprio domínio. Não se trata aqui das primeiras formas instintivas, animais, de trabalho. O estado em que o trabalhador se apresenta no mercado como vendedor de sua própria força de trabalho deixou para o fundo dos tempos primitivos o estado em que o trabalho humano não se desfez ainda de sua primeira forma instintiva. Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colmeias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente. Ele não apenas efetua uma transformação da forma da matéria natural; realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina, como

lei, a espécie e o modo de sua atividade e ao qual tem de subordinar sua vontade. E essa subordinação não é um ato isolado. Além do esforço dos órgãos que trabalham, é exigida a vontade orientada a um fim, que se manifesta como atenção durante todo o tempo de trabalho, e isso tanto mais quanto menos esse trabalho, pelo próprio conteúdo e pela espécie e modo de sua execução, atrai o trabalhador, portanto, quanto menos ele o aproveita, como jogo de suas próprias forças físicas e espirituais. (MARX, 1996.a. 297-298)

De acordo com Lukács, Marx apanha, na passagem anteriormente citada, a categoria ontológica central do trabalho, que é a de realizar “no âmbito do ser material, um pôr teleológico enquanto surgimento de uma nova objetividade”. (LUKÁCS. 2013, p. 47). Desse modo, apenas o trabalho, no âmbito do ser, em quaisquer formas de existência, é capaz de inserir na realidade material um ente ontologicamente posto. Somente ele é capaz de realizar uma posição teleológica na materialidade. Essa posição teleológica efetivada pelo trabalho, por seu turno, instaura uma nova forma de objetividade não existente anteriormente e em tudo heterogênea às formas de objetividade anteriores. Essa nova objetividade não é mais regida exclusivamente pela legalidade do mundo físico-natural, mas regida também por uma legalidade cuja base é constituída de posições teleologicamente postas, portando uma legalidade social.

O trabalho é o complexo que realiza a transformação consciente da natureza, ao mesmo tempo em que a realização da posição teleológica exige e impulsiona a transformação do próprio homem a fim de assegurar a correção da objetivação da posição teleológica, sendo, desse modo, um complexo que realiza uma síntese entre a natureza e o homem.

Por ser o trabalho um complexo social, mas que não pode ser exclusivamente social, pois se constitui em uma mediação, em uma relação, entre homem e natureza, o homem que trabalha precisa domar aos seus “desejos” as legalidades naturais existentes no mundo natural. Isto é, o fato de o trabalho ser uma relação entre sociedade e natureza exige que os homens ponham em operatividade, em conformidade com seus “desejos” as legalidades do mundo natural mediante a efetivação do trabalho.

O trabalho é a categoria que efetiva o salto ontológico do ser para além da animalidade e que mantém uma relação sintética necessária com os níveis de ser inferiores, ao mesmo tempo em que impulsiona o desenvolvimento da nova esfera de ser em graus sociais cada vez mais elevados. O trabalho é o processo a partir do

qual se origina o mundo social. Desse modo, ele possui o caráter de modelo de todas as outras práxis sociais, uma vez que, mesmo que elas surjam do ponto de vista cronológico simultaneamente ao trabalho, são do ponto de vista ontológico derivadas dele. Como assinala Lukács,

Assim, o trabalho se torna o modelo de toda práxis social, na qual, com efeito - mesmo que através de mediações às vezes muito complexas -, sempre se realizam por teleológicos, em última análise, de ordem material. E claro, como veremos mais adiante, que não se deve exagerar de maneira esquemática esse caráter de modelo do trabalho em relação ao agir humano em sociedade; (LUKÁCS, 2013. p. 47).

Que o trabalho seja a forma originária de toda e qualquer práxis, não há dúvidas em Marx e em Lukács,

O simples fato de que realizações (ou seja, resultados da práxis humana no trabalho) integrem o mundo da realidade como formas novas de objetividade não derivadas da natureza, mas que são precisamente enquanto tais realidades do mesmo modo como o são os produtos da natureza, esse simples fato já é suficiente, nesse estágio inicial, para comprovar a correção da nossa afirmação. (LUKÁCS, 2013. p. 64)

Portanto, a localização no trabalho e não quaisquer outros complexos sociais do salto ontológico que origina o ser social, do caráter de protoforma do ser social e de ser o fundamento da socialidade, isto é, em última instância de todos os complexos e categorias que são objetivados pelo homem, não é uma escolha gnoseológica. A simultaneidade cronológica de alguns complexos que aparecem junto com o trabalho, a importância crescente de teleologias que não se dirigem à transformação da natureza etc., nada disso altera a determinação ontológica que o trabalho ao responder à necessidade mais elementar do ser vivo impulsiona o desenvolvimento de entes, complexos e categorias sociais. Algumas das categorias que o trabalho origina e sem as quais ele sequer existiria, serão tratadas a seguir.

2.2 TRABALHO, TELEOLOGIA E CAUSALIDADE

2.2.1 Trabalho, teleologia e causalidade

O ser social tem sua origem fundada no trabalho, com ele há o desdobrar de categorias que fundamentam essa nova forma de ser e a diferencia essencialmente

em relação às esferas de ser anteriores. Entre essas categorias essenciais do trabalho está a posição teleológica. Só nele existe uma categoria capaz de realizar uma posição na materialidade que resulta de um resultado previamente ideado. Em consequência, apenas no ser social existe posição teleológica. Na natureza não existe nenhum ser, nenhum ente que se origine a partir do desejo de alguém que o põe efetivamente. O contínuo transformar-se do mundo inorgânico (reações físicas, químicas etc.) e o ininterrupto tornar-se outro do mundo orgânico (a reprodução do mesmo dos seres vivos) não resultam de uma posição teleológica, não são resultado de uma ideiação que busca se pôr materialmente.

O trabalho exige, para a realização da sua função social de mediação sociedade/natureza, o desenvolvimento de outros complexos sociais cuja mediação exercida por eles não se dirigem diretamente para a transformação do mundo natural em finalidades humanas conscientemente postas. Essa é uma das determinações essenciais que Lukács ressalta da citação de Marx acerca do trabalho, o fato de que o trabalho dá origem a uma nova objetividade, o que implica o desenvolvimento de vários outros complexos sociais. Essas formas de posições teleológicas, surgidas a partir da necessidade imposta pelo trabalho, têm por função social a mediação entre homem/homem, são complexos sociais orientados para a realização de posições teleológicas cuja objetivação destina-se a desencadear o desenvolvimento de ações em outros sujeitos. Sobre esses tipos de posições teleológicas falaremos de modo mais aprofundado mais adiante, por hora é suficiente demonstrar o caráter de desenvolvimento ulterior que possui a categoria do trabalho.

Esse segundo tipo de teleologias do qual falamos, possuem um caráter secundário em relação ao trabalho propriamente dito, pois os seus fins imediatos não se dirigem para a transformação do mundo natural. Todavia, só em última análise, mas apenas em última análise mesmo, esses complexos sociais não se dirigem à transformação da natureza. Isto porque a sua essência ontológica, a função social que determina o seu ser é a de mediação para o trabalho, uma vez que foi a partir dele que tais teleologias tiveram origem. Contudo, isso não implica na possibilidade de redução desses complexos ao trabalho, nem restringe o fato de essas esferas poderem se desenvolver socialmente, tornando-se cada vez mais autônomas em relação ao trabalho que as originou e que ganhe, de modo sempre mais elevado, características sociais.

As mediações exigidas pelo trabalho desenvolvem-se tanto que se tornam verdadeiros complexos sociais, esferas da socialidade, ganham um corpo “separado”, relativamente autônomo em relação ao trabalho que as fundamenta.

As diferenças entre as posições teleológicas de diversas naturezas sociais tornadas complexos sociais relativamente autônomos não escondem, antes mostram que há uma afinidade ontológica para além das diferentes funções sociais que cada um desses complexos assume. Essa afinidade reside no fato de que elas se constituem, em última instância, enquanto mediações para o trabalho. Essas especificidades dos complexos sociais só podem subsistir porque eles têm determinações universais, comuns a todas as esferas da socialidade. Ou seja, apesar de possuírem naturezas e funções sociais distintas todos os complexos realizam uma posição teleológica e objetivam, em última instância, através de mediações as mais complexas, a reprodução material. A consideração dessas características relativas aos diversos complexos sociais, adicionada ao fato de que elas se originam a partir do trabalho enquanto necessidades suas, fazem do trabalho o seu modelo, a sua protoforma. É o que fala Lukács,

Precisamente a consideração das diferenças bastante importantes mostra a afinidade essencialmente ontológica, pois exatamente nessas diferenças se revela que o trabalho pode servir de modelo para compreender os outros pores socioteleológicos, já que, quanto ao ser, ele é a sua forma originária. (LUKÁCS, 2013. p. 47).

Lukács, na esteira de Marx, acentua o caráter teleológico exclusivamente no trabalho e, a partir deste, nas demais práxis humanas. Em ambos está presente a recusa à apreensão da teleologia como um princípio que rege e ordena todo o mundo. Ou seja, a teleologia diz respeito apenas a uma atividade precisa que é a práxis humana. Fora dessa atividade não existe teleologia possível, pois apenas o homem constitui-se em um ser que põe de maneira orientada. Também os dois pensadores recusam qualquer apreensão teleológica da história bem como a generalização do princípio da teleologia como regente da vida cotidiana. Os homens realizam posições teleológicas, todavia, elas se restringem ao momento exato do pôr. Uma vez posta, a dinâmica do ente posto, seja ele decorrente de ato de trabalho ou de outra forma de posição, segue o seu curso independentemente da vontade de quem o pôs. Apenas novas posições teleológicas podem conferir um novo caráter de ser posto e sempre apenas no momento da posição. Que o ser

social ganhe conformação cada vez mais social não significa dizer que sua história siga um curso teleologicamente orientado. A teleologia é apenas um momento, importante, porém não o único da processualidade social, pois nela também opera a causalidade como princípio regulador. É necessário acrescentar ainda que as posições teleológicas decorrem de atos teleológicos singulares. A síntese social na qual esses atos se consubstanciaram não é determinada de maneira teleológica, conforme salienta o referido filósofo,

As condições fundamentais de todo movimento econômico e social são sempre e apenas as posições teleológicas dos homens. Neste nível, não faz nenhuma diferença que sejam posições econômicas, científicas ou morais. Trata-se sempre de uma posição teleológica ideal, pensada, que só se torna uma posição real quando se experimenta transformá-la em realidade material no âmbito da práxis. Mas a estrutura geral da sociedade, como Marx diz muito bem, origina-se independentemente da vontade dos homens. Assim, as formas da vida humana, sejam elas as formas da vida da polis, do feudalismo ou do capitalismo, foram ditadas pelo desenvolvimento econômico. (LUKÁCS, 2014. p. 97).

A admissão de que história natural e social e também a vida cotidiana são regidas por um princípio teleológico, exige, em contrapartida, a existência de um sujeito que realiza nelas a sua finalidade, uma vez que a teleologia não é uma categoria que possa existir independentemente da ação de um sujeito consciente, independentemente de uma posição consciente. Por isso, ao ver o mundo como teleologicamente orientado, esse alargamento da teleologia para além do trabalho e da práxis humana constrói, como consequência necessária, a crença na existência de um sujeito que ordena e põe em movimento o mundo, que há um autor consciente que atualiza as finalidades conscientes. Lukács assim explica o fundamento ontológico dessa generalização do princípio teleológico:

O que faz nascer tais concepções de mundo, não só nos filisteus criadores de teodiceias do século XVIII, mas também em pensadores profundos e lúcidos como Aristóteles e Hegel, é uma necessidade humana elementar e primordial: a necessidade de que a existência, o curso do mundo e até os acontecimentos da vida individual - e estes em primeiro lugar - tenham um sentido. (LUKÁCS, 2013. p. 48).

É tão forte essa busca existencial de sentido para os acontecimentos da vida cotidiana que ela não desaparece junto com o que Lukács chamou de demolição da ontologia religiosa, isto é, depois do desenvolvimento da ciência e da compreensão da realidade físico-natural como um princípio de automovimento com fim em si

próprio dele decorrente. A prevalência do princípio da teleologia como ordenadora do mundo até os nossos dias, não decorre do desconhecimento da realidade natural ou até mesmo social, mas da busca de um sentido para os indesejados acontecimentos da vida cotidiana.

Como a teleologia somente pode existir sendo um ato previamente originado em uma consciência que põe um fim e como o fim exige uma posição efetiva, ela não é uma categoria puramente objetiva. Ao mesmo tempo, também não é puramente uma categoria subjetiva. Portanto ela pressupõe sempre um ser que realiza uma posição, contudo, um ser que põe um processo real e que se desenvolve fora da consciência e não um ser supratemporal, místico ultrapotente.

Diferente é a causalidade. Ela é uma categoria inversa da teleologia. Seu *modus operandis* não pressupõe uma posição teleológica, conseqüentemente não há ação da consciência nem tampouco um sujeito. Esse movimento sem sujeito, um “automovimento que repousa sobre si próprio”, rege toda a legalidade existente no ser em geral, exceto no momento em que o trabalho e as outras práxis humanas que dele deriva são postas, são efetivadas. Entretanto, mesmo nesse momento, se origina uma cadeia de conseqüências cujo princípio regulador é a causalidade. Mesmo na síntese operada pelo trabalho, a causalidade comparece. O trabalho sintetiza os dois princípios de movimento, teleologia e causalidade, sem, no entanto, alterar-lhes as suas respectivas essências. E só por operarem, cada uma delas, mediante o seu princípio regulador é que o trabalho e as práxis sociais para as quais ele serve de modelo se tornam possíveis.

Lukács se expressa assim em relação a essas duas categorias.

A causalidade é um princípio de automovimento que repousa sobre si próprio e mantém esse caráter mesmo quando uma cadeia causal tenha o seu ponto de partida num ato de consciência, a teleologia, em sua essência, é uma categoria posta: todo processo teleológico implica o pôr de um fim e, portanto, numa consciência que põe fins. (LUKÁCS, 2013. p. 48).

Para Lukács, Kant “caracteriza genialmente a essência ontológica da esfera orgânica do ser, definindo a vida como uma ‘finalidade sem escopo’”, (LUKÁCS, 2013, p. 49), portanto, admitindo que ela não é teleológica, embora tenha uma finalidade sem escopo, ou para sermos mais precisos, relações de causa e efeito. O princípio de automovimento que rege o mundo natural é constituído de relações causais que se estabelecem no automovimento do ser e para o qual não há

qualquer finalidade e orientação teleológica. Não basta “que uma coisa beneficiasse a outra para ter como realizada uma teleologia transcendente” (LUKÁCS. 2013, p. 49). Não é suficiente que, por exemplo, uma semente leve a uma planta silvestre para concluir que aí existe uma teleologia. Está claro que no exemplo citado temos uma relação causal, mas não uma posição teleológica, um ato de por conscientemente. A transformação de uma semente em planta não decorreu de uma escolha alternativa a partir de uma intensão preventivamente planejada. O filósofo alemão, alega Lukács, elimina a teleologia do mundo orgânico uma vez que ele não reconhece nessa esfera a existência de objetivo, de direção (Lukács, 2011, p. 49), uma vez que no mundo natural “uma coisa existe como fim natural quando (ainda que num duplo sentido) é causa e efeito de si mesma” (KANT. 1997, p. 286).

Contudo, não responde a seguinte questão: por que não há teleologia no mundo orgânico? Kant não avança até esse ponto, não chega ao verdadeiro problema que é a questão ontológica, vale dizer a própria natureza do ser orgânico. De acordo com Lukács (2011, p. 50-51), ele busca resolver uma questão que é eminentemente ontológica de modo gnosiológico, isto porque para ele não é possível conhecer *objetivamente* o mundo orgânico, uma vez que mesmo ele sendo não teleológico a investigação sobre ele será de cunho teleológico. Por isso a crítica kantiana às concepções teleológicas da natureza orgânica não é suficientemente profunda para eliminar qualquer possibilidade de subsistência de teleologia nessa esfera, como fica claro na citação abaixo,

Até é bem certo que não chegamos a conhecer suficientemente os seres organizados a partir de princípios da natureza simplesmente mecânicos e ainda menos explicá-los. E isso é tão certo que se pode afirmar sem temer que é absurdo para o ser humano, nem que seja colocar uma tal hipótese ou esperar que um Newton possa ainda ressurgir para explicar só que seja a geração de uma folha de erva, a partir de leis da natureza, as quais nenhuma intenção organizou. Pelo contrário, deve-se pura e simplesmente negar este tipo de perspicácia ao ser humano. (KANT. 1997, p. 337-338.).

De acordo com a crítica de Lukács, para Kant qualquer conhecimento objetivamente válido no campo do mundo natural deve excluir qualquer atribuição externa de teleologia a ele. Portanto, deveria estar livre de qualidades que nele não existam. Esse procedimento metodológico acerca do conhecimento do mundo natural seria impossível, de acordo com o filósofo setecentista, uma vez que implicaria na impositação de um objetivo a algo que é regido pelo princípio da

causalidade. A atribuição de uma finalidade é a única forma pela qual a subjetividade apreende o mundo natural. Neste sentido, o sujeito que sobre ele se debruça tende necessariamente a atribuir um princípio teleológico à regência do mundo biológico, por isso, ele afirma,

Julgaríamos despropositado que na natureza - se pudéssemos penetrar até ao princípio da mesma na especificação das respectivas leis universais por nós conhecidas “possa” permanecer oculto um fundamento suficiente da possibilidade de seres organizados, sem colocar uma intenção na base da respectiva geração (por isso no simples mecanismo da mesma). Na verdade donde poderíamos nós sabê-lo? Não há que tomar em conta conjecturas onde o que está em causa são juízos da razão pura. Por isso não podemos julgar objectivamente de modo nenhum, nem afirmativa, nem negativamente o princípio pelo qual um ser agindo intencionalmente enquanto causa do mundo (por conseguinte enquanto autor “*urheber*”⁸), existe no fundamento daquilo a que justamente chamamos fim da natureza. Porém o certo é que, se devemos ao menos julgar segundo o que nos é dado descortinar mediante a nossa própria natureza (segundo as condições e os limites da nossa razão) não podemos nada mais que colocar um ser inteligente como fundamento da possibilidade daqueles fins da natureza, o qual é adequado à máxima da nossa faculdade de juízo reflexiva e por consequência adequado a um fundamento subjectivo, mas intrinsecamente ligado à espécie humana. (KANT. 1997, p. 338-339.).

Neste sentido, o conhecimento só seria válido quando o objeto investigado não tem um fim, como no caso da matemática e da física. Qualquer tentativa de conhecer o mundo natural careceria de objetividade, logo, sua crítica fica meramente na crítica do conhecimento. Na perspectiva kantiana não pode haver uma explicação objetiva porque esta seria teleológica, uma vez que o mundo natural é finalístico sem escopo, isto é, constituído de relações causais. Todavia, as explicações causais do mundo natural são excluídas por ele como não objetivas, não válidas e teleológicas. Em relação a essa problemática comenta Lukács,

No plano metodológico imediato, ele o fecha tentando, como lhe acontece com frequência, resolver questões ontológicas de modo gnosiológico. E, dado que sua teoria do conhecimento objetivo válido está orientada apenas para a matemática e a física, ele é obrigado a concluir que a sua própria percepção genial não pode ter consequências cognitivas para a ciência do orgânico. (LUKÁCS, 2013. p. 50).

Desse modo, mesmo Kant não consegue escapar facilmente da teleologização espontânea da natureza, da vida e do mundo, apesar de negá-la, não a derruba por completo. Ao admitir que o mundo orgânico não pode ser apreendido

⁸ Em alemão: causador, iniciador. Kant se refere aqui a um *ser* que ponha a posição teleológica.

objetivamente pela consciência humana, cria-se uma condição mediante a qual é possível sustentar que nele operam leis transcendentais, logo, postas por um sujeito também de natureza transcendente e inatingível. Como explica Lukács,

Outra consequência ainda mais importante da tentativa kantiana de equacionar e resolver em termos gnosiológicos as questões ontológicas é que, em última instância, o próprio problema ontológico continua não resolvido e o pensamento é bloqueado dentro de um determinado limite "crítico" do seu campo operativo, sem que a questão possa receber, no quadro da objetividade, uma resposta positiva ou negativa. E assim que, exatamente através da crítica do conhecimento, fica aberta a porta para especulações transcendentais e, em última análise, admite-se a possibilidade de soluções teleológicas, embora Kant as refute no âmbito da ciência. (LUKÁCS, 2013. p. 50).

O verdadeiro problema ontológico (só há teleologia no interior de um ser no qual haja posições teleológicas, portanto onde exista também um sujeito que a ponha) é passado ao largo. De acordo com Lukács (2013, p. 50-51) Kant, ao invés de encontrar na própria natureza do ser orgânico as determinações ontológicas que o fazem um ser no interior do qual não existe teleologia, se abriga no campo gnosiológico, respondendo que não é possível um conhecimento válido do mundo orgânico uma vez que esse conhecimento não está livre de uma explicação teleológica. Chega-se, portanto, a um beco sem saída: o mundo orgânico não é teleológico, mas qualquer conhecimento sobre ele o é. Kant quer refutar a teleologia na esfera do conhecimento, coisa que não é possível. Para conseguir negar a teleologia no mundo orgânico é preciso encontrar no próprio ser desse ser as determinações que assim o configura.

É exatamente essa investigação do ser na sua própria natureza, uma apreensão que agarre as determinações essenciais do ser de modo ontológico, que Marx irá fazer. É essa precisão investigativa presente em Marx, que consiste em refletir cientificamente na consciência, de maneira a mais aproximada possível, o ser-precisamente-assim a partir de suas próprias categorias e determinações que Lukács resgata no filósofo alemão. Esse método, que nada mais significa que respeitar integralidade do objeto investigado, é direcionado por Lukács para o entendimento do ser social como tarefa fundamental e necessária para a transformação social.

Essa negação de qualquer explicação gnosiológica das dimensões ontológicas do ser é empreendida por Lukács ao longo de toda sua *Ontologia do ser*

social. Neste sentido, a solução para o problema da relação entre causalidade e teleologia é explicada a partir do ser e não tergiversada em um pano de fundo gnosiológico. Essa apreensão põe em evidência a dimensão teleológica do ser, mas a situa no seu limite preciso, que é o trabalho. Do mesmo modo, a causalidade, ainda que atue na esfera do ser que opera teleologias, isto é, no ser social, continua sendo um princípio de automovimento que se centra em si próprio. Lukács, a partir de Marx, não busca resolubilidade explicativa da contradição entre teleologia e causalidade sobrepondo uma em relação à outra, mas apreendendo no próprio ser a forma como essas categorias essenciais se entrelaçam. Para Marx não há dúvida de que a teleologia só comparece no trabalho e nas práxis sociais dele decorrentes.

A realidade, tal qual Marx conseguiu apreendê-la, admite a existência da teleologia no ser, precisamente no social, sendo ela, por isso, uma categoria central da história. Entretanto, essa teleologia não diz respeito a uma direção teleológica transcendente e nem pressupõe um ser fantástico que a ponha em movimento. Também o reconhecimento da operatividade da teleologia no ser não implica na anulação da causalidade. Marx descobre que no trabalho, e apenas nele, é possível a coexistência e a oposição dialética entre causalidade e teleologia.

Em Marx, a teleologia é reconhecida como categoria realmente operante apenas no trabalho, tem-se inevitavelmente uma coexistência concreta, real e necessária entre causalidade e teleologia. Sem dúvida, estas permanecem opostas, mas apenas no interior de um processo real unitário, cuja mobilidade é fundada na interação desses opostos e que, para tornar real essa interação, age de tal modo que a causalidade, sem ver atingida a sua essência, também se torna posta. (LUKÁCS, 2013. p. 52).

Esse processo unitário, que é o trabalho, submete as causalidades operantes no mundo aos imperativos de seus objetivos. Mesmo estando a serviço dos objetivos impostos pela exigência do trabalho as causalidades ativadas não deixam de reger-se pelo princípio de automovimento que repousa sobre si próprio. No processo como um todo temos a transformação de causalidades em causalidades postas, que, assim como as primeiras, também se regem pelo mesmo princípio de automovimento que repousa sobre si próprio. Portanto, no momento preciso da realização do trabalho duas categorias opostas (e que isoladas abstratamente são inconciliáveis), se conformam de modo inseparáveis, sem deixar de ser o que são, em um processo unitário que é capaz de realizar uma posição teleológica na efetiva realidade material, inserindo nela um ente ontologicamente

não dado, isto é, não posto pela natureza. Um novo ente que embora seja originado a partir da organização das propriedades e das legalidades de determinados elementos anteriormente existentes, resulta em algo novo existente, cujas propriedades e legalidades lhe são próprias. Lukács usa o exemplo da casa de Aristóteles⁹ para ilustrar o que mencionamos.

A casa tem um ser material tanto quanto a pedra, a madeira etc. No entanto, do pôr teleológico surge uma objetividade inteiramente diferente dos elementos. De nenhum desenvolvimento imanente das propriedades, das legalidades e das forças operantes no mero ser-em-si da pedra ou da madeira se pode "deduzir" uma casa. (LUKÁCS, 2013. p. 53).

O trabalho não é apenas um dos complexos sociais onde se opera uma teleologia, há outros; todavia, apenas nele se opera uma posição teleológica como momento real (e não abstrato, no sentido de não material) da realidade material (e não espiritual e imaterial). O processo ocorre na matéria. Nas palavras de Lúkacs, "Para Marx, o trabalho não é uma das muitas formas fenomênicas da teleologia em geral, mas o único ponto onde se pode demonstrar ontologicamente um pôr teleológico como momento real da realidade material.". (LUKÁCS. 2013, p. 51).

Lukács (2013, p. 47) ressalta que Aristóteles e Hegel também perceberam a natureza teleológica da posição existente no trabalho, mas não restringiram essa qualidade apenas à posição teleológica do trabalho; ao contrário, estenderam a dimensão ontológica para o ser orgânico e para a história. Ora, ao admitir-se a existência de uma dimensão ontológica nessas esferas é necessário, como já afirmamos, também admitir a existência de um ser que põe. A realidade assim explicada transforma-se em algo sem correspondência na realidade efetiva, vira, portanto, ilusória, fantasiosa, orientada por um ser transcendente.

Notemos no exemplo da casa que o trabalho cria uma objetividade inteiramente nova, uma objetividade que não surgiria sem a posição que ele realiza. Ainda que na casa "de" Aristóteles a madeira continue a ser madeira e a pedra continue a ser pedra, estando, portanto, submetidas às leis imanentes que regem esses seres e que os subordinam a determinados processos físicos e químicos (como, por exemplo, a combustão da madeira) a madeira e a pedra organizadas pela mediação do trabalho não mais se constituem como "meros" elementos dos quais se serviu o homem para realização do seu fim, mas sim em uma casa, um ser

⁹ Conferir: ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola. 2002. p. 313-325).

novo e teleologicamente inserido na realidade material. A madeira e a pedra funcionam agora como elementos simples de um ser existente mais complexo, a casa. O trabalho não apenas realiza uma posição teleológica, mas a efetivação de uma nova objetividade. A casa se é casa deve servir a uma necessidade social de ser casa, portanto ela não é um ente cuja existência independe de fim, como no mundo orgânico. Entretanto,

O fato de que Marx limite, com exatidão e rigor, a teleologia ao trabalho (à práxis humana), eliminando-a de todos os outros modos do ser, de modo nenhum restringe o seu significado; pelo contrário, ele aumenta, já que é preciso entender que o mais alto grau do ser que conhecemos, o social, se constitui como grau específico, se eleva a partir do grau em que está baseada a sua existência, o da vida orgânica, e se torna um novo tipo autônomo de ser, somente porque há nele esse operar real do ato teleológico. Só podemos falar racionalmente do ser social quando concebemos que a sua gênese, o seu distinguir-se da sua própria base, seu tornar-se autônomo baseiam-se no trabalho, isto é, na contínua realização de pores teleológicos. (LUKÁCS, 2013. p. 53).

Portanto, o trabalho é o ato fundante de um novo ser e um novo mundo no qual passa a operar um completamente novo princípio de movimento que é teleologia. A posição de um ato teleológico que se dirige para a transformação concreta do mundo natural, procurando se apropriar e extrair dele as condições necessárias à satisfação das necessidades humanas, exige o aparecimento de outros tipos de posições teleológicas mais complexas e ricas. Ou seja, o trabalho impulsiona o desenvolvimento categorial do ser social, de tal maneira que, mesmo os complexos sociais que demonstram uma completa distância em relação à atividade de troca orgânica entre sociedade natureza têm no trabalho a sua origem social, ainda que, de fato, não possam ser reduzidos a ele. Por essas suas terminações é que o trabalho se constitui no ponto de partida privilegiado para a análise de quaisquer outros complexos sociais. No que se refere ao complexo social que buscamos estudar aqui, o de educação, qualquer explicação que busque compreender a natureza e função social desse complexo e não considere a sua origem a partir do trabalho, bem como a articulação que ela estabelece com ele, não será capaz de apreender as verdadeiras especificidades dessa esfera da socialidade.

2.2.2 Trabalho, teleologia e causalidade: A investigação dos meios

A posição do fim implica na busca dos meios. Isto é, para a posição do fim idealmente posto é necessário o conhecimento da legalidade em-si do setor da realidade que precisará ser ativado para a consecução da finalidade (ou seja, a busca dos meios). Essas duas ações cognitivas, a posição do fim e a busca dos meios, são indispensáveis no trabalho. Nenhuma posição ideal de um fim se sustentará quando se buscar efetivá-la se não estiver alicerçada no conhecimento correto dos meios. A investigação dos meios deve perseguir um reflexo científico o mais aproximado possível tanto dos objetos e das objetividades necessárias para a posição do fim quanto dos processos naturais, físicos e químicos (que operam sempre sob o princípio da causalidade) que serão subordinados à finalidade posta. De um lado, um conhecimento objetivo sem relação com nenhum fim imediato se põe sobre o objeto (a necessidade de conhecer verdadeiramente a legalidade do objeto), de outro lado, uma busca de novas conexões e funções existentes nos objetos e que podem ser ativadas para tornar realidade um fim idealmente posto é perseguida.

A posição teleológica realizada no trabalho exige o conhecimento correto dos nexos causais da realidade. Caso esse se demonstre incorreto, a finalidade idealmente traçada, a partir dessa apreensão cognitiva, fracassará. Uma vez que o resultado é diferente do previsto e de qualquer retificação dos objetivos ao longo do processo, a posição do fim não se realiza e, como consequência, nenhuma posição teleológica é posta. Uma posição teleológica só pode ser resultado de uma posição ideal de fim claro e consciente e de uma correta investigação dos meios necessários à sua objetivação. Não realizado o fim, logo não existe uma posição teleológica, é o que nos diz Lukács,

Se houver erro a respeito deles no processo de investigação, nem sequer podem chegar a ser – em sentido ontológico – postos; continuam a operar de modo natural e o pôr teleológico se suprime por si mesmo, uma vez que, não sendo realizável, se reduz a um fato de consciência que se tornou impotente diante da natureza. (...) Quando se põe ontologicamente a causalidade no complexo constituído por um pôr teleológico, este deve captar corretamente o seu objeto, senão não é – nesse contexto – um pôr. (LUKÁCS, 2013. p. 55).

Em resumo: a posição do fim implica na investigação dos meios. Ambos não influem de *modo decisivo* na realidade material se não resultam em efetiva posição material no plano do ser. Quanto mais desenvolvido for o fim efetivamente posto na

realidade, mais correto e aproximado é o reflexo da objetividade existente. Quanto mais desenvolvido é o trabalho, mais se conhecem os meios, mais se utilizam as legalidades do mundo objetivo em conexões e funções novas.

Lukács não fala que a investigação correta acerca dos nexos causais do ser natural deve compreender toda infinidade de processos e propriedades que a causalidade dada possui, mas apenas aqueles que são necessários para a objetivação da posição teleológica. Daí porque o trabalho pode se efetivar mesmo quando a apreensão dos nexos causais contempla erros, imprecisões e desconhecimento da totalidade do ser natural. Neste sentido, é plenamente possível a realização de uma posição teleológica onde o conhecimento de umnexo causal for incorreto na apreensão de sua totalidade, mas preciso no que se refere aos elementos particulares seus que serão ativados no processo de trabalho. Lukács diz, com toda a razão, e com uma fina ironia, que “Se para trabalhar fosse necessário um conhecimento mesmo que somente aproximado dessa infinidade intensiva enquanto tal, o trabalho jamais poderia ter surgido nos estádios primitivos da observação da natureza” (LUKÁCS, 2013. p. 56).

Parece trivial, todavia não nos custa acrescentar, como, de acordo com pressupostos marxianos e lukacsianos dos quais partimos, não existe nenhuma objetividade direcionada a um fim, exceto no trabalho e nas práxis que dele derivam. Qualquer outro movimento processado na realidade tem por princípio o repouso sobre si mesmo, ou seja, não possui direção alguma, a não ser a cega relação de causa e efeito. Nesse sentido, as propriedades e conexões existentes na objetividade natural são determinações que não possuem a priori nenhuma relação com necessidades sociais, elas existem independentemente dos homens e continuarão a existir sem ou com a presença da humanidade. Voltando ao exemplo da casa aristotélica, não há nenhuma determinação que a pedra e madeira devam se transformar em casa. As propriedades e conexões existentes na natureza e que foram ativadas para a produção da casa continuariam a existir no mundo natural independentemente do trabalho. Na pedra e na madeira não há casa latente, assim como não há nelas latentes outras utilizações a que servirão e as quais ainda não existiam na época de Aristóteles, como, por exemplo, sua utilização na indústria química para fabricação de celulose (madeira) e de componentes tecnológicos (silício, lítio etc) no caso da pedra.

Ou seja, há propriedades nas coisas em si que estão submetidas à causalidade dada, cuja descoberta pelo homem cria sobre elas novas conexões mediante as quais são originados entes que jamais seriam gestados se tais propriedades reais não fossem organizadas em novas relações e subordinadas a necessidades humanas. No entanto, ressalta Lukács, que a posição do fim e a investigação dos meios “nada podem produzir de novo enquanto a realidade natural permanecer o que é em si mesma, um sistema de complexos cuja legalidade continua a operar com total indiferença no que diz respeito a todas as aspirações e ideias do homem.” (LUKÁCS. 2013, p. 54). Desse modo, não importa o que pensam ou o que descubram os homens, pois a realidade natural continua a seguir seu curso que só se dirige à entificação de finalidades se a síntese entre teleologia e causalidade realizada pelo trabalho for posta em prática pelo homem que trabalha. Só desse modo, uma causalidade que tem seu curso indiferente às vontades humanas pode ser transformada em causalidade posta, sem deixar de operar pelo princípio do automovimento que repousa sobre si próprio. Esse é o sentido da passagem de Hegel resgatada por Lukács,

A atividade própria da natureza – elasticidade da mola de um relógio, água, vento – é empregada para realizar, na sua existência sensível, algo inteiramente diverso daquilo que ela quereria fazer; a sua ação cega é transformada numa ação conforme a um fim, no contrário de si mesma. (Hegel, apud Lukács. 2013. p. 54).

Desse modo, temos um movimento de caráter causal que se transforma, apenas em um instante preciso, no momento do trabalho, em movimento que possui um caráter contrário a si mesmo, ou seja, é teleologicamente posto, torna-se uma causalidade posta, sem que essa natureza, em si, deixe de mover-se pela causalidade, lhe é atribuído no trabalho um caráter teleológico. O fato de que essa natureza torne-se posta não faz dela uma natureza teleológica, a teleologia cessa tão logo o trabalho seja objetivado. Por exemplo, o trabalho que utiliza a água para a produção de energia motora em um engenho usado para moer cana-de-açúcar. O homem que trabalha nada faz além de usar em seus interesses as leis físicas e as matérias primas preexistentes presentes no mundo natural, a partir de suas próprias legalidades e sem alterá-las em seus estatutos ontológicos. Contudo, ao proceder dessa forma, o homem atribui ao curso causal da água e das matérias primas utilizadas, uma direção que espontaneamente eles não teriam. Por isso, Lukács

reitera a apreensão que Hegel tem dessa relação entre teleologia e causalidade no trabalho,

Hegel descreveu um aspecto ontologicamente decisivo do papel que a causalidade tem no processo de trabalho: algo inteiramente novo surge dos objetos, das forças da natureza, sem que haja nenhuma transformação interna; o homem que trabalha pode inserir as propriedades da natureza, as leis do seu movimento, em combinações completamente novas e atribuir-lhes funções e modos de operar completamente novos. (LUKÁCS, 2013. p. 55).

Novas funções e novos modos de operar são atribuídos às propriedades da natureza pelo trabalho, sem que essas propriedades alterem sua essência ontológica. Por mais desenvolvidas e surpreendentes que sejam as novas funções e as novas formas de operar atribuídas às propriedades da natureza elas somente podem “acontecer no interior do caráter ontológico insuprimível das leis da natureza, a única mudança das categorias naturais só pode consistir no fato de que estas – em sentido ontológico – tornam-se postas”. (LUKÁCS. 2013, p. 55). Ou seja, as propriedades da natureza são “apenas” subvertidas às necessidades humanas, mediante as novas funções e as novas operatividades que lhe são socialmente atribuídas, mas elas (as propriedades) continuam tão naturais quanto antes o eram. Muda-se a forma, mas o conteúdo continua o mesmo. A apropriação social do mundo natural pelo trabalho não pode alterar a sua essência. Aliás, a inalterabilidade da essência das legalidades e das propriedades naturais assegura a correção da apropriação que delas faz o trabalho. Ao não alterar a essência das propriedades naturais, o trabalho faz com que a própria natureza opere por suas próprias leis ao seu favor, por isso esse processo só pode ocorrer no âmbito das leis da natureza. Nesse caso, a causalidade apropriada no trabalho e posteriormente posta por ele em novas relações e conexões, continua a ser causalidade, mas agora socialmente posta.

No trabalho, a causalidade natural é transformada em causalidade dada, é submetida aos seus serviços, conforme já observamos, mas em si, essa causalidade natural é indiferente à posição de fins. A causalidade posta continua uma causalidade e como tal não é regida por princípios teleológicos, logo continua a operar independentemente dos fins a que lhes submetam os homens mediante o trabalho. Porém o fato de que as leis da natureza sejam usadas em novas funções e em novos modos de operar, tornando-se, portanto, causalidades postas, mostram-

nos como essas mesmas leis são subordinadas às posições teleológicas que as reorganizam.

A posição teleológica sintetiza dois princípios heterogêneos entre si, teleologia e causalidade. Apesar do antagonismo que esses princípios aparentam, o processo é unitário e, portanto indivisível. Ele não pode ser dividido, não há realização de posição sem essa interação ontológica. Só existe posição teleológica se houver apropriação das propriedades da natureza em novas conexões postas. Em outras palavras, a causalidade é um princípio que opera independentemente da teleologia, mas a teleologia só pode existir no trabalho em síntese com a primeira.

Desse modo, por meio do trabalho a causalidade dada, colocada em ativação pelo homem que trabalha no processo de trabalho para a consecução do fim desejado, é transformada em causalidade posta, sem deixar de operar pelo princípio da causalidade, é o que nos diz Lukács,

No trabalho [...] não só o fim é teleologicamente posto, mas também a cadeia causal que o realiza deve transformar-se em uma causalidade posta. Com efeito, tanto o meio de trabalho como o objeto de trabalho, em si mesmos, são coisas naturais sujeitas à causalidade natural e somente no pôr teleológico, somente por meio desse, podem receber o pôr socialmente existente no processo de trabalho, embora permaneçam objetos naturais. (LUKÁCS, 2013. p. 72).

O homem que trabalha direciona de modo social a cadeia causal que lhe serve de meio de trabalho e de objeto de trabalho. Isso ocorre de tal maneira que meio e objeto de trabalho, no processo de trabalho, e apenas nele, adquirem a qualidade de serem socialmente postos, ainda que permaneçam inalteradamente sendo objetos naturais e regidos pelo princípio da causalidade. Marx refere-se assim acerca do meio de trabalho:

O meio de trabalho é uma coisa ou um complexo de coisas que o trabalhador coloca entre si mesmo e o objeto de trabalho e que lhe serve como condutor de sua atividade sobre esse objeto. Ele utiliza as propriedades mecânicas, físicas, químicas das coisas para fazê-las atuar como meios de poder sobre outras coisas, conforme o seu objetivo. [...] Assim, mesmo o natural torna-se órgão de sua atividade, um órgão que ele acrescenta a seus próprios órgãos corporais, prolongando sua figura natural, apesar da Bíblia. (MARX, 1996a, p. 298-299).

Na mesma direção diz Hegel,

A razão é tão artilosa como poderosa. O artil consiste na atividade mediadora, a qual, ao fazer os objetos atuarem uns sobre os outros e desgastarem-se mutuamente, segundo sua própria natureza, sem se inserir diretamente nesse processo, todavia, realiza apenas seu próprio fim. (Apud Marx, 1996a, p. 298).

No trabalho, as cadeias causais acionadas para a realização do fim continuam sendo o que são, continuam mantidas as suas propriedades “mecânicas, físicas, químicas” etc., contudo elas adquirem uma dinâmica, a partir da apropriação que é feita delas no processo de trabalho e que as tornam postas, a serviço de uma finalidade. A própria posição teleológica jamais seria realizada se as cadeias causais não operassem sobre suas legalidades próprias.

2.2.3 Trabalho, teleologia e causalidade: A posição do fim e a relação meio e fim.

A posição do fim tem sua origem em uma necessidade social, isto é, em uma necessidade que nasce, tendo como base as condições sócio-históricas concretamente existentes e as possibilidades de domínio humano sobre o mundo natural. Ao mesmo tempo, a satisfação dessa necessidade assim surgida também está intimamente relacionada aos mesmos pressupostos, às condições sócio-históricas concretamente existentes e às possibilidades de domínio humano sobre o mundo natural. A posição do fim (LUKÁCS, 2013. p. 56), implica em uma dupla socialização: de um lado as necessidades sociais que as origina tendem a se ampliar cada vez; de outro lado, a satisfação das necessidades sociais exige o maior e amplo domínio sobre o mundo natural. Neste sentido, temos uma determinação recíproca, na qual a necessidade social e sua satisfação conduzem a uma socialização do ser social cada vez mais crescente. Acontece que a posição do fim, a satisfação das necessidades, implica na efetivação do processo de trabalho; em outras palavras, implica na submissão dos nexos causais do mundo natural à finalidade socialmente construída. Portanto, a posição do fim, a satisfação de uma necessidade mediante o trabalho põe em relação dois princípios heterogêneos: o fim, teleológico e o meio, causal.

Enquanto a posição do fim tem sua origem em uma necessidade social e se orienta pela busca da satisfação dessa necessidade, a causalidade, que tem que entrar no processo de trabalho, não tem fim e nem direção, exceto aquele que lhe é atribuído nesse processo e que não altera a essência causal de seu movimento.

A homogeneização a que esses dois princípios heterogêneos, posição do fim e meio, são submetidos no processo de trabalho, depende da correspondência entre a posição ideal (no plano das ideias) do fim e correção da investigação dos meios com a real transformação da causalidade dada em causalidade posta. Deve haver uma correspondência o mais aproximada possível entre o momento ideal (posição ideal do fim e reflexo dos meios) e a efetiva apropriação da causalidade dada no processo de trabalho. Neste sentido, os fins não podem ir além do que a investigação e as possibilidades de transformação da causalidade dada em causalidade posta são capazes. Como os meios submetidos são regidos pelo princípio da causalidade (mesmo quando subordinados no trabalho), havendo uma não satisfatória apropriação dos meios, a homogeneização realizada pelo trabalho não ocorre e, em decorrência, a causalidade continua sendo dada. Nesse caso, não temos um alargamento do campo social sobre o mundo natural, a natureza vence, é o seu campo que se alarga sobre as necessidades e desejos humanos. Necessidades mais elevadas e que originem posições de fins humanamente mais ricas e possíveis de serem objetivadas, só podem brotar de uma apreensão dos meios mais desenvolvida. Nesse sentido, quanto mais o trabalho se desenvolve mais necessidades novas são surgidas e mais novas posições de fins são postas, impulsionando, desse modo, a socialização a níveis cada vez mais elevados. Ao se buscar os meios para a satisfação das finalidades, mais se conhece. Quanto mais se conhece a respeito do mundo natural e a respeito dos seus nexos causais mais novas necessidades surgem e com elas novas possibilidades de atendê-las. A produção do novo leva, de um modo bastante lento em alguns casos (modo de produção asiático), a contínua e ininterrupta produção do novo, isto é, o novo sempre em escala ampliada. Nas palavras de Lukács,

A ininterrupta produção do novo – mediante o qual se poderia dizer que aparece no trabalho a categoria regional [categoria nativa ou genética] do social, sua primeira clara elevação sobre toda mera naturalidade –, está contida nesse modo de surgir e de se desenvolver do trabalho. (LUKÁCS, 2013. p. 57)

O trabalho organiza as propriedades da causalidade dada em novas funções e conexões, criando novas objetividades. Novos entes, por princípio, diferentes daqueles que lhe serviram de base. É na produção ininterrupta do novo que se efetiva a categoria do social. Ora, o novo só pode existir, sob quaisquer

circunstâncias, como social e não como natural. A natureza orgânica não conhece a ininterrupta criação do novo, mas somente a reprodução do mesmo. Criar continuamente novas objetividades, objetividades essas que se originam em posições teleológicas, tudo isso eleva, faz surgir no ser em geral, uma outra esfera de ser que é heterogênea em relação às esferas de ser anteriores, a do ser social.

Esse processo de desenvolvimento aplicadamente mais complexo de posições de fins e, conseqüente, desenvolvimento dos meios que configuram a explicitação do ser social estabelece uma relação dialética, também cada vez mais rica de determinações entre a posição do fim e os meios. No processo singular do trabalho, o fim regula o meio, ou seja, é a posição do fim que determina quais propriedades e nexos causais do mundo natural devem ser investigados e utilizados efetivamente, pois, como já dissemos, quando os trabalhadores executam o ato singular de trabalho só lhes interessam os meios estritamente vinculados ao seu ato. Entretanto,

Se considerarmos os processos de trabalho na sua continuidade e desenvolvimento histórico no interior dos complexos reais do ser social, teremos certa inversão nessa relação hierárquica, a qual, embora não sendo certamente absoluta e total é, mesmo assim, de extrema importância para o desenvolvimento da sociedade e da humanidade. (LUKÁCS, 2013. p. 57)

Como aponta Lukács, no que se refere ao trabalho na sua totalidade, é o meio que regula a posição do fim. Isso é uma consequência direta do fato de o trabalho produzir o novo, onde novas necessidades e novas possibilidades tornam a produção desse novo ininterrupta. A objetividade social que tem origem no trabalho vai, cada vez mais, se ampliando e se complexificando, criando complexos que apenas indiretamente se relacionam com o trabalho. Por isso, ao olharmos em escala histórica os processos e complexos sociais ligados de forma mais direta ao trabalho, tais como divisão social do trabalho, formações sociais, forças produtivas, relações de produção etc. verificamos essa inversão entre meios e fins.

Por exemplo, ao investigarmos o desenvolvimento das forças produtivas na baixa Idade Média no processo de desagregação econômica do feudalismo e na sua transição para o modo de produção capitalista, veremos que o processo como um todo indica, visto deste ângulo da totalidade, que o desenvolvimento dos meios é quem regula o fim. Modificações pequenas (tais como adoção da cultura em rodízio

de três campos; o amplo uso do cavalo nas comunicações e na aragem da terra, feita antes com bois; a substituição da carroça de duas rodas pela de quatro rodas com eixo dianteiro móvel etc.), mas fundamentais para a desagregação de um modo de produção que limitava qualquer transformação nas técnicas produtivas para além daquelas inovações já incorporadas aparecem na investigação da totalidade do processo não como resultado de posições de fins, mas antes, como orientadoras dessas posições, que, em última instância, levaram ao fim do feudalismo e ao desenvolvimento do sistema do capital.

Lukács salienta que embora essa inversão da relação hierárquica entre fim e meio não seja “certamente absoluta e total é, mesmo assim, de extrema importância para o desenvolvimento da sociedade e da humanidade” (LUKÁCS, 2013. p. 57). Isto porque são os meios, preparados pela investigação, pela ciência, o principal veículo de fixação social do processo de trabalho, da continuidade da experiência do trabalho e do seu desenvolvimento ulterior. A busca dos meios tem realmente na posição do fim a sua regulação, todavia, dada a determinação do trabalho da produção ininterrupta do novo, ela não se limita ao fim imediato. Não haveria desenvolvimento do ser social, se a busca dos meios se encerrasse no fim imediatamente alcançado; haveria, nesse caso, um estacionamento que implicaria na reprodução dos mesmos fins e mesmos meios indefinidamente. Como, dada a natureza socializadora do trabalho (que se desenvolve para além de si mesmo), isso não acontece, o que ocorre em cada posição teleológica singular é necessariamente invertido quando visto a partir da totalidade,

A investigação da natureza, indispensável ao trabalho, está, antes de tudo, concentrada na preparação dos meios, são estes o principal veículo de garantia social da fixação dos resultados dos processos de trabalho, da continuidade na experiência de trabalho e especialmente de seu desenvolvimento ulterior. E por isso que o conhecimento mais adequado que fundamenta os meios (ferramentas etc.) é, muitas vezes, para o ser social, mais importante do que a satisfação daquela necessidade (pôr do fim). (LUKÁCS, 2013. p. 57).

Os meios possuem um caráter de maior permanência do que os fins para os quais eles servem. Também é nos meios que a investigação da natureza se concentra, ainda que, do polo da singularidade, seja o fim que a oriente. Essas qualidades dos meios os tornam objetivamente o veículo onde as descobertas científicas e tudo que o trabalho alcançou estão conservados. Na totalidade, são os

meios e as buscas deles que asseguram a continuidade do desenvolvimento, uma vez que, sob essa mesma ótica da totalidade, a satisfação das finalidades singulares são perenes, efêmeras, enquanto que os meios possuem maior duração.

Ao se observar recortes históricos longos, saltam aos olhos o desenvolvimento dos meios e não das necessidades imediatas. Desse modo, por exemplo, a história da telefonia, parece-nos resultado do desenvolvimento dos meios e parecem que estes são quem determinam os fins. O fato é que são nesses meios que estão fixados materialmente as conquistas tanto do trabalho, quanto da investigação dos meios. Entretanto, nessa relação, não só meios são constantemente ampliados, mas também os fins. Isto porque, os fins mantêm uma relação de determinação recíproca com o desenvolvimento dos meios. Lukács observa que “embora as ‘satisfações imediatas’ singulares certamente ‘passem’ e sejam esquecidas, a satisfação das necessidades também possui persistência e continuidade quando se considera a sociedade como um todo.” (LUKÁCS. 2013, p. 58). Ou seja, cada fim singular é “esquecido” após ser satisfeito, porém na perspectiva da totalidade, eles têm continuidade e persistência. Se voltarmos para o exemplo dado por nós, verificamos que o que dissemos a respeito do desenvolvimento e conservação dos meios é verdade, mas também é verdade que o fim (e não nos importa se esses fins sejam, do ponto de vista das verdadeiras necessidades humanas, autênticos ou supérfluos) também incide reciprocamente sobre o meio, influenciando, decisivamente, a produção no campo da telefonia, para continuarmos em nosso exemplo. Nesse caso, é possível observar que o fim, as diversas necessidades que envolvem o desenvolvimento da telefonia atual, aparece como algo que persiste e tem continuidade, apesar de que cada fim imediato desaparece na utilização singular do telefone. Essas necessidades sociais, assim desenvolvidas e ampliadas, podem, inclusive, regular o meio, determinando a busca de meios que possam assegurar a objetivação desses fins.

Todavia, apesar da relação de determinação recíproca que se estabelece entre meio e fim, no que se refere ao domínio do homem sobre a natureza, há um momento predominante, sem o qual, como em qualquer outra relação de determinação recíproca, não haveria movimento. Esse momento predominante dessa relação é o meio. Lukács ressalta que Hegel acentuou “no meio, e de novo com razão, o momento do domínio ‘sobre a natureza exterior’, com a delimitação dialética igualmente correta de que, ao contrário, no pôr do fim, o homem

permanece submetido a ela”. (LUKÁCS. 2013, p. 58). O fim impulsiona o desenvolvimento dos meios, porém, em uma posição teleológica não se pode alcançar um fim cujos meios para a sua objetivação não são ou não serão no processo de trabalho dominados pelo homem. Nesse caso a posição do fim “permanece um mero projeto utópico, uma espécie de sonho, como o vôo foi um sonho desde Ícaro até Leonardo e até um bom tempo depois.” (LUKÁCS. 2013, p. 57). A submissão da posição do fim, como a de Ícaro e Leonardo ao projetarem mecanismos que possibilitariam ao homem voar, é apenas na superfície uma sujeição à natureza. Em essência a posição do fim está sujeitada ao nível do desenvolvimento social, que no caso de Ícaro e Leonardo ainda não era capaz de possibilitar que seus fins não passassem de um projeto utópico. Ou seja, a submissão do homem à natureza na posição do fim, não é uma questão da natureza, mas uma questão do desenvolvimento social, que se impõe sobre ela, ainda que esta sobreposição implique sempre em ser limitada. Desse modo, a submissão do homem na posição do fim à natureza é uma sujeição ao desenvolvimento social, às condições históricas do nível de desenvolvimento do metabolismo sociedade/natureza e não uma simples e absolutizada subordinação à natureza. Nesse caso, temos uma sujeição mediada socialmente, socialmente determinada, conforme afirma Lukács,

O homem só pode pôr aqueles fins cujos meios adequados à sua efetivação domina de fato -, mas, em última análise, trata-se realmente de um desenvolvimento social, isto é, daquele complexo que Marx chama de metabolismo do homem, da sociedade, com a natureza, no qual não há dúvida que o momento social não pode deixar de ser [frequentemente] o momento predominante. (LUKÁCS, 2013. p. 58).

2.3 TRABALHO E CONSCIÊNCIA: DETERMINAÇÕES ESSENCIAIS

2.3.1 Trabalho e consciência

Como órgão biológico, a consciência não é exclusiva do ser social, entretanto, no ser social a consciência humana adquire uma funcionalidade heterogênea à consciência existente no mundo orgânico. Como no ser social se realizam posições teleológicas e como estas só podem ser postas se forem efetivação de uma intenção previamente ideada, a consciência possui um importante papel no ser deste ser. Entre os animais, mesmo entre aqueles superiores na escala

evolutiva, a consciência opera como mero epifenômeno. Nesses, ela é um subproduto da evolução e das condições biológicas, sendo incapaz de se elevar para além de suas premissas biologicamente dadas. Ou seja, a consciência animal não é um fator determinante, para a reprodução da espécie e nem é também para reprodução do indivíduo animal. Por isso ela pouco ou nada interfere na reprodução do mundo animal. A consciência animal tem sua determinação fundada pelas condicionantes biológicas e genéticas. É o que nos diz Lukács,

É verdade que a consciência dos animais, especialmente dos mais evoluídos, parece um fato inegável, todavia, ela se mantém sempre como um pálido momento parcial subordinado ao seu processo de reprodução biologicamente fundado e que se desenvolve segundo as leis da biologia. E isso vale não apenas para a reprodução filogenética, onde é mais do que evidente que tal reprodução tem lugar sem nenhum tipo de intervenção da consciência – de acordo com leis que até hoje ainda não apreendemos cientificamente e que devemos acolher apenas como fatos ontológicos –, mas também para o processo de reprodução ontogenético. (LUKÁCS, 2013. p. 62).

As relações dos animais com o ambiente são regidas por legalidades puramente biológicas, físicas e químicas. O seu momento predominante são essas legalidades. A vontade, o desejo, o planejamento, todas essas propriedades da consciência humana não comparecem como determinante, isto é, para além de epifenômeno, na consciência animal.

O desenvolvimento da consciência animal decorre da complexificação do organismo animal como exigência da reprodução biológica, seja da espécie, seja do indivíduo. Tal consciência é um momento do organismo animal subordinado às necessidades reprodutivas como qualquer outro. A consciência animal é incapaz de se elevar para fora de sua operatividade como organismo biológico/corpóreo. Mesmo em casos em que se eleva a um grau relativamente mais elevado, o processo como um todo é determinado por uma adaptação ao ambiente como qualquer outro órgão componente da estrutura do animal. Referimo-nos aos casos em que estímulos externos, sobretudo criados pela intervenção humana (domesticação, por exemplo), contudo, “o gradual desenvolvimento da consciência animal a partir de reações biofísicas e bioquímicas até estímulos e reflexos transmitidos pelos nervos, até o mais alto estágio a que chegou, permanece sempre limitado ao quadro da reprodução biológica” (LUKÁCS, 2013, p. 63)

No ser social, no quadro do trabalho e da posição teleológica que constitui um de seus momentos, a consciência passa a exercer uma função tão importante quanto inextrincavelmente indispensável.

Como elemento do trabalho, a consciência não se limita à adaptação ao ambiente; ao contrário, a consciência atua no trabalho como um *médium*, assumindo, desse modo, uma função social ativa na transformação teleológica da natureza. A consciência não apenas apreende nas suas estruturas a natureza que precisa ser transformada, como também põe idealmente o fim que é objetivo da posição teleológica, ela participa ativamente da posição teleológica. Desse modo, a consciência, com o trabalho, possui uma função ativa e ontologicamente decisiva para a transformação da natureza pelo homem que trabalha. Essa consciência não é, portanto, igualável à consciência animal. Não se trata de uma consciência que meramente observa o mundo ou de uma consciência supratemporal, atemporal ou sobrenatural, mas uma consciência que põe materialmente, enquanto um elemento do trabalho. É claro que a consciência animal prescinde do trabalho, porém a consciência humana, tal qual aparece no ser social e como a descrevemos, é por ele fundada, e, portanto, mantém uma relação de dependência ontológica com ele. Todavia, essa dependência ontológica não implica em uma consciência passiva e que atue como mero reflexo mecânico da realidade, sem que tenha força para agir sobre ela. Ao contrário, a consciência no ser social possui uma existência material e atua objetivamente sobre a natureza. A consciência manifesta-se e exprime-se de modo concreto por meio do trabalho e nele seu modo de ser é concreto, é atuante e não epifenômico.

Como afirmamos, a consciência à qual estamos-nos referindo, não é apenas contemplativa, evidentemente ela pode e naturalmente contempla, contudo, só pode, inclusive, agir desse modo porque é uma consciência que tem lugar na posição teleológica. É aí que sua elevação do mundo natural ocorre. Esse processo, nunca é desnecessário dizer, é impulsionado pela satisfação da necessidade de transformar teleologicamente a natureza, sendo fundado, portanto, pelo trabalho. A consciência só deixa de ser animal, quando na efetividade ela realmente tem força material, quando fatidicamente ele põe, ou dito de outro modo, só com o trabalho. Nesse sentido, o trabalho funda a consciência não mais epifenômica. O trabalho implica necessariamente a existência de uma consciência não mais animal, mas essa consciência só pode surgir no interior do trabalho. O fato de que o trabalho seja o

fundante da consciência à qual viemos nos reportando, não se trata de uma questão cronológica, pois a consciência que põe é inseparável do trabalho desde o primeiro ato original de trabalhar. Que o trabalho funde a consciência no ser social, trata-se aqui de um problema puramente ontológico e não de uma questão cronológica.

Lukács aponta que no trabalho temos uma “Indissociável interdependência de dois atos que são, em si, mutuamente heterogêneos”. (LUKÁCS. 2013, p. 64). Os atos aos quais ele se refere são “de um lado, o espelhamento [reflexo]¹⁰ mais exato possível da realidade considerada e, de outro, o correlato pôr daquelas cadeias causais que, como sabemos, são indispensáveis para a realização do pôr teleológico”. (LUKÁCS, 2013. p. 64-65). Essa unidade ontológica entre esses atos inseparáveis verificados no trabalho constitui o seu núcleo. Ora, a unidade entre o reflexo da realidade assim existente, condição necessária para por em movimento as cadeias causais que se dirijam para objetivação da realização da necessidade teleologicamente posta, e o próprio pôr em movimento tais cadeias, constituem o fundamento do trabalho. Não existe trabalho ou quaisquer práxis dele derivada que não implique, necessariamente, na existência, como seu fundamento, da vinculação entre o reflexo da realidade e a posição das cadeias causais que se dirijam ao fim previamente ideado.

Por isso, o agir humano demanda, necessariamente, uma consciência capaz de refletir idealmente, o mais aproximado possível, o real, tal qual ele é. Ou seja, a práxis social, diferentemente do agir instintivo e condicionado dos animais, exige uma separação consciente entre o sujeito e o objeto existente independentemente dele. O sujeito se reconhece, por meio de sua práxis como separado do mundo objetivo, vê o mundo objetivo através do seu reflexo na consciência como distinto de si. Embora essa separação consciente entre sujeito e objeto seja condição para o trabalho, nos estágios iniciais do ser social, quando o nível de afastamento das barreiras naturais ainda era muito baixo, ela ocorria de fato no ato de trabalho. Todavia, formalmente não se apresentava de modo consciente ao sujeito. Isto é, a

¹⁰ Em alemão: *Widerspiegelung* (Lukács, 1986. p. 29). Seguindo a tradição adotada nas traduções da Ontologia de Lukács e compartilhando do entendimento de alguns pesquisadores de Lukács acerca da tradução dessa categoria, a exemplo de Sérgio Lessa, compreendemos que o termo REFLEXO exprime com maior precisão e rigor essa categoria Lukácsiana. Por essa razão, traremos em colchetes a palavra REFLEXO sempre que a edição brasileira que estamos usando adotar ESPELHAMENTO para designar a palavra alemã *Widerspiegelung*. Pelas mesmas razões o verbo *widerspiegelnde*, traduzido pela edição brasileira como espelha, se seguirá de REFLETE entre colchetes e *widerzuspiegeln* (espelhar na edição da Boitempo) será seguida de REFLETIR, também entre colchetes.

consciência presente e operante no ato de trabalho, e que, portanto, impunha o reconhecimento da distinção entre sujeito e objeto, ainda não era capaz de tornar consciente ao sujeito a própria operação que ele realizava. Não havia, portanto, uma consciência dessa consciência. Esse fato não altera as determinações ontológicas aqui apontadas. Isto porque o trabalho realiza na prática, na efetividade essa separação que lentamente vai-se tornando cada vez mais formal e conscientemente mais clara para a consciência individual e social.

O homem abstrai elementos do real via consciência e formula conceitos sobre eles, nomeando-os. E isso é em tudo diferente das representações (*Vorstellungen*) que os animais podem fazer, mesmo aqueles mais desenvolvidos. As representações são reflexos de situações que lhes são comuns e rotineiras, na maioria das vezes relacionadas com situações de perigo e necessidade de defesa, sobretudo. Porém, essas representações não são capazes de se elevar a conceitos; os animais são incapazes de diferenciar as representações do mundo objetivo dos momentos com os quais elas se ligam. Lukács usa, no capítulo do trabalho da sua *Ontologia*, o exemplo dos patos selvagens e das aves de rapina. Em outro momento, ele lança mão de outro exemplo para explicar o mesmo aspecto da heterogeneidade entre a consciência animal e a consciência no homem. De acordo com ele,

A questão não está no fato de que os animais mais altamente desenvolvidos tenham ou não estas representações determinadas, porque, na minha opinião, eles estão em condições de formar representações (e, por representação, entendo um certo tipo de fenômeno, eventualmente observado de modo extraordinariamente agudo, em imediata relação com a vida animal). Esta relação, o senhor a reconhece muito bem, observando, por exemplo, que toda galinha, quando passa uma ave de rapina sobre o poleiro, faz um sinal aos pintinhos para que se escondam. Mas o problema é este: o ser da ave da rapina é nesse caso compreendido intelectualmente? Não minha opinião, não. Na *Estética* citei o exemplo da aranha e da mosca que se encontra no centro de sua teia. A aranha, decerto, não reconhece a mosca no inseto que costuma devorar quando cai em sua teia. A mosca é para a aranha alguma coisa que é caçada na teia e se deixa devorar. A aranha não chega a um *conceito* de mosca e a ele não chegam sequer os animais superiores. *Os conceitos sobre as coisas surgem pela primeira vez, de modo necessário, no curso do processo de trabalho. Para que nasça um "conceito" é preciso que as percepções importantes para a vida se tornem autônomas em relação à causa delas; por exemplo, que a ave de rapina que está na gaiola possa vir a ser reconhecida como idêntica àquela que voa em liberdade. A representação não pode ainda operar esta identificação, a partir da qual se desenvolve o inteiro universo do mundo pensado. Este momento da compreensão, que está em estreita relação com o trabalho, se desenvolve cada vez mais fortemente no curso da socialização dos homens. (LUKÁCS, 2014. p. 38. Grifos do autor).*

A representação, assim como a intuição, também continua a existir no homem após o trabalho, todavia, nesse caso, ela sofre a retroação do mundo conceitual existente no ser social, desaparecendo em alguns casos e transformando-se em outros. No caso dos animais, as representações são sempre estáticas se mantidas as mesmas situações; elas não se elevam e não são alteradas por formação de conceitos, como entre os homens. Lukács cita o fisiólogo russo Pavlov para reafirmar ainda mais a diferença existente entre reflexo da consciência humana com o aparecimento do ser social e o reflexo da “consciência” animal.

Nos passos de Pavlov, Lukács afirma que, diferentemente do que ocorre no primeiro sistema de sinalização, que é típico dos animais, o segundo sistema de sinalização, presente no interior do ser social, afasta-se da realidade e por isso, inclusive, pode resultar em uma reprodução errônea da realidade existente (LUKÁCS, 2013. p. 66). De fato, um reflexo complexo, como por exemplo, a palavra, possibilita um grau de abstração e generalização muito distante do reflexo condicionado do animal. O objeto nomeado pode estar absolutamente distante do sujeito que o enuncia ou mesmo do enunciatário, entretanto, mesmo ausente ele é compreendido. Os reflexos animais, como já afirmamos anteriormente, só operam com estímulos presenciais e sob circunstâncias rotineiras, sendo por isso contínuos e repetitivos. Se assim não fossem deixariam de cumprir sua função instintiva e o próprio reflexo não existiria. Esse sistema é tão estruturado no condicionamento e na determinação natural que a possibilidade de incorreção é mínima.

Por isso Lukács alerta que, “é preciso usar o termo representação com a necessária cautela, uma vez que, depois de formado, o mundo conceitual retroage sobre a intuição e sobre a representação” (LUKÁCS, 2014. p. 65). No homem, a mudança de uma consciência meramente representativa e intuitiva tem sua origem no trabalho, pois o trabalho exige a distinção entre o sujeito que reflete o real e o real tal qual existe na efetividade. Essa distinção objetiva e real é refletida na e pela consciência. Como essa operação necessita da conceituação do objeto, o reflexo instintivo vai sendo subsumido pela conceituação.

Há outro aspecto decisivo da consciência que para os nosso tratamento do complexo da educação convém apresentar. Ora, tudo que existe é histórico, sendo histórico possui continuidade. Não existe ser sem continuidade e sem história. Ser significa ter continuidade. “A continuidade é por natureza traço essencial de todo ser.” (LUKÁCS, 2013. p. 206). Todavia, Ao contrário do que ocorre no ser orgânico

(no qual os patamares anteriores adquiridos e que são base para sua continuidade são conservados biologicamente) a continuidade no ser social pressupõe a consciência, pois, como já mostramos sem ela não há posição teleológica, nem, tampouco, o salto ontológico que origina o ser social e logicamente a sua continuidade. Mas o que queremos assinalar, para além da função social que ela realiza nas posições teleológicas, é que a consciência tem uma especificidade fundamental no processo da continuidade do ser social. É claro que as aquisições já realizadas pelo homem se conservam na materialidade do mundo social. Basta um rápido olhar a nossa volta para verificarmos que todo avanço do homem sobre a natureza já realizado na história encontra-se incrustado e comprovado nos entes postos que existem ao nosso redor. Contudo, essa materialidade é muda, e por isso, nada pode nos dizer sem que a consciência sirva de mediação entre ela e homens. Entre o homem que nasce e o mundo social que ele encontra a sua volta (a realização incontestada da obra humana) deve-se colocar a mediação da consciência, para que essa materialidade muda possa lhe dizer alguma coisa. A consciência do ser social como uma consciência uma, guarda a memória social das aquisições sociais. O estágio de afastamento das barreiras sociais no qual os homens se encontram só pode servir de base para um desenvolvimento ulterior porque a consciência conserva o já adquirido como ponto de partida para as novas posições teleológicas. Neste sentido, conclui Lukács,

Na continuidade do processo, a consciência deve se desenvolver continuamente, deve preservar dentro de si o já alcançado como base para o que virá, como trampolim para o mais elevado, deve constantemente elevar à consciência o respectivo estágio já alcançado, mas de modo tal que, ao mesmo tempo, esteja aberta - na medida do possível - para não barrar os caminhos à continuidade rumo ao futuro. [...] Essa presentidade da consciência, essa vinculação da consciência com o presente, simultaneamente vincula passado e futuro; ao fazer isso, também os seus limites, as suas incompletudes, as suas limitações etc. constituem momentos de sustentação, momentos indispensáveis daquela nova continuidade que surge no âmbito do ser social. (LUKÁCS, 2013. p. 208).

A continuidade tem seu *medium* na consciência. Diferentemente dos outros animais, a consciência do indivíduo humano torna o ser social um ser-para-si assim que ela exerce sua função social, no interior do processo de trabalho.

A consciência tem, portanto, uma específica função dinâmica, ontológica, na qual a particularidade do ser social se evidencia diante de toda forma do ser: ao entrar em cena como médium, como portadora e preservadora da

continuidade, a consciência obtém um ser-para-si que, de outro modo, não existiria. (LUKÁCS, 2013. p. 210).

A consciência possui uma relativa independência em relação à trajetória objetiva do desenvolvimento econômico-social, mas simultânea e inevitavelmente, mantém uma relação, também, de dependência para com ele. De acordo com Lukács (2013, p. 216-217), a consciência é um fato ontológico, um momento real do desenvolvimento social, todavia, ela só pode ser uma consciência concreta, isto é, uma consciência individual, pertencente a um sujeito singular, o qual é seu portador incondicional. Neste sentido, a consciência sem a reprodução do sujeito não existe, ou seja, é a reprodução da vida individual quem tem prioridade ontológica sobre a consciência. Isto é claro quando observamos o fato de que sem o seu portador vivo a consciência não existe. Deste modo, a consciência, embora tenha papel concreto na determinabilidade sobre o sujeito, é determinada pelas necessidades reprodutivas do indivíduo o qual pertence. Como nos diz Marx, “não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência” (MARX, 2001. p.20). É por isso que,

Para que possa vincular, por meio do espelhamento [*Widerspiegelung* – reflexo] do presente, por meio do posicionamento prático diante de suas alternativas concretas e de suas experiências, o passado com o futuro e com as tarefas ainda desconhecidas propostas por ela no passado, a consciência precisa ter uma intenção espontânea direcionada para a melhor reprodução possível daquela vida individual a que pertence, cuja promoção constitui a tarefa imediata de sua vida. (LUKÁCS, 2013. p. 209).

Podemos afirmar essa mesma determinação de modo inverso: a consciência, ao buscar o melhor para a reprodução da vida individual à qual ela pertence, deve, necessariamente, coligar passado, presente e futuro. É esse momento da reprodução de cada vida individual que determina os aspectos de interesse na realidade e quais elementos se quer fixar através do médium da consciência, pois, “a continuidade imediata das condições de reprodução da respectiva vida individual converte-se no momento decisivo do interesse pela realidade, da seleção do que nela deve ser preservado etc.”. (LUKÁCS, 2013. p. 210).

Relembremos o que nos diz Marx, “Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência.” (MARX, 1996c. p. 52.). A determinação que o indivíduo exerce sobre a

sua consciência não é absoluta. Essa consciência inevitavelmente individual é determinada em última instância pelo ser social, pela totalidade social na qual o indivíduo existe e se reproduz. A reprodução do indivíduo à qual ela serve é um dos polos da reprodução social, sendo outro polo, o da totalidade, aquele que exerce a prioridade ontológica. O fato de que o campo de ação da consciência esteja delimitado pela reprodução da totalidade social não elimina a prioridade do indivíduo sobre ela. Ao contrário, no mesmo processo em que serve da melhor maneira possível às necessidades reprodutivas do indivíduo, a consciência, como um elemento ativo das posições teleológicas que o sujeito realiza na efetividade, expressa as determinabilidades colocadas pela reprodução social, atuando enquanto uma mediação para essa reprodução. Assim, embora a reprodução de cada indivíduo particular esteja em primeiro plano no reflexo do presente realizado pela consciência, os atos singulares e práticos dos homens reentram na esfera da genericidade. A consciência, embora sendo consciência individual, dá início a um movimento prático dos indivíduos que compõem a esfera da genericidade. Diz Lukács,

Nesse tocante, não se pode esquecer, porém, que, em conformidade com o plano subjetivo da consciência, a reprodução do homem singular particular possui a supremacia, mas que os atos práticos do homem - independentemente do fato de que essa conexão seja elevada à consciência dos indivíduos - em sua esmagadora maioria pertencem objetivamente à esfera da genericidade. (LUKÁCS, 2013. p. 209-210).

Ou seja, em um polo existe a esfera da vida cotidiana, na qual se processa a reprodução da vida particular do homem singular, que é o fundamento do processo total objetivo: em outro polo, existe o processo social total objetivo que se constitui em uma síntese dos atos singulares realizados na vida cotidiana. A totalidade é o momento predominante dessa relação entre reprodução da vida singular e reprodução da sociedade, uma vez que ela põe os limites de “ação” dos atos individuais, entretanto, as posições singulares da esfera do cotidiano reentram na esfera da generalidade, recompondo a totalidade em permanente transformação. Por isso,

Na sumarização, na sintetização de tais atos individuais em orientações, tendências, correntes etc. sociais, os momentos sociais necessariamente alcançam uma supremacia, empurrando para o segundo plano e muitas vezes até fazendo desaparecer as meras particularidades. Isso se dá de tal modo que, quando o indivíduo se depara com tais tendências na vida cotidiana, o que naturalmente acontece de modo ininterrupto, estas já

atuam sobre ele como forças sociais, reforçando nele o momento genérico-social - não importando se sua reação a elas é de anuência ou de negação. (LUKÁCS, 2013. p. 210).

As tendências sociais, originadas como síntese dos atos singulares dos indivíduos constituem-se na síntese das realizações já realizadas pelos homens no passado e no presente, servindo de base para o desenvolvimento ulterior,

Essas sumarizações e sínteses passam a ser o lugar em que a continuidade do social ganha expressão de modo marcante e eficaz. Elas corporificam um tipo de memória da sociedade, que preserva as conquistas do passado e do presente, fazendo delas veículos, pressupostos, pontos de apoio do desenvolvimento para um patamar superior no futuro. (LUKÁCS, 2013. p. 210).

A conservação enquanto memória social das aquisições do presente e do passado tem interferência decisiva na forma e no conteúdo de como se desenvolverão as futuras posições teleológicas. No entanto, se o processo significasse a continuidade retilínea daquilo que se conserva não haveria mudanças e transformações na processualidade social. Na verdade, a continuidade implica sempre em um movimento de constante superação no qual elementos de descontinuidade são constantemente realizados sobre elementos que mantêm sua continuidade na ininterrupta mudança. O movimento da conservação não se dirige nunca à reposição dos mesmos elementos, nunca é uma processualidade mecânica. Desse modo, na medida em que funciona como médium da continuidade, a consciência também retroage sobre a ela.

Pelo fato de figurar como *médium* mediador (sic!) da continuidade, a consciência tem sobre esta retroações qualitativamente modificadoras. A conservação de fatos passados na memória social influencia ininterruptamente todo acontecimento posterior. Isso de modo algum abole a legalidade objetiva do processo, mas certamente a modifica, às vezes até decisivamente. [...] Da conservação do passado, em termos de consciência, de modo algum decorre de forma mecanicamente direta a sua aplicação, mesmo que se trate de uma condição favorável a isso; a aplicação é sempre mais que um simples sim ou não a uma alternativa social, tendo também o como, o quanto etc. da aplicação sempre um caráter alternativo. (LUKÁCS, 2013. p. 211).

Lukács aponta que, para se realizar como um fator histórico, a consciência deve refletir corretamente aqueles dados reais de determinados períodos e traduzi-los. Todavia, esses conteúdos da consciência não podem se livrar dos erros, limites etc. Isto porque os conteúdos da consciência, inclusive os seus reflexos incorretos,

têm origem histórico-social e porque, também eles devem se tornar objetos de decisões alternativas em uma situação histórico-social concreta,

Por um lado, a consciência socialmente operativa precisa espelhar certos momentos reais, importantes no momento temporal dado, e transpô-los para a práxis humana para que possa se afirmar como fator histórico. Por outro lado, é impossível que esses conteúdos da consciência possam ou devam estar livres dos erros, das limitações etc. de sua gênese, de sua conservação pela memória da sociedade, de suas possibilidades de aplicação, já por terem uma origem concretamente histórico-social e tornarem-se objetos de objetos de decisões alternativas numa situação histórico-social concreta. Nesse sentido, imagens inteira ou parcialmente incorretas da realidade podem converter-se em fatores altamente significativos dos desenvolvimentos históricos. (LUKÁCS, 2013. p. 211).

Por isso, mesmo, reflexos incorretos de conteúdos da realidade podem ser fatores de desenvolvimento. Para o desempenho da função social que a consciência exerce na continuidade do processo social não importa o critério gnosiológico de exatidão, isto é, se ela é verdadeira ou falsa. A objetividade da consciência independe das interpretações que dela fazemos.

2.3.2 Trabalho e reflexo

A reprodução ideal da realidade, mediante o reflexo do real na consciência, se distingue da realidade concretamente existente em-si. O reflexo é um processo cujo resultado é a representação da realidade na consciência, é a reprodução ideal do real. Essa operação produz, portanto, uma nova objetividade diferentemente do real tal qual ele existe em si. Como afirma Lukács, “no espelhamento [*Widerspiegelung* - reflexo] da realidade a reprodução se destaca da realidade reproduzida, coagulando-se numa ‘realidade’ própria na consciência”. (LUKÁCS, 2013. p. 66). Desse modo, temos a realidade precisamente-assim-existente e uma outra “realidade”, o seu reflexo na consciência, contudo, essa “realidade” própria da consciência, ressalta Lukács, é apenas representação, “uma nova forma de objetividade, mas não uma realidade” (LUKÁCS, 2013. p. 66). Nasce uma nova forma de objetividade porque a representação, o reflexo, é real e opera na realidade como elemento do trabalho, por isso é objetivo, ou seja, não se trata de uma subjetividade abstrata, sem peso na realidade. Todavia, não é uma nova realidade, porque a realidade material, só pode existir no mundo concreto, isto é fora da

consciência, ainda que a consciência concorra positivamente para a existência desse mundo concreto.

A reprodução na consciência por meio do reflexo da realidade tem objetividade, é real e operativa, mas não é material, ao contrário ela é ideal, só existe na consciência (o que, evidentemente, não quer dizer que não tenha força material). Já a realidade precisamente-assim-existente existe fora da consciência. Nesse sentido, a reprodução da realidade e a realidade são duas formas de existência, ambas reais e objetivas, porém se distinguem ontologicamente, uma vez que, possuem essência e natureza ontológicas distintas. O ser social é ao mesmo tempo o que ele é e o reflexo que se tem dele na consciência. Lukács nos diz que, “no plano ontológico o ser social se subdivide em dois momentos heterogêneos, que do ponto de vista do ser não só estão diante um do outro como heterogêneos, mas são até mesmo opostos: o ser e o seu espelhamento [*Widerspiegelung* - reflexo] na consciência” (LUKÁCS, 2013. p. 66).

O reflexo remete-se, reporta-se, sempre ao ser-precisamente-assim. Desse modo, ineliminavelmente ininterrupto a representação da realidade na consciência é sempre o reflexo do real em aproximação contínua. Entretanto, o reflexo tem papel ativo sobre o ser, isto é visível no trabalho, pois como já demonstramos, ele é fundamental para a busca dos meios e para a posição do fim, sendo, dessa forma, momento necessário dele. Esse papel ativo do reflexo é evidenciado ainda mais claramente em outros complexos sociais cuja posição do fim não se dirige diretamente para a transformação da natureza. O fato de que o reflexo influa decisivamente sobre a realidade não pode não obnubilar a prioridade ontológica do ser-precisamente-assim existente em relação a ele.

Essas determinações do reflexo anteriormente apontadas, vale a pena ressaltar: o seu caráter aproximativo, o seu papel ativo e sua dependência ontológica em relação ao real, não elimina a heterogeneidade existente entre ele e o ser-precisamente-assim existente; ao contrário, só abstraindo o ser-precisamente-assim existente como algo distinto da sua representação na consciência é que pode o homem transformá-lo de forma orientada, mediante a realização do trabalho. Conforme aponta o referido filósofo,

Essa dualidade é um fato fundamental no ser social. Em comparação, os graus de ser precedentes são rigidamente unitários. A remissão ininterrupta e inevitável do espelhamento [*Widerspiegelung* - reflexo] do ser, a sua

influência sobre ele já no trabalho, e ainda mais marcadamente em mediações mais amplas (as quais só poderemos expor mais adiante), a determinação que o objeto exerce sobre seu espelhamento [*Widerspiegelung* - reflexo] etc, tudo isso jamais elimina aquela dualidade de fundo. E por meio dessa dualidade que o homem sai do mundo animal. (LUKÁCS, 2013. p. 66)

Os reflexos da consciência humana são mais gerais, abstratos e podem distanciar-se da realidade refletida, além de operarem uma distinção entre a realidade refletida e o ser-precisamente-assim existente, a tal ponto que a possibilidade de não correção do reflexo é infinitivamente maior no ser social do que entre os animais. Isso ocorre, “Porque o espelhamento [*Widerspiegelung* - reflexo] se dirige ao objeto inteiro independente da consciência, objeto que é sempre intensivamente infinito, procurando apreendê-lo no seu ser-em-si e, exatamente por causa da distância necessária imposta pelo espelhamento [*Widerspiegelung* - reflexo], pode errar.” (LUKÁCS, 2013. p. 67).

O objeto inteiro possui conexões e relações infinitas: nesse sentido ele é infinito, e, portanto, impossível de ser apanhando em uma integralidade absoluta. Na apreensão do objeto será continuamente aproximativa e estará sempre presente a possibilidade do erro. Mesmo que o reflexo refira-se a uma particularidade mínima ela, ainda assim, se constitui em um processo, e, desse modo está vinculada à totalidade e a um espiral de complexos, de tal modo que o reflexo não consegue prevê todas as consequências que envolvem essa realidade refletida,

Isso obviamente é válido não apenas para os estágios iniciais do espelhamento [*Widerspiegelung* - reflexo]. Mesmo quando já surgiram construções auxiliares, em si homogêneas e acabadas, para auxiliar a apreender a realidade através do espelhamento [*Widerspiegelung* - reflexo], como a matemática, a geometria, a lógica etc, permanece intacta a possibilidade de errar por causa do distanciamento; é certo que algumas possibilidades primitivas de erro estão - relativamente - excluídas, no entanto aparecem outras mais complexas, provocadas exatamente pela distância maior criada pelos sistemas de mediação. (LUKÁCS, 2013. p. 67)

Para Lukács, o reflexo possui uma natureza contraditória, uma vez que ele é real, existente e tem força material, porém não é ser, não é algo que tenha existência no plano da materialidade, embora exista na consciência. O reflexo “em si não é ser, mas também não é uma ‘existência espectral’, simplesmente porque não é ser” (LUKÁCS, 2013. p. 69). Ao contrário, e por outro lado, o reflexo é um

médium, um veículo para a realização das objetivações no ser social, afirma o filósofo húngaro,

O espelhamento [*Widerspiegelung* - reflexo] tem uma natureza peculiar contraditória: por um lado, ele é o exato oposto de qualquer ser, precisamente porque ele é espelhamento [*Widerspiegelung* - reflexo], não é ser [*kein Sein*]; por outro lado, e ao mesmo tempo, é o veículo através do qual surgem novas objetividades no ser social, para a reprodução deste no mesmo nível ou em um nível mais alto. (LUKÁCS, 2013. p. 67)

É necessário argumentar, como aponta Lessa (2012, p. 102-103), que o **não é ser** a que se refere Lukács não significa não existência. O preciso sentido que o filósofo húngaro quer expressar é que o reflexo é a negação do ser, algo que não é ser, pois é potência. E como potência é existente. Lukács busca diferenciar duas formas de existência, o ser da realidade, materialmente existente e a forma particular de ser que é o reflexo.

Por isso é que Lukács afirma que “a consciência que espelha [*widerspiegelnde* -reflete] a realidade adquire certo caráter de possibilidade” (LUKÁCS, 2013. p. 67). O nosso autor usa aqui a categoria da possibilidade no sentido aristotélico do termo, de **dýnamis**. O fato de que algo não seja **ser**, não significa que nele não haja as propriedades que possam fazer desse mesmo algo **ser**. Lukács cita o exemplo do trabalhador desempregado, que por estar desempregado não é do ponto de vista do ser, estritamente um trabalhador. Todavia, as propriedades, adormecidas pelas circunstâncias do desemprego, nele contidas, portam a possibilidade do trabalhador desempregado voltar a **ser**, estritamente, trabalhador.

Ou seja, existem determinadas propriedades objetivas presentes no trabalhador desempregado. Permanecem nele certas habilidades, destrezas adquiridas, competências, perícias técnicas, força de trabalho adormecida etc. que embora não sejam objetivadas (dado que ele não as põem em prática em função do desemprego a que está submetido) existem. Evidentemente essas aquisições não são ser, na medida em que têm existência apenas no plano das ideias, porém elas existem enquanto potências. Do mesmo modo, a possibilidade é também potência de não ser, isto é o trabalhador desempregado, para continuarmos no mesmo exemplo, pode não voltar a **ser** trabalhador. O que importa extrair do exemplo lukacsiano é que a potência existe independentemente do trabalhador desempregado

voltar a **ser** trabalhador. Em outras palavras, a potência existe, contudo não é ser, mas potência de ser ou não-ser. Conforme explica Aristóteles,

Toda potência é, ao mesmo tempo, potência de duas coisas contrárias, uma vez que, se de um lado aquilo que não tem a potência de existir não pode ser propriedade de coisa alguma, de outro lado tudo aquilo que tem a potência de existir também pode não se transformar em ato. Consequentemente, aquilo que tem a potência de ser pode ser e também não ser; daí que seja a mesma coisa a potência de ser e de não ser. (Aristóteles, apud LUKÁCS, 2013. p. 69).

Por isso, todo ato singular de trabalho, cada posição teleológica que leva a seu produto, é resultado de uma escolha de alternativa que se origina no reflexo do ser-precisamente-assim existente. A possibilidade que se atualiza no ato de trabalho é resultado de uma potência de ser que se atualizou, mas que também continha, no mesmo reflexo da realidade, a potência de não-ser, daí a existência na posição teleológica de um claro caráter alternativo. Por mais primitivo que seja o ato de trabalho, há, aqui, em atuação, uma série de complexos que não guardam analogias com o ser orgânico. Entre estes, salta aos olhos o caráter de alternativa que tem o ato de trabalho. Questões – como: o que se deseja? O que serve para alcançar esse fim? – que só podem ser geradas a partir do reflexo da realidade são levantadas e seus resultados são idealmente antecipados. Nisso, mais uma vez, reafirma-se a correção de Lukács quando caracteriza o reflexo como um não-ser. As alternativas refletidas a partir da realidade, as respostas as questões que se colocam em cada ato de trabalho, as suas antecipações ideais, tudo isso, só pode configurar como uma realidade particular, realmente existente, mas como um não-ser. Não é possível um ser de atos que não existam materialmente; nesse sentido, as alternativas meramente refletidas não são ser, “um projeto que seja rejeitado, mesmo que complexo e delineado com base em espelhamentos [*widerspiegelungen* – reflexos] corretos, permanece um não existente, ainda que esconda em si a possibilidade de tornar-se um existente.” (LUKÁCS, 2013. p. 75).

A ação da consciência de buscar os meios e de pôr o fim (aqui ainda no plano da consciência, ação essa necessária para atualizar uma possibilidade) se fixa em uma forma específica com o desenvolvimento do trabalho a ponto de parecer ser socialmente existente, diz Lukács, “o pôr fundamental tanto do fim quanto dos meios para torná-la (a possibilidade) realidade fixa-se, no curso do desenvolvimento, de modo cada vez mais acentuado, numa figura específica, e esta poderia fazer surgir a

ilusão de que já seria em si algo socialmente existente.” (LUKÁCS, 2013. p. 74). Com o desenvolvimento do trabalho, a importância e a complexificação que a posição do fim e a respectiva posição ideal de seus meios vão adquirindo para a efetivação da possibilidade faz com que essa operação da consciência se fixe e se transforme em uma forma específica. O fato de que essa figura fixada tenha importância e operatividade no tornar efetiva uma possibilidade não quer dizer que essa forma fixada do agir da consciência tenha deixado de se constituir em um não-ser para torna-se um ser, ou seja, tenha se tornado um ente existente materialmente na efetividade. Essa figura fixada é existente, todavia apenas no plano da consciência.

Somente a efetiva transformação no plano da materialidade pode tornar realmente existente uma posição de fim e de meios que fundamentam uma possibilidade, esta “só pode se tornar realidade através da decisão, fundada em alternativas, de executá-lo, somente através da própria execução, tal como na decisão do homem primitivo de escolher esta ou aquela pedra para usá-la como cunha ou machado.” (LUKÁCS, 2013. p. 74).

Lukács ressalta que Marx não reconhece para o real qualquer importância das transformações da realidade operadas no plano da consciência. Para o ser precisamente assim existente o que dele pensamos não tem de fato relevância alguma. Mesmo para aquela parcela do real que se origina de atos teleológicos (embora seus desdobramentos se constituam em relações absolutamente causais) qualquer operação subjetiva que exerçamos sobre ela não provoca nenhuma alteração em seu curso. Isto não quer dizer que o pensamento não possua uma conexão ontológica com a realidade. Diz Lukács a respeito desse pressuposto marxiano,

Ao enfatizar [Marx] desse modo a realidade, ao rejeitar a relevância para a realidade de sua transformação meramente ideal, de modo algum sustenta uma irrelevância do ideal em termos gerais. Ele apenas rejeita, também nesse ponto, como igualmente errôneas para o ser social, as alternativas abstratamente falsas do materialismo mecanicista (a realidade cumpre o seu trajeto prescrito por lei, de modo totalmente independente daquilo que se dá na consciência dos homens) e do idealismo filosófico (é o pensamento humano que determina, modifica etc. o ser) e investiga sempre de modo concreto a posição ontológica do pensamento nas conexões do ser, das relações do ser, das mutações do ser etc. que ocorrem no âmbito do ser social. (LUKÁCS, 2013. p. 180)

Dessa forma, por mais que a posição do fim e dos meios que fundam uma possibilidade se fixe, mesmo com o aparecimento de um conjunto de especialistas e complexos encarregados de elaborar posições de fins e de meios idealmente traçados, a possibilidade assim desenvolvida continua a ser uma operação presente apenas na consciência que a elabora, somente resultando em ente efetivo quando transformada em decisão alternativa e posta na prática. Mesmo que se trate de um projeto com alto nível de elaboração, torná-lo efetivo, isto é, não mais projeto, exige uma decisão alternativa que se ponha em prática.

2.3.3 Trabalho, consciência e decisão alternativa

O trabalho não é resultado de um único ato teleológico, mas de uma cadeia de posições teleológicas que são postas continuamente. O produto do trabalho não é a resultante final de uma posição colocada no início do processo e que por si só e inexoravelmente levará ao fim desejado. Ao contrário, até chegar ao produto do trabalho existe um desenrolar de inúmeras decisões alternativas que buscam pôr finalidades que não necessariamente podem resultar no fim último desejado. O produto do trabalho não resulta de um único ato teleológico, embora cada ato isolado do processo que resultou nele seja uma posição teleológica individual. Não é possível a partir de um só ato teleológico esperar que o produto resulte no fim desejado, pois o processo de trabalho não é subjetivo, nem ao mesmo tempo mecânico, mas a síntese de inúmeras posições teleológicas que são objetivadas na efetividade.

No processo de trabalho há um contínuo pôr de cadeias causais para a consecução do fim. Embora todos os atos teleológicos postos no processo de trabalho tendam a convergir, em última instância, na realização de um mesmo fim (o produto do trabalho), cada posição teleológica individual é um ato singular que envolve posições de causalidades que se somam em um complexo de posições. Por isso a alternativa é repetida em cada detalhe do processo, uma vez que as cadeias causais postas em movimento para a posição do fim estão sempre sujeitas às suas determinações e legalidades naturais e só adquirem uma direção socialmente determinada tão somente e apenas quando o trabalho é realizado, daí porque precisam elas ser constantemente atualizadas, “Se isso não ocorrer, a causalidade posta deixará de operar a qualquer momento e a pedra voltará à sua condição de

simples ente natural, sujeito a causalidades naturais, nada mais tendo em comum com os objetos e os instrumentos de trabalho.” (LUKÁCS, 2013. p. 72).

O ente posto, embora sendo algo que só pôde vir a ser pela posição teleológica realizada no trabalho, uma vez posto continua submetido às causalidades naturais. Isso porque, o ente colocado no mundo pelo homem é na sua constituição material ainda natural, mesmo não sendo algo que a natureza tenha criado. Como o ente socialmente posto, produto do trabalho humano, é materialmente natureza socialmente transformada, todavia natureza, ele está, por isso mesmo, sujeito à legalidade do mundo natural. Como diz Lukács, “Por mais relevantes que sejam os efeitos transformadores do pôr teleológico das causalidades no processo de trabalho, a barreira natural só pode retroceder, jamais desaparecer inteiramente; e isso é válido tanto para o machado de pedra quanto para o reator atômico”. (LUKÁCS, 2013. p. 73).

Como socialmente posto, mas materialmente, em última instância, natural, o ente continua regido na sua essência por causalidades naturais e por mais que o reflexo da realidade e a posição de causalidades busquem dar a ele uma “forma” social não conseguem abarcar por completo todas as propriedades que o determinam. Com efeito, também não é possível imprimir ao ente o princípio da teleologia, essa, como já explicamos, só é possível no trabalho. Portanto, para que o ente socialmente colocado no mundo realize um percurso desejado, após ser colocado em existência concreta por uma posição teleológica, é necessário imprimir sobre ele outras posições teleológicas.

A consequência disso é que a alternativa continua a funcionar como supervisão, controle, reparo etc, mesmo depois que terminou o processo de trabalho em questão e tais pores preventivos multiplicam ininterruptamente as alternativas no pôr do fim e na sua realização. (LUKÁCS, 2013. p. 73)

Com a posição de alternativas no processo de trabalho, abre-se um período de consequências, onde novas alternativas corretivas são postas e a partir das quais novas posições e outras alternativas de fim comparecem. O processo de trabalho nunca é a posição de uma única alternativa, mas sim de uma cadeia que busca corrigir, adequar e realizar a finalidade última do processo. Com efeito, quanto mais desenvolvido é o trabalho, vale dizer, a relação sociedade natureza, mais amplas,

numerosas, diversas e ricas são as alternativas postas à práxis humana, uma vez que é propriedade ontológica da práxis humana o caráter de alternativa.

Lukács destaca a complexificação que adquire o caráter de alternativa de realizar a posição teleológica, uma vez que o desenvolvimento do trabalho implica no aparecimento de complexos e atividades encarregadas da elaboração da posição do fim e dos meios a nível ideal. Essa riqueza e diversificação que adquire o caráter de alternativa da posição teleológica não alteram o fato ontológico fundamental de que, enquanto atividade da consciência, a posição do fim e dos meios presentes na possibilidade continuam a ser algo que só pode existir sócio-materialmente pela passagem da possibilidade em ato.

Nesse quadrante, o reflexo tem papel fundamental, pois é ele quem aponta o quando e em que medida uma possibilidade pode se converter em ato. Todavia, a transformação de uma alternativa em ato apenas pode se realizar por meio do ato em si, por meio de sua atualização efetiva. Isso caracteriza duas importantes determinações da possibilidade, de um lado ela só pode se tornar ato se o seu reflexo do mundo natural for correto, de outro lado, esse reflexo correto só contribuirá para a atualização dessa possibilidade real se na efetividade ela se tornar um ser, um ente efetivamente existente. Desse modo o ser-precisamente-assim existente possui prioridade ontológica tanto sobre o reflexo da realidade, que o deve refletir o mais aproximativamente possível, quanto sobre o tornar-se **ser** de uma possibilidade.

Percebemos aí que as alternativas não são construídas a partir de uma liberdade abstrata. Alternativas não fundadas em possibilidades que se baseiam em um reflexo correto da realidade não passam de “um mero projeto utópico, uma espécie de sonho, como o vôo foi um sonho desde Ícaro até Leonardo e até um bom tempo depois” (LUKÁCS, 2013. p. 57). Por outro lado, as alternativas do processo de trabalho nunca se constituiriam, caso fosse necessário para a sua entificação, em causalidade posta o reflexo mais correto possível de todos os elos e conexões que perpassam o meio e o objeto de trabalho que constituem os elementos de um dado processo de trabalho. Isso é uma impossibilidade ontológica, uma vez que tudo que existe existe como elemento de uma totalidade, mantendo, desse modo, infinitas relações. Lukács afirma, “as alternativas orientadas para o trabalho sempre se pautam para a decisão em circunstâncias concretas, quer se trate do problema de fazer um machado de pedra ou do modelo de um automóvel para ser produzido em

centenas de exemplares.” (LUKÁCS, 2013. p. 75). Isto quer dizer que, a necessidade imediata que fundamenta cada trabalho singular direciona o reflexo a buscar na realidade efetiva aquelas possibilidades reais que estão mais intimamente vinculadas à necessidade que se pretende satisfazer. Lukács vai mais adiante quando afirma,

Em primeiro lugar, que a racionalidade depende da necessidade concreta que aquele produto singular deve satisfazer. Essa satisfação da necessidade e também as representações acerca dela são, desse modo, componentes que determina a estrutura do projeto, a seleção e o agrupamento dos pontos de vista, tanto quanto a tentativa de espelhar [*widerzuspiegeln* refletir] corretamente as relações causais da realização. (LUKÁCS, 2013. 75-76)

A racionalidade que busca realizar um produto de trabalho é baseada em uma necessidade que busca na concretude possibilidades para a sua satisfação. Por essa razão, a busca dos meios, a apreensão dos nexos causais que precisam ser postos em movimento e o reflexo do real são realizados tendo em vista o atendimento a essa necessidade concreta. Por sua vez, a necessidade assim surgida não poderá ser passível de satisfação se não estiver sempre fundada em condições reais de possibilidades de realização históricas. Uma necessidade que não se encontre inscrita nas condições do reflexo sobre o ser-precisamente-assim existente é mera utopia. Por isso não é a racionalidade livre e absoluta que orienta uma prévia-ideação ou um projeto de trabalho, mas a determinação da singularidade de cada caso.

Por isso, nos diz Lukács, as alternativas só podem existir como resultantes de uma escolha real e efetivamente possível nas circunstâncias concretas, sendo sempre decisões singulares que se somam a outras simultâneas e contínuas, sobretudo nos projetos de trabalho mais complexos. Nas palavras do nosso filósofo,

Não se pode esquecer que a alternativa, de qualquer lado que seja vista, somente pode ser uma alternativa concreta: a decisão de um homem concreto (ou de um grupo de homens) a respeito das melhores condições de realização concretas de um pôr concreto do fim. Isso quer dizer que nenhuma alternativa (e nenhuma cadeia de alternativas) no trabalho pode se referir à realidade em geral, mas é uma escolha concreta entre caminhos cujo fim (em última análise, a satisfação da necessidade) foi produzido não pelo sujeito que decide, mas pelo ser social no qual ele vive e opera. O sujeito só pode tomar como objeto de seu pôr de fim, de sua alternativa, as possibilidades determinadas a partir e por meio desse complexo de ser que existe independentemente dele. (LUKÁCS, 2013. p. 76)

Portanto as decisões alternativas que aparecem inscritas nas possibilidades, assim como as necessidades que orientam o reflexo particularizado do real são atos de liberdade do indivíduo singular, uma vez que é ele quem atualiza a alternativa singular que porá em prática, contudo, a determinação em última instância é do ser social. Isto porque, as necessidades, possibilidades e as alternativas decorrem do grau de desenvolvimento do ser social e do nível de relação que ele estabelece com os graus de ser inferiores. A necessidade, assim como a posição do fim e a busca dos meios é um produto do ser social, ainda que a decisão alternativa seja sempre singular. A necessidade é socialmente construída, embora a sua satisfação se dê pelo sujeito singular.

Por ser produto do desenvolvimento do ser social, as necessidades sociais crescem na mesma proporção em que o ser social vai-se explicitando. As necessidades crescem tanto quanto o ser social se desenvolve. Marx sinaliza essa determinação ao dizer que “precisamente *porque* a produção total sobe e, na mesma medida em que isso acontece, aumentam também as necessidades, apetites e exigências, a pobreza *relativa* pode, portanto, aumentar enquanto a *absoluta* diminui” (MARX, 2015, p. 255).

A decisão alternativa é manifestadamente um ato da consciência humana singular. É o indivíduo singular que escolhe e põe em ativação a alternativa, em função disso, a liberdade como fato real aparece pela primeira vez no processo de trabalho, ela tem sua gênese ontológica na decisão alternativa do sujeito singular. Porém, essa escolha não é abstrata ou se processa na mais absoluta liberdade. Há um campo de possibilidades e de alternativas que é dado pelo ser social, e que resulta, portanto das decisões singulares tomadas anteriormente pelos homens e que se sintetizam em tendências na totalidade social. Esse campo põe sempre o limite das decisões alternativas que podem, no âmbito de cada decisão alternativa humana (sempre singular), está em consonância ou em divergência com as tendências em curso na totalidade social. Desse modo, o indivíduo singular tem a liberdade da decisão alternativa, mas é a totalidade social que lhe coloca o campo concreto no qual são surgidas as necessidades e as alternativas para a sua satisfação.

Lukács salienta que a vontade de satisfazer uma necessidade é comum ao homem e aos animais. Todavia, o modo social de atender essa necessidade, pela mediação do trabalho, é desde o primeiro momento, uma vitória da consciência

sobre os instintos animais presentes nos humanos. No ser social, mesmo em estágios muito iniciais, como afirma o nosso pensador, “aquilo que pode ser colhido imediatamente, por instinto, é sempre substituído ou pelo menos dominado por atos de consciência.” (LUKÁCS, 2013. p. 81). Neste sentido, o impulso para responder a necessidade de modo humano é marcadamente cognitivo, embora a satisfação da necessidade, a transformação da possibilidade em realidade mediante a decisão alternativa só possa ocorrer através a efetiva objetivação.

Esse papel objetivo da consciência se revela já no momento do reflexo, naquela necessidade ontológica do trabalho de apreender o ser-prescisamente-assim existente. Ora, para que o reflexo capture de modo correto o real é necessário “eliminar tudo o que seja meramente instintivo, emocional etc. e que poderia atrapalhar a compreensão objetiva. Essa é a forma pela qual a consciência torna-se dominante sobre o instinto, o conhecimento sobre o meramente emocional.” (LUKÁCS, 2013. p. 79). Só uma consciência ativa e não epifenomênica pode desempenhar essa função social e só no trabalho essa consciência é erigida a essa condição.

Desse modo, necessariamente, o ato de trabalho exige uma ação ativa da consciência tanto no reflexo, quanto na transformação da possibilidade em realidade, mediante a decisão alternativa. Isso marca o caráter cognitivo que possuem as alternativas.

O trabalho provoca necessariamente uma ação de retorno sobre o homem que trabalha. Isso é claro no controle da subjetividade que é exigido no reflexo da realidade no momento do trabalho que deve ser o mais objetivo possível, e também no autocontrole sobre os instintos que a forma humana de satisfazer as necessidades (trabalho) exige.

Todavia, ao domínio inicial da consciência sobre os instintos segue-se uma linha de continuidade onde novos problemas são colocados ao homem e como consequências novas alternativas são tomadas afastando-os ainda mais das determinações naturais. As respostas tendem a ser marcadamente mais humanas e menos instintivas e animais. Como afirma Marx,

A fome é fome, mas a fome que se satisfaz com carne cozida, que se come com faca ou garfo, é uma fome muito distinta da que devora carne crua, com unhas e dentes. A produção não produz, pois unicamente o objeto do consumo, mas também o modo de consumo, ou seja, não só objetiva, como subjetivamente. (MARX. 1996, p. 32).

Do mesmo modo que o trabalho para a sua efetiva realização exige a correta compreensão e colocação das cadeias causais, portanto o controle preciso sobre aquela parcela da natureza externa que entrará no processo de trabalho, ele também exige o controle sobre os instintos humanos. No trabalho a posição das ações humanas deve seguir sua correção sobre os elementos instintivos indesejáveis ao sucesso da posição. Por isso nos diz Lukács, “O homem deve pensar seus movimentos expressamente para aquele determinado trabalho e executá-los em contínua luta contra aquilo que há nele de meramente instintivo, contra si mesmo.” (LUKÁCS, 2013. p. 80). Esse controle sobre os instintos que marcam uma transição para atitudes humanas é também uma decisão alternativa, assim como aquelas decisões alternativas que se referem à transformação da natureza.

No homem, o controle sobre os instintos é decorrente de um autodesenvolvimento impulsionado pelo trabalho. A “adaptação” às circunstâncias é mediada pela consciência e representa uma decisão alternativa. Além disso, as circunstâncias sobre as quais os instintos devem ser controlados no processo de trabalho são criadas pelos homens e não são, desde modo, circunstâncias dadas de uma vez por todas.

Esse domínio se consubstancia em um autodomínio. O trabalho impõe como condição necessária para a sua correta realização esse domínio que por sua vez só pode se processar por ato consciente, por uma decisão alternativa do sujeito singular que trabalha. Nesse sentido, é o trabalho o fundante da autocriação do homem enquanto homem. É nessa necessidade imperiosa do trabalho, de controle e correção do processo interno e externo do trabalho, que ontologicamente o homem enquanto ser não mais meramente biológico se faz surgir.

As transformações a que os homens são submetidos, os instintos que eles devem controlar, seguem uma linha de continuidade, isto porque, são eles próprios que constroem e mudam as circunstâncias dessa adaptação. Nesse caso as circunstâncias não são alheias aos homens.

O sujeito singular,

É o iniciador do pôr do fim, da transformação das cadeias causais espelhadas [*widerspiegelter* - refletidas] em cadeias causais postas e da realização de todos esses pores no processo de trabalho. Trata-se, pois, de

toda uma série de pores diversos, teóricas e práticas, estabelecidas pelo sujeito. (LUKÁCS, 2013. p. 81).

Em todos esses momentos está implicado um ato de consciência, uma decisão alternativa que retorna sobre o sujeito. O desencadeamento dessas posições teleológicas só ocorre no ser social, e no ato de trabalho e como tal configura uma resposta sempre consciente e não instintiva de satisfazer necessidades.

O fato de que atos rotineiros de trabalho sejam executados de modo automático, nos quais o caráter diretamente consciente desse ato singular parece ter desaparecido, indica tão somente que esses atos que ganharam destreza e automatismo são decorrentes de movimentos conscientes que foram tornados reflexos condicionados. Por mais que o reflexo condicionado no trabalho pareça inconsciente, a sua origem é sempre um ato consciente, uma decisão alternativa, um ato impossível sem a consciência. Isso por si só já diferencia o reflexo existente no ser social daqueles do ser orgânico, mas o que precisamente os diferencia é o seu caráter de revogabilidade. Esses reflexos “foram fixados por experiências acumuladas no trabalho, mas outras experiências podem, a cada momento, substituí-los por outros movimentos também fixos e revogáveis.” (LUKÁCS, 2013. p. 81).

O reflexo condicionado no ser social é, na sua origem, fruto de uma decisão alternativa. A esse respeito Lukács (2013) esclarece que determinadas alternativas singulares do processo de trabalho tornam-se reflexos condicionados, devido ao fato de serem habituais e repetitivas, o que as fazem assegurar uma certa correção e certeza. Portanto, mesmo uma ação como um reflexo condicionado é, na esfera do ser social e na sua origem, uma práxis social, uma ação que se origina em decisões alternativas. Todavia, acrescenta nosso filósofo, que “isso é válido tanto para o desenvolvimento da humanidade como para o de cada indivíduo, que só pode formar esses reflexos condicionados aprendendo, exercitando etc., e no início de tal processo, estão precisamente as cadeias de alternativas.” (LUKÁCS, 2013. p. 73). Nesse sentido, o processo que torna as decisões alternativas reflexo condicionado é fixado no desenvolvimento social, mas é reproduzido no indivíduo singular, de modo que, cada um deve realizar o exercício, a repetição e o hábito que fazem de decisões alternativas reflexo condicionado. Portanto, no que se refere ao reflexo condicionado, cada singularidade deve reproduzir em si a experiência do gênero. No

indivíduo se “reproduz” o processo de decisão alternativa que já foi fixado como reflexo condicionado na sociedade.

3. SOCIABILIZAÇÃO DO SER SOCIAL: O TRABALHO COMO FUNDAMENTO DA EXPLICITAÇÃO DO SER SOCIAL EM PATAMARES CADA VEZ MAIS ELEVADOS DE SOCIALIDADE

Particularmente essencial para a nossa exposição acerca da educação, é o que exporemos nesta secção, a tendência que tem o ser social, no todo e nas suas partes constitutivas de desenvolver-se, a partir do trabalho, em patamares cada vez mais elevados de socialidade. A compreensão desse carácter existente no ser social, e, portanto, existente, também, no complexo da educação, será mais bem apresentada na secção quatro para fundamentar a distinção, nem sempre realizada entre educação em sentido estrito e a forma particular que ela assume na sociedade de classes, a escola.

Mostraremos a seguir, como o desenvolvimento ulterior do homem enquanto indivíduo cada vez mais social e do mundo dos homens como uma esfera mais complexa e diversa de categorias e complexos, que por sua vez, se desenvolvem de maneira a se afirmar em suas próprias legalidades sociais, é uma tendência inerente ao trabalho. Partiremos aqui, dos próprios elementos de exemplificação lançados por Lukács.

O trabalho funda o ser social e como tal só pode ele mesmo existir em uma totalidade e em múltiplas relações com os complexos que a compõe e que são a partir dele fundados, mesmo que muito mediatamente. Embora o trabalho seja essencialmente a relação entre homem natureza, ou mais precisamente sociedade natureza, para o cumprimento dessa sua função social é exigido o desenvolvimento de outros complexos sociais, que ganham existência a partir do trabalho. Portanto, o trabalho é um desencadeador de complexos sociais que caracterizam o novo grau de ser. Dito de outro modo, não há trabalho a não ser no interior de um novo ser que mantém uma forma diferenciada de relação com os graus de ser inferiores. O trabalho não só funda o ser social como também o pressupõe para o seu desdobramento ulterior.

É uma tendência inerente ao desenvolvimento do trabalho que a humanização do homem se universalize de modo cada vez mais intensificado. Portanto, o trabalho tem uma tendência à universalização dos complexos e determinações sociais que dele se originam. Esse carácter fica evidente no fato de

que o homem em sentido puramente biológico não existe, excetuando-se os raros casos de distúrbios psíquicos e as ocorrências de isolamento social. O trabalho se desenvolveu (o que implica concomitantemente no desenvolvimento de suas determinações e de seus complexos) a tal ponto que realizou um certo grau de humanização universal. A tendência à universalidade, à humanização do homem e à socialização cada vez mais ampliada da sociedade não implica, necessariamente, em igualdade ou isonomia na apropriação individual dos complexos e elementos tornados universais pelo desenvolvimento do trabalho. A tendência universalizadora do caráter humano do homem é uma linha de desenvolvimento presente na totalidade do ser social e como tal é síntese dos atos singulares dos indivíduos, todavia, o grau de desenvolvimento de socialização observado do polo da totalidade não necessariamente, se reproduz de forma isonômica em todos os indivíduos. Essa igualdade é uma impossibilidade em uma sociabilidade de classes.

Esse fato não nega a tese lukacsiana dessa lei tendencial. Isso é verificável pelo fato de que, mesmo sob a desigualdade social mais assombrosa, na qual os índices de condições de vida são sub-humanos, como ocorre em vários cantões do mundo, ainda assim os complexos sociais e as determinações sociais que caracterizam o homem estão universalizados e mesmo esses homens, menos afortunados pela dinâmica reprodutiva do mundo, não estão reduzidos ao homem puramente biológico. A própria diferenciação e exclusão social a que esses sujeitos estão submetidos é resultado da universalização do desenvolvimento do trabalho sob dadas formas econômicas de reprodução da totalidade.

Os complexos e as determinações que não encontram analogias com as esferas de ser inferiores, sendo, portanto, característicos do ser social, tais como, consciência não mais epifenômica, alternativa, linguagem, posição teleológica, trabalho, socialidade etc. só existem enquanto complexos e determinações universais dessa nova esfera de ser. Essas determinações e complexos são universais tanto porque são inerentes a essa forma de ser independente do seu grau de desenvolvimento (ou seja, em qualquer momento da história do ser social e aonde quer que ele exista tais determinações e complexos lhe caracterizam) e também porque se expandem e universalizam suas formas em graus cada vez mais elevados de universalidade.

As novas formas do ser só podem resultar em determinações universais realmente dominantes de sua própria esfera, desdobrando-se gradualmente. No salto de transição e ainda por muito tempo depois dele, elas estão em constante competição com as formas inferiores do ser das quais surgiram e que – inevitavelmente – constituem sua base material, mesmo quando o processo de transformação já chegou a um nível bastante elevado. (LUKÁCS, 2013. p. 73-74).

Nessa afirmação lukacsiana não existe nenhuma relação logicista ou axiomática. Aí se coloca uma relação puramente ontológica. As categorias decisivas do novo ser (consciência não mais epifenomênica, decisão alternativa, linguagem, posição teleológica, trabalho, socialidade etc) são categorias ontológicas do ser do novo ser. Não se trata aqui de nenhum jogo de palavras, o que queremos deixar claro é: o ser social se constitui como um novo ser a partir do trabalho porque a sua efetivação origina, impulsiona o desenvolvimento sempre ulterior de um conjunto de complexos e determinações que são a sua forma de ser.

Desse modo, ao contrário do que acontece com o modo animal de responder a uma necessidade, onde a resposta é determinada pelas condições biológicas da espécie e implicam tão somente na continuidade do mesmo, isto é, na mera reprodução do existente, sem que haja transformações significativas nos indivíduos, no ser do ser social, a forma humana de responder às necessidades, ou seja, o trabalho, leva ao desenvolvimento de uma infinidade de desdobramentos (entre esses está o próprio desenvolvimento social de necessidades) que modificam os indivíduos, sua espécie e o ser social.

Outro exemplo, utilizado por Lukács, que se desdobra do que vimos afirmando é a divisão do trabalho que se evidencia nas primeiras manifestações do trabalho, desde o salto, pois “é dada com o próprio trabalho, originando-se dele com necessidade orgânica.” (LUKÁCS, 2013. p. 160). Sobre ela, trataremos a seguir.

3.1 TRABALHO E A TENDÊNCIA DE EXPLICITAÇÃO DO SER SOCIAL

3.1.1 Divisão do trabalho e tempo de trabalho

Assim como outros complexos sociais, a divisão do trabalho é um processo histórico, mediante o qual os momentos acentuadamente naturais dos estádios iniciais vão cedendo lugar a determinações cada vez mais puramente sociais, todavia, uma vez ocorrido o salto ontológico, e, portanto, se originando os diversos

complexos sociais do ser social, eles já se caracterizam como específicos dessa esfera de ser. No caso da divisão do trabalho, ela inicia-se como uma divisão de tarefas a partir de características biológicas, como a divisão sexual existente entre os caçadores e coletores. Contudo, mesmo essa elementar divisão do trabalho já se constitui em uma divisão socialmente construída e não biologicamente determinada. O desenvolvimento do complexo da divisão do trabalho marca a acentuação da divisão baseada ampliadamente em determinações sociais e menos prioritariamente no caráter biológico.

Essa ampliação das determinações sociais sobre o caráter biológico é evidenciada também em outras relações no interior do ser social e marca uma de suas tendências. Lukács cita como exemplo dessa tendência as transformações que ocorrem em relações acentuadamente biológicas, como a relação sexual e a relação entre ancião e jovem, na passagem do paleolítico para o neolítico (LUKÁCS, 2013, p. 162-163). As transformações que ocorrem na estrutura da sociedade a partir do desenvolvimento da revolução neolítica¹¹ alteram a matrilinearidade e a poligamia que prevaleciam na relação sexual, bem como reduz a importância dos anciãos para a conservação e transmissão do conhecimento acumulado. Essa circunstância, de que relações sociais percam cada vez mais seu caráter biológico e natural e vão-se tornando mais socialmente determinadas, só reafirma o quanto a reprodução social em cada momento histórico determina as relações existentes, inclusive aquelas que são, na sua origem, marcadamente biológicas.

Além de ampliar a determinação social sobre os elementos biológicos nas relações que originariamente eram fortemente marcadas pelo caráter biológico, o trabalho, mediante a divisão do trabalho, faz surgir novas relações, as quais são absolutamente heterogêneas em relação às relações biológicas. Essas novas relações são puramente sociais e, portanto, não encontram analogia no ser orgânico. Tais relações não objetivam diretamente a reprodução biológica nem a transformação da natureza a ela associada; ao contrário se constituem naquelas relações que se estabelecem inter homens e que apenas de forma muito mediata se dirigem à transformação da natureza. Posições teleológicas dessa

¹¹ Algumas dessas transformações foram: a sedentarização das populações humanas, o surgimento da escrita, o aparecimento da propriedade privada dos meios de produção e dos seus corolários: classes sociais, patrilinearidade, inferiorização social da mulher etc. A categoria da Revolução Neolítica foi cunhada pelo arqueólogo marxista Gordon Childe (1892-1957). Para maior aprofundamento a respeito ver CHILDE, 1986 e CHILDE, 1988.

ordem, que visam induzir a colocação de outras posições teleológicas por outros indivíduos, aparecem já no estágio inicial do ser social, embora se tornem cada vez mais predominantes, como veremos com o complexo social da educação.

Portanto, sempre de acordo com Lukács, a divisão social do trabalho possui uma tendência de desenvolvimento que pode ser assim enunciada, “o desenvolvimento da divisão do trabalho gera, a partir de sua dinâmica espontânea de desenvolvimento, categorias de cunho social cada vez mais acentuado”. (LUKÁCS, 2013. p. 164).

Lukács toma a mercadoria para exemplificar esse fenômeno. A partir de Marx, o filósofo húngaro demonstra como a mercadoria, – mesmo quando sua ocorrência era marginal e não predominante, como na Antiguidade¹² – só poderia surgir como um elemento social, uma vez que a reprodução meramente biológica não conhece as categorias do excedente de produção e da divisão social do trabalho, imprescindíveis para o aparecimento da mercadoria, por isso,

A conversão dos produtos do trabalho em mercadoria constitui, portanto, um estágio mais elevado da socialidade, da dominação da sociedade por categorias de movimento de cunho cada vez mais puramente social, e não mais de cunho apenas natural. Constatamos essa dinâmica no fato de que do trabalho, do seu desenvolvimento imanentemente necessário, brota uma divisão do trabalho cada vez mais abrangente e ramificada e, de modo correspondente, no fato de que o desenvolvimento da divisão do trabalho impele na direção do intercâmbio de mercadorias, assim como este, por seu turno, retroage na mesma direção sobre a divisão do trabalho. Portanto, é preciso perceber, já nessas categorias mais simples e fundamentais da vida socioeconômica, a tendência que lhes é inerente, a saber, que elas não só são ininterruptamente reproduzidas, mas que essa reprodução também possui uma tendência imanente de elevação, de passagem para formas mais elevadas do socioeconômico. (LUKÁCS, 2013. p. 165).

¹² “Nos modos de produção da velha Ásia e da Antiguidade etc., a transformação do produto em mercadoria, e, portanto, a existência dos homens como produtores de mercadorias, desempenha papel subordinado” (MARX. 1996a. p. 204). A mercadoria aparece já na Antiguidade assim que o excedente de produção se torna significativo e a divisão social do trabalho se intensifica, como vai ocorrer nas primeiras civilizações ao redor do Mediterrâneo, todavia sua ocorrência era marginal. Isto é, na medida em que, os meios de produção não possibilitavam uma produção em larga escala, a própria força de trabalho não havia ainda, ela mesma, se tornado mercadoria e, portanto, a separação entre produção e controle não havia se consolidado por completo, a mercadoria aparece na antiguidade em modos de produção que não possibilitam sua universalização. Desta maneira, o valor não se constituía como medida *universal* das relações materiais entre os homens, uma vez que, “o desenvolvimento da forma mercadoria coincide com o desenvolvimento da forma valor”. (MARX. 1996a. p. 189). É apenas quando a mercadoria se configura enquanto universal que se desenvolve a relação social geral de produção na qual os produtores se relacionam com os produtos de seu trabalho enquanto mercadorias, ou seja, enquanto valores. Só aí o *valor* se constitui enquanto mediação universal entre os homens.

Todavia, o que se verifica no desenvolvimento histórico da divisão social do trabalho é que o movimento que vai da mercadoria como ocorrência marginal dos primeiros tempos ao surgimento do modo de produção do capital, com a universalização do valor como medida de intercâmbio entre os homens, e neste caso das relações sociais que eles estabelecem entre si para assegurar sua existência, indica, sobremaneira, o elevado nível de socialidade que esse desenvolvimento adquire, pois ao contrário da mercadoria tangível, a qual possui uma base material de existência, o valor é absolutamente social. Neste sentido, o valor atesta a consolidação de relações sociais essencialmente puras, independentemente do julgamento subjetivo a que podemos submetê-las. O fato de que o valor só exista em relação reflexiva com o valor de uso, cuja base material é inquestionável, não altera o caráter absolutamente social que possui o primeiro. Aliás, o fato de que o valor se relacione com o valor de uso, que nada mais é do que natureza transformada pelo trabalho é o que o “vincula com a base natural geral da socialidade” (LUKÁCS, 2013. p. 166).

Para Lukács, a divisão do trabalho tem sua origem no próprio caráter social do trabalho que impõe, desde o ato fundante, a necessidade de cooperação para a realização de certas tarefas. Essa divisão originária já implica germinalmente uma divisão entre trabalho intelectual e trabalho manual, porém não origina relações que se processam “às costas dos produtores” e que a eles se opõem. Isso ocorre porque os dois tipos existentes de teleologias, aquelas que se dirigem para a transformação do mundo natural em finalidades humanas e aquelas outras cujo fim constitui em influir sobre os homens para que assumam determinadas posições já estão presentes desde o ato fundante do ser social. A divisão do trabalho entre o trabalho intelectual e físico só se torna um entrave ao desenvolvimento pleno do indivíduo, quando aparecem as classes sociais. É o que nos diz Lukács,

O caminho até a primeira divisão está contido, em germe, já na mais primitiva divisão do trabalho: os pores teleológicos necessários assumem, como vimos, duas formas: pores que buscam realizar uma transformação de objetos da natureza (no sentido mais amplo possível da palavra, incluindo, portanto, também a força da natureza), visando realizar fins humanos, e pores que se propõem a exercer influência sobre a consciência de outros homens, visando levá-los a executar os pores desejados. Quanto mais se desenvolve o trabalho, e com ele a divisão do trabalho, tanto mais autônomas são as formas dos pores teleológicos do segundo tipo, tanto mais eles conseguem se desenvolver como complexo próprio da divisão do trabalho. Essa tendência do desenvolvimento da divisão do trabalho cruza, no plano social, necessariamente com o surgimento das classes; Pores

teleológicos dessa espécie podem ser colocados espontânea ou institucionalmente a serviço de uma dominação sobre aqueles que por ela são oprimidos, do que provém a tão frequente ligação entre o trabalho intelectual autonomizado e os sistemas de dominação de classe, embora seus primórdios sejam mais antigos, embora no decorrer da luta de classes, como já demarca o Manifesto Comunista, justamente uma parte dos representantes do trabalho intelectual se bandeia, com certa necessidade social, para o lado dos oprimidos rebelados. (LUKÁCS, 2013. p. 180).

Ao responder as necessidades para as quais ele foi posto, o trabalho cria o aperfeiçoamento de seus próprios processos para melhor atendê-las por um lado, e de outro, impulsiona o aparecimento de novas necessidades e novas possibilidades de satisfação que também implicam em desenvolvimento de seus processos e seus meios. Nesse mesmo sentido, na direção de buscar formas mais aperfeiçoadas de sua realização o trabalho se impõe desde cedo o desenvolvimento de uma divisão social do trabalho,

A divisão do trabalho aparece assim como consequência do desenvolvimento das forças produtivas, mas como uma consequência que, por sua vez, constitui o ponto de partida de um desenvolvimento ulterior, que surgiu imediatamente a partir dos pores teleológicos singulares dos homens singulares, porém que, uma vez existente, defronta-se com os homens singulares na forma de poder social, de fator importante de seu ser social, influenciando até determinando este; tal poder assume em relação a eles um caráter autônomo de ser, embora tenha surgido dos seus próprios atos laborais. (LUKÁCS, 2013. p. 179).

Apesar de se originar do trabalho, o desenvolvimento da divisão do trabalho, retroage sobre ele impulsionando-o a um desenvolvimento ulterior. Isso implica no fato de que o desenvolvimento da divisão do trabalho é decisivo para o desenvolvimento objetivo do ser social rumo à constituição cada vez mais ampliada de um gênero não mais mudo. Não só o desenvolvimento do trabalho, mas também o desenvolvimento das posições teleológicas, que levam ao aparecimento de complexos sociais parciais, se sustentam na base de uma divisão do trabalho. Quanto mais desenvolvida é a divisão do trabalho mais rica é a constituição do gênero humano. Assim, a divisão do trabalho e a constituição genérica do gênero são inseparáveis.

Um outro complexo apontado por Lukács no qual também verificamos o caráter de socialização cada vez mais ampliada do ser social é o categoria do tempo

de trabalho socialmente necessário¹³. No seu entendimento, o fato do tempo ser uma categoria que não sofre mudanças em-si e o fato de ele ser objetivo lhe permite servir de base para o tempo de trabalho socialmente necessário. Ao contrário do tempo, que existe independentemente do sujeito, o tempo de trabalho socialmente necessário é uma categoria puramente social. Essa categoria puramente social é quem regula, na sociabilidade do capital, as relações econômicas entre os homens.

A nosso ver, Lukács aponta determinações importantes no que se refere ao tempo de trabalho socialmente necessário e ao tempo de trabalho *tout court*. Entre estas estão o caráter de medida objetiva do avanço do ser social a graus superiores de sociabilidade, mesmo considerando toda reificação e alienação que a sociabilização e universalização da troca de mercadoria, ou seja, que também o próprio do tempo de trabalho socialmente necessário provoca. Outra importante característica apontada por Lukács é que a redução do tempo destinado ao trabalho é condição objetiva, universalmente necessária para a fruição do indivíduo singular e da sociedade. Entretanto, a nosso ver, nesse aspecto, o nosso autor faz uma identificação entre tempo de trabalho e tempo de trabalho socialmente necessário que não encontra respaldo em Marx. Para ele o tempo de trabalho socialmente necessário é uma categoria universal.

Essa universalidade social do tempo de trabalho socialmente necessário enquanto regulador de toda produção econômico-social aparece no capitalismo numa forma fetichizada-reificada e, também por essa razão, é vista como peculiaridade de tal formação. Marx, porém, atribui grande importância a mostrar que se trata de uma característica comum da reprodução social em geral, que, nas diversas formações, naturalmente aparece de modo diverso em graus diversos da consciência parcial ou da mera espontaneidade. (LUKÁCS, 2013. p. 168).

A nosso ver, o que Marx caracteriza como universal e base objetiva da organização e planejamento é o tempo (*tout court*), sendo o tempo de trabalho socialmente necessário uma forma social que surge com a mercadoria e se universaliza com o modo de produção do capital, tornando-se medida universal das

¹³ Sobre a categoria marxiana de **tempo de trabalho** e também de **divisão social do trabalho** Mészáros defende que existe uma interpretação equivocada de Lukács em relação a Marx. Essa divergência é apontada por Mészáros, no seu *Para além do Capital*, especialmente no capítulo 19. O exame dessa problemática exige um rigoroso estudo comparativo entre os dois autores (Marx e Lukács), considerando, também, as críticas apontadas por Mészáros. Aqui, evidentemente, não pretendemos tratar da questão, mas apenas tão somente constatar o problema. Interessa-nos apenas indicar, neste espaço, o fato de que o tempo de trabalho, assim como a divisão do trabalho, tende a graus superiores de sociabilização em conformidade com o desenvolvimento do ser social.

relações sociais entre os homens no capitalismo. Nas passagens de *O capital* (MARX, 1996a. p. 201-204) a que Lukács se refere (Lukács, 2013. p. 168-169) Marx cita quatro exemplos de relações de produção, alguns hipotéticos, usados apenas para ilustração argumentativa. São eles: Robinson Crusóé (transferência de categorias do capitalismo para formas não capitalistas de produção); feudalismo; produção familiar patriarcal de base comunal, diretamente socializada e que produz para o si própria; e por fim, associação de homens livres que trabalham com meios de produção comunais. O que Marx demonstra em cada um desses exemplos absolutamente distintos é que as relações dos homens com seus trabalhos e respectivos produtos são transparentes e simples e que, portanto, nelas não há fetichismo, uma vez que nesses casos o produto do trabalho não é mercadoria¹⁴. Nesses exemplos marxianos, o tempo de trabalho existe como categoria objetiva dos produtos do trabalho, apenas na medida em que sua realização é necessariamente feita em dado tempo, assim como também é feita em determinado espaço. Todavia não há valor, pois o tempo de trabalho não é unidade de medida para determinação de valores correspondentes a mercadorias.

Dessa forma, nos exemplos marxianos, o tempo de trabalho não existe para determinar valor. Em todos eles, as relações entre os homens não são relações entre produtores privados e independentes na sua particularidade e dependentes na sua universalidade, como são no regime do capital; ao contrário, nos exemplos trabalhados por Marx, eles são absolutamente dependentes na produção. Também, nas exemplificações marxianas a forma diretamente social do trabalho é a sua particularidade. Ou seja, nelas temos o trabalho em sua forma natural, produtor de valor de uso e não, como é no capitalismo, o trabalho na sua generalidade, tomado enquanto dispêndio de energia que iguala os diversos trabalhos em uma única universalidade. O produto do trabalho é reconhecido como produto do produtor, coisa que ele deu vida. Embora nos três últimos exemplos se produza para outros, pois há uma divisão social do trabalho desenvolvida, não existe troca, portanto, não

¹⁴ A respeito da produção hegemônica do feudalismo não se constituir em mercadoria assim se expressa Marx, com aditamento de ENGELS.: “Para produzir mercadoria, ele [o produtor] não precisa produzir apenas valor de uso, mas valor de uso para outros, valor de uso social. {E não só para outros simplesmente. O camponês da Idade Média produzia o trigo do tributo para o senhor feudal, e o trigo do dízimo para o clérigo. Embora fossem produzidos para outros, nem o trigo do tributo nem o do dízimo se tornaram por causa disso mercadorias. Para tornar-se mercadoria, é preciso que o produto seja transferido a quem vai servir como valor de uso por meio da troca.}” (MARX, 1996a. p.170).

há mercadoria, não há produção de valor e neste caso não pode haver tempo de trabalho socialmente necessário, que é a base do valor.

O que Lukács considera como universal e, nesse sentido, regulador econômico-social de toda e qualquer forma de sociabilidade não é o tempo de trabalho socialmente necessário, mas sim o tempo de trabalho. Também não nos parece correta a afirmação lukacsiana de que Marx sinaliza que o tempo de trabalho socialmente necessário será o regulador da produção na sociabilidade socialista. O último exemplo a que Marx se refere nessas passagens não é, como pensa o pensador húngaro, uma analogia com uma sociedade plenamente emancipada. Nele, a divisão da produção se dá pela participação na produção e não de acordo com a necessidade de cada indivíduo como seria em uma autenticamente comunista. Ainda assim, na sociedade hipotética de Marx, não prevalece o tempo de trabalho socialmente necessário como regulador econômico-social, pelas razões que já apontamos acima. A esse respeito Lukács cita um importante parágrafo desse último exemplo tratado por Marx, mas omite uma importante passagem a qual grifamos abaixo,

Só para fazer um paralelo [*Parallele*] com a produção de mercadorias, pressupomos que a parte de cada produtor nos meios de subsistência seja determinada pelo seu tempo de trabalho. O tempo de trabalho desempenharia, portanto, duplo papel. Sua distribuição socialmente planejada regula a proporção correta das diferentes funções de trabalho, conforme as diversas necessidades. Por outro lado, o tempo de trabalho serve simultaneamente de medida da participação individual dos produtores no trabalho comum e, por isso, também na parte a ser consumida individualmente do produto comum. As relações sociais dos homens com seus trabalhos e seus produtos de trabalho continuam aqui transparentemente simples tanto na produção quanto na distribuição. (MARX, 1996a, p. 204. Grifos nossos).

Marx toma como exemplo uma associação de homens livres hipotética, no qual, para acentuar o caráter não fetichizante das relações econômico-sociais nela estabelecidas ele aproxima, traça um paralelo, coloca um elemento de proximidade com a sociedade capitalista que é a determinação da distribuição pelo quantum de tempo de trabalho despendido por cada trabalhador individual. O que ele efetivamente ressalta é que mesmo com o tempo de trabalho servindo para regular a distribuição, ainda assim, não há fetichismo, mercadoria, valor e conseqüentemente tempo de trabalho socialmente necessário.

Em que pese essa identificação, realizada por Lukács, entre tempo de trabalho e tempo de trabalho socialmente necessário a qual consideramos um equívoco, o autor está, a nosso ver, correto quando assinala o caráter sociabilizante que possui a universalização do tempo de trabalho socialmente necessário, independentemente do seu caráter alienante. Acrescentamos, como base na crítica que sustentamos, que não é a redução do tempo de trabalho socialmente necessário que assegurará uma maior fruição do indivíduo singular e da sociedade na direção de uma sociabilidade emancipada, mas a sua eliminação (do tempo de trabalho socialmente necessário). A redução necessária, todavia, é a do tempo de trabalho *tout court*. O erro que, a nosso ver, Lukács comete, não invalida a importância das conclusões a que ele chega a partir de Marx, de que

Determinadas tendências legais, que se originam da essência da coisa, necessariamente têm de se impor, em meio às mais diferentes condições, tanto objetivas como subjetivas, na reprodução dentro do ser social. Por outro lado e simultaneamente, vislumbra-se com clareza que esse princípio regulador da reprodução, de fato, impõe-se nas mais diferentes circunstâncias, mas sempre preso às relações sociais concretas dos homens entre si e, desse modo, sempre também uma expressão concreta do respectivo estado da reprodução. (LUKÁCS, 2013. p. 169).

Como já anunciamos, a tendência a transposição de categorias biológicas por categorias cada vez mais puramente sociais ocorre em todos os elementos, complexos e relações do ser social. O desenvolvimento da divisão do trabalho e do tempo de trabalho socialmente necessário são apenas alguns dos complexos sociais onde se constata a atuação dessa tendência. Na verdade, essa tendência é inerente ao próprio caráter do trabalho de suplantar sempre para formas superiores de sociabilização e isso é um dos “traços principais das peculiaridades ontológicas mais importantes da reprodução do ser social.” (LUKÁCS, 2013. p. 170).

3.1.2 Sexo e alimentação.

Como o ser social é ontologicamente distinto do ser orgânico não existem analogias possíveis entre a essência do primeiro e a essência do segundo. Trata-se de seres essencialmente distintos. A raiz dessa distinção ontológica situa-se no fato de que o “trabalho, o pôr teleológico que o produz, a decisão alternativa que necessariamente o precede consiste de forças motrizes reais que determinam a estrutura categorial, que não têm qualquer semelhança com os motores da realidade

natural.” (LUKÁCS, 2013. p. 172). A não existência de analogias entre o ser social e o ser orgânico limita-se aqui tão somente à essência dessas esferas de ser, podendo haver, portanto, analogias para além das suas essências. Desse modo, o fato de que a base do ser social seja a reprodução do homem enquanto ser vivo faz com que a diferenciação essencial entre o ser orgânico e ser social não elimine a existência de analogias entre esferas do ser orgânico e o ser social, entretanto, essas esferas “são modificadas decisivamente em termos tanto de conteúdo como de forma pelo desenvolvimento social, por suas formas de reprodução.” (LUKÁCS, 2013. p. 172).

Embora a reprodução da vida seja uma característica comum no ser orgânico e no ser social, todavia, neste último, ela se constitui apenas em um momento, insuprimível, por certo, mas somente um momento da sua reprodução. Nesse sentido, há certas analogias possíveis entre os dois graus de seres, porém não existe nenhuma possibilidade de identidade. Uma característica tão basilar quanto a reprodução da vida se constitui no primeiro grau de ser uma mera reposição do mesmo, sem alterações na estrutura do ser que brotem para além das determinabilidades genéticas. No segundo grau de ser, a reprodução do indivíduo que constitui a sua base, o homem, implica sempre em mudanças na estrutura do ser social e também na própria reprodução biológica da espécie humana. Tais mudanças têm como fundamento a transformação da natureza pelo homem, mediante o trabalho.

Mas também é claro que também o ser orgânico transforma a natureza imediata com a qual se relaciona e que esta transformação tem efeitos nos indivíduos e nas espécies desse grau de ser. Pensemos, por exemplo, no desequilíbrio de cadeias alimentares provocadas pela ação predatória de vegetais e animais. Contudo,

Ela ocorre, no entanto, no quadro do imediatamente biológico; isso quer dizer que dado ser vivo desenvolve em dado entorno aquilo que é necessário à sua reprodução biológica. Visto a partir de sua dinâmica interna, o efeito que esse processo tem sobre o meio ambiente é puramente casual. Em geral, dos processos reprodutivos de diversos seres vivos resultam condições relativamente estáveis, de modo que se pode afirmar, como característica bem geral desses processos, que eles reproduzem a si mesmos, ou seja, reproduzem seres vivos com a mesma constituição biológica. (LUKÁCS, 2013. p. 171).

Já a reprodução do ser social ocorre sobre bases cada vez menos naturalmente prontas e cada vez mais socialmente construídas, isto é, que cada vez mais são específicas dessa forma de ser. Esse processo ocorre de modo análogo na relação entre o ser inorgânico e ser orgânico. Em ambos “casos as categorias dos estágios inferiores do ser sejam (são) subjugadas, transformadas, em favor da dominação das suas próprias categorias.” (LUKÁCS, 2013. p. 171), afastando, dessa maneira, a dependência que mantêm com os graus de ser inferiores, contudo, sem jamais eliminar de modo absoluto esta dependência.

Um exemplo adequado deste determinabilidade da relação entre o ser natural e o ser social nos é dado por Marx e Lukács, a fome. A analogia que possui a necessidade de alimentar-se para a reprodução do ser orgânico e para reprodução do ser social é claríssima. Também é evidente que essa necessidade é ineliminável no quadro do ser social, porém, a forma concreta como a fome aparece no ser social, bem como o modo pelo qual essa necessidade é atendida são dadas por determinações que são específicas do ser social. O mesmo pode ser dito acerca do sexo.

A atração sexual recíproca jamais perderá o seu caráter essencialmente corporal, biológico, mas com a intensificação das categorias sociais o relacionamento sexual acolhe cada vez mais conteúdos, que de fato alcançam uma síntese mais ou menos orgânica na atração física, mas que possuem em relação a esta um caráter - direta ou mediadamente - humano-social heterogêneo. (LUKÁCS, 2013. p. 174).

Essa determinação do ser social, posta inerrastavelmente pelo trabalho, de tornar-se sempre mais social, transforma-se em uma tendência de desenvolvimento da totalidade da reprodução social. Essa linha de desenvolvimento, assim como outras linhas que emergem do ser social, não é teleológica e supra-social, conforme encarada pela ontologia pré-marxiana. A linha de desenvolvimento resulta na síntese de todas as posições teleológicas singulares em tendências objetivo-universais. Não se trata aqui de mera soma, mas de uma síntese dinâmico-social, pois as posições teleológicas singulares desencadeiam o que Lukács chama de período de consequência, no qual a dinâmica que daí surge não segue nenhuma orientação teleológica; ao contrário, dele decorre além das consequências esperadas pela posição teleológica, outras cadeias causais diferentes. Por isso, posições teleológicas singulares podem aparecer (e quase sempre aparecem)

divergentes da linha de desenvolvimento em curso, é o que nos diz Lukács. Vejamos:

A desigualdade do desenvolvimento surge da duplicidade da legalidade no âmbito do ser social: por um lado, a lei geral impele irresistivelmente no sentido de transformar as categorias desse ser em categorias sociais – criadas por homens, intencionadas para a vida humana –; por outro lado, as tendências que aí ganham expressão não possuem qualquer caráter teleológico, embora se sintetizem em tendências objetivas gerais a partir dos pores teleológicos singulares dos homens socialmente atuantes. Elas, portanto, correm na direção que lhes é apontada pelas necessidades que provocam pores teleológicos; uma vez que estes, porém, em sua maioria esmagadora, não têm clareza sobre si mesmos, uma vez que cada pôr teleológico põe em movimento cadeias causais mais numerosas e diversas que aquelas conscientemente intencionadas no próprio pôr, essa síntese que se tornou social vai além de todos os pores singulares, realizando – em termos genericamente objetivos – mais do que estava contido neles; na maioria dos casos, contudo, ele o faz de tal modo que as possibilidades de realização, que na sequência resultam para os homens singulares, muitas vezes parecem ser diferentes do curso geral do desenvolvimento e até antagônicos a ele. (LUKÁCS, 2013. p. 174)

No excerto supracitado, Lukács está explicando a desigualdade existente entre a tendência geral que “impele irresistivelmente no sentido de transformar as categorias desse ser em categorias sociais” (LUKÁCS, 2013. p. 174) e atos singulares, e mesmo, particularidades históricas que aparecem em aparente desacordo. Para exemplificar seu argumento ele assinala como o desenvolvimento da esfera da sexualidade (que é uma necessidade biológica inarredável do ser social) segue o curso da lei geral apontada, assumindo contornos cada vez mais sociais e menos biológicos, em conformidade com a reprodução da totalidade social em curso, mas, também como no desenvolvimento dessa esfera podem ser observadas contratendências. Todavia, é importante salientar que para além dessa questão importantíssima para o entendimento do ser social, Lukács assinala aí mais um princípio ontológico fundamental do ser social, a saber, que a reprodução social possui tendências histórico-objetivas que se comportam como leis gerais universais que resultam da síntese das posições teleológicas singulares.

Como é um princípio ontológico universal do ser social subordinar as categorias a determinações cada vez mais sociais e menos biológicas, alterando as suas formas e conteúdos, o grau de sociabilização de esferas cuja base é irremediavelmente biológica e insuprimível do ser social, como a sexualidade e a alimentação são indicadores do nível objetivo do desenvolvimento das relações humanas e do grau de generidade alcançado pelo ser social. A esfera da

sexualidade, da relação sexual (em sentido lato) é um indicador preciso da generidade humana alcançada pela reprodução social. Isto se deve ao fato enunciado por Marx nos Manuscritos Econômicos Filosóficos e ao qual Lukács recorre, de que tal relação é a forma mais natural de relação entre os homens e entre eles e a própria natureza,

A relação imediata, natural, necessária do homem com o homem é a **relação do homem com a mulher**. Nesta relação genérica **natural** a relação do homem com a natureza é imediatamente a sua relação com o homem, assim como a relação com o homem é imediatamente a sua relação com a natureza, a sua própria determinação **natural**. Nesta relação **fica sensivelmente claro** portanto, e reduzido a um **factum** intuível, até que ponto a essência humana veio a ser para o homem natureza ou a natureza [veio a ser] essência humana do homem. A partir desta relação pode-se julgar, portanto, o completo nível de formação (**die ganze Bildungsstufe**) do homem. Do caráter desta relação segue-se até que ponto o **ser humano** veio a ser e se apreendeu como **ser genérico**, como **ser humano**; a relação do homem com a mulher é a relação **mais natural** do ser humano com o ser humano. Nessa relação se mostra também até que ponto o comportamento **natural** do ser humano se tornou **humano**, ou até que ponto a essência humana se tornou para ele essência natural, até que ponto a sua **natureza humana** tornou-se para ele **natureza**. Nesta relação, também se mostra até que ponto a **carência** do ser humano se tornou carência **humana** para ele, portanto, até que ponto o **outro** ser humano como ser humano se tornou uma carência para ele, até que ponto ele, em sua existência mais individual, é ao mesmo tempo coletividade. (MARX. Apud Lukács. 2013, p. 175-176. Grifos de Marx).

Outro exemplo claro citado por Lukács a respeito dessa crescente socialidade e heterogeneidade, e, ao mesmo tempo, unitariedade do ser social são as cidades. As cidades são complexos que não guardam nenhuma analogia com o ser biológico. Tudo que nelas há tende a ser, em última instância, socialmente posto. Aquela heterogeneidade que compreende o ser social é muito mais ampla e diversa nas cidades. Nelas, muito mais que no campo, ganham peso as categorias predominantemente sociais na configuração do ser social. Nas cidades o afastamento das barreiras naturais é maior e o peso das categorias do ser biológico sobre o ser social é menor que no campo. Nesse sentido, as necessidades são cada vez menos limitadas por determinabilidades naturais. A cidade,

É de modo geral um complexo que não pode ter analogia com qualquer nível inferior do ser, pois nela até mesmo as mais simples funções vitais já aparecem socialmente mediadas, nela o vínculo com a natureza se encontra em processo de extinção. (Até mesmo um jardim ou um parque no interior da cidade são formações predominantemente sociais.). (LUKÁCS, 2013. p. 182).

De acordo com o nosso filósofo, A divisão do trabalho que se expressa no antagonismo campo cidade expressa nessa última o afastamento do ser social daquela condição originária das comunidades pré-urbanas, onde a troca orgânica entre sociedade e a natureza imediatamente circundante envolvia o trabalho de todos e a produção limitava uma divisão social definitiva entre o trabalho físico e o trabalho intelectual. Com o antagonismo campo/cidade “a humanidade se afasta, portanto, cada vez mais decididamente de sua situação inicial, quando o metabolismo imediato com a natureza que os circundava diretamente demandava o trabalho de todos os homens.” (LUKÁCS, 2013. p. 182). O peso maior das teleologias que não se dirigem para a transformação da natureza em finalidades humanas é evidenciado no fato de que quanto mais desenvolvidas são as cidades mais grupos de homens se reproduzem sem ser efetivamente produtores. Essa separação, independentemente da valoração que dele pode ser feita, evidencia objetivamente como o desenvolvimento econômico-social faz com que o ser social, em um processo de reprodução cada vez mais superior, se torne social em patamares continuamente superiores, isto é, mais determinado por categorias puramente sociais.

Além dos exemplos relacionados à cidade, à divisão social do trabalho, ao trabalho socialmente necessário, à fome, à alimentação e ao valor, Lukács também aponta o complexo social da educação como um indicador da ampliação do caráter social do ser social. Sobre este último exemplo abordado por nosso filósofo trataremos na seção seguinte. Por hora fica o registro dessa observação lukacsiana.

3.1.3 Legalidade social e contratendências

Essa tendência explicitada nos complexos aludidos acima (cidade, divisão social do trabalho, trabalho socialmente necessário, fome, sexo e alimentação, valor) expressa aquela lei mais geral do ser social, mas que não é exclusiva dessa esfera de ser; ao contrário essa determinabilidade faz parte da essência de quaisquer outras esferas de ser. Referimo-nos à tendência que possuem as esferas de ser de cada vez mais ser determinadas por categorias da sua própria forma de ser. Essa tendência, assim como todas e quaisquer outras tendências do desenvolvimento do ser, é desigual e contraditória. No caso específico do ser social – pelas suas

próprias determinações ontológicas de se constituir a partir de uma autoatividade humana (e nesse sentido, uma atividade conscientemente posta a partir de decisões alternativas) – é da natureza contraditória da afirmação das legalidades sociais que emanam da totalidade social, mas que, todavia, são frutos de posições teleológicas singulares, que haja reações contrárias às determinabilidades da lei. Conforme explica Lukács,

Trata-se igualmente de uma tendência desigual e contraditória, pelo fato de que, também nela, progressos decisivos no âmbito da estrutura objetiva total ganham expressão simultaneamente com os modos fenomênicos sociais e inseparavelmente deles, nos quais a necessária e típica reação humana à tendência principal se encontra em oposição mais ou menos brusca em relação a esta. (LUKÁCS, 2013. p. 182-183).

As reações contra a tendência geral são determinações sociais que são criadas, assim como a própria tendência geral que se impõe sobre elas, pelas situações concretas dos homens. Por isso, essas reações se expressam como forças sociais, todavia elas são contratendências que só podem ganhar essa expressão mediante ações singulares, ou seja, apenas pelo médium da individualidade, das ações individuais. Desse modo, a oposição à tendência geral do desenvolvimento tem origem em atos singulares, assim como a própria tendência histórico-objetiva do desenvolvimento, porém, estes não podem ser mais que oposição individual, pois a sua direção está em choque com a síntese social de todos os outros atos singulares transformada em tendência geral de desenvolvimento. Por isso, comentando a possibilidade humana de oposição à forma mais dilacerante de divisão do trabalho que subordina coercitivamente os homens à determinadas atividades animalizantes, Lukács fala que é natural que,

Haja, em todos os níveis, superações humanas dessas deformações - diferentes dependendo do lugar, da época etc. -, que, no entanto, obviamente nunca são simplesmente singulares, mas tendências de solução que a respectiva situação social concreta abre aos homens. Êxito ou fracasso são atos, comportamentos, que se dão nos homens singulares; as determinações sociais que os produzem, sem prejuízo para a sua objetividade social, só podem ganhar expressão nessas formas singulares, isto é, só no médium da individualidade real. (LUKÁCS, 2013. p. 182-183).

Todas as formas de divisão do trabalho, após o aparecimento das sociedades de classe são influenciadas no seu desenvolvimento pelas classes sociais. As classes sociais só podem existir por causa da qualidade ontológica que

possui a força de trabalho de poder produzir mais do que o necessário para a sua reprodução. Neste sentido, a produção tem a prioridade ontológica sobre o desenvolvimento das classes, uma vez que essas últimas só podem se originar como dependente daquela, por isso,

É o desenvolvimento da produção, de suas formas e limitações específicas, que determina o tipo da diferenciação de classe, da função social e da perspectiva das classes, o que ocorre, todavia, na forma de uma interação, porque o tipo da constituição das classes, sua relação recíproca, retroage decisivamente sobre a produção (limitações da produção da economia escravista). (LUKÁCS, 2013. p. 183).

Entretanto, como a dependência ontológica não implica ausência de relação reflexiva entre o complexo fundante e complexo fundado, antes a pressupõe, a estruturação das classes sociais também retroage sobre a produção.

As classes sociais só existem em determinação ou relação reflexiva, isto é, uma classe fundamental não pode existir sem a outra que a antagoniza. Essa relação de reflexão existente entre as classes não são construções que podem ser rompidas subjetivamente, pois sua origem e fundamentação são os atos concretos dos indivíduos singulares em síntese social. Não é suficiente o indivíduo insurgir-se subjetivamente negando ou se pondo contra a relação de classe a qual está submetido, pois não são o que os homens pensam que se sintetizam em uma totalidade social cuja direção impõe-lhes a condição de subordinação de classe, mas os seus atos concretos, portanto, qualquer mudança que deseje alterar essa condição só pode ter êxito se se configurar em mudanças de ações concretas.

Independentemente da consideração valorativa, com o aparecimento das classes sociais, o caráter social da sociabilidade objetivamente sofre uma elevação. Notemos, por exemplo, que as classes sociais não resultam de um desdobramento na esfera do ser social em entes que se constituem em um grupo ou espécie como ocorre com o ser orgânico. O processo de divisão em classes sociais não encontra analogia com as esferas de ser inferiores. Embora, “a subsunção social do indivíduo sob as leis gerais do desenvolvimento social necessariamente tem, da perspectiva do indivíduo, um caráter irrevogavelmente casual” (LUKÁCS, 2013. p. 187), a articulação dos indivíduos em classes sociais ou em estamentos e castas é resultado do desenvolvimento econômico da totalidade social. Até mesmo a subordinação do indivíduo a uma determinada classe e a sua elevação ou

rebaixamento de classe para outra não são biologicamente determinadas, mas sim uma decorrência do desenvolvimento social, na qual tanto a causalidade social quanto a ação do indivíduo jogam um peso muito grande. Nas sociedades de classe pré-capitalistas, por exemplo, na qual a mobilidade social era nula ou perto disso, nascer no seio de uma classe e não de outra, ainda constituía uma determinação condicionada pela causalidade dada, embora a existência das classes não tivesse nada que haver com esse tipo de causalidade. Na sociabilidade capitalista, porém, a explicitação social do ser social elimina esse resquício de determinação não social que condicionava o pertencimento do indivíduo à classe. Desse modo “o desenvolvimento das classes e de sua relação recíproca mostra a mesma tendência que podemos observar em outros complexos sociais: o caráter cada vez mais social do ser e de suas relações.” (LUKÁCS, 2013. p. 187).

Lukács aponta que quanto mais o caráter social do ser social é manifestado, quando mais as barreiras naturais são afastadas é cada vez menos naturalmente determinado o lugar do indivíduo singular na sociedade e mais socialmente casual se torna a subordinação de sua localização social.

A lei geral, enquanto uma síntese social das posições teleológicas singulares, se impõe como reguladora da totalidade social, determinando a forma e o conteúdo da reprodução social, entretanto, a aplicabilidade dessa lei não é mecânica, mas dialeticamente exercida mediante inúmeras relações, conexões, complexos etc. Quanto mais social é a sociabilidade, mais a lei geral prevalece sobre a totalidade social e mais complexos, conexões, relações etc. mediam a sua legalidade. A elevação do caráter social do ser social o heterogeniza ainda mais em complexos, relações e individuações, tornando a aplicabilidade da lei geral ainda mais mediatizada. Dessa maneira, o modo dela operar sobre os indivíduos singulares é da casualidade, daí porque uma determinação do desenvolvimento social sobre o sujeito, como a do lugar do indivíduo singular na sociedade, só pode ser visto por ele como uma casualidade, neste caso uma casualidade social, porém tão operativa quanto aquela operada pela natureza.

Todavia, lembremos. O fato de que a lei geral nada mais é do que a síntese dos atos singulares em totalidade e de que a relação entre a lei geral e os casos singulares seja mediada pela causalidade conferem aos indivíduos uma margem de autonomia frente a sua determinabilidade sobre eles. Porém, os atos teleológicos dos indivíduos singulares,

Não são capazes de modificar a universalidade da lei nem seus efeitos genericamente casuais - do ponto de vista do homem singular envolvido -, mas eles criam para o indivíduo um campo de ação dinâmico que pode modificar até certo grau os efeitos da lei geral sobre ele. (LUKÁCS, 2013. p. 189).

Essa margem de manobra é reduzidíssima, a ponto de só poder ser expressa como negações contra a lei geral em objetos singulares, mesmo assim a consciência dos sujeitos singulares que realizam as posições teleológicas não é capaz de reconhecer, na realidade, todas as implicações que seus atos terão, se eles resultarão em sucesso ou fracasso frente à determinabilidade da tendência geral. Lukács cita o exemplo de como uma crise capitalista pode levar à bancarrota uns sujeitos e ao mesmo tempo possibilitar a intensificação da lucratividade de outros, nesse caso “o comportamento econômico dos indivíduos não é indiferente para eles próprios; seu modo de agir pode levá-los a contornar as consequências catastróficas ou, pelo contrário, levá-los para o epicentro da catástrofe” (LUKÁCS, 2013. p. 189). No entanto, diz ele “é possível suprimir o acaso de que Müller ou Schulze venham a sofrer o destino desse X?” (LUKÁCS, 2013. p. 188).

É claro, também, que a tendência geral pode ser alterada, mas modificações que extrapolem atos singulares individuais singulares, sintetizando-os em tendências modificadoras da lei geral indicam uma mudança radical operada na base da reprodução do ser social e implicam em substituição da tendência geral outrora em curso, portanto constitui os momentos de revolução, de mudança de modos de produção social. Transformações dessa natureza não negam, mas justamente reafirmam a relação entre lei geral e atos teleológicos singulares.

3.1.4 Sociabilização do ser social: do gênero não mais mudo em-si ao ser não mudo no seu para-si

Lembremos que o movimento no ser social decorre das decisões alternativas singulares concretamente postas em movimento em ações reais. Conforme já apontamos, as consequências destas ações podem resultar e resultam, tanto nos casos singulares, quanto nas sínteses complexivas, em completamente diversas daquelas que se tinha imaginado no momento do ato. Diz-nos Lukács:

O movimento do ser social consiste, em última análise, da atuação conjunta de decisões alternativas singulares que se tornaram realidade. Estas precisam ser, por um lado, decisões reais, que se convertem imediata ou mediata em ações reais; por outro lado, as consequências materiais de tais decisões, tanto nos casos singulares quanto nas sínteses totais, geralmente resultam bem diferentes daquilo que os indivíduos - ainda que se trate de muitos indivíduos - imaginaram, visaram. (LUKÁCS, 2013. p. 186).

Isto acontece porque o movimento do todo não é a mera soma das partes dos atos singulares, mas sua síntese. Isto é, ao serem postos, os atos singulares passam a ser mediados pela objetivação e exteriorização e também pela totalidade social. Uma vez posto, cada ato singular desenvolve uma dinâmica própria que, desde o momento da posição, independe da consciência e das vontades dos sujeitos que os puseram, portanto, não são os atos teleológicos em si que se articulam em uma totalidade social, mas os nexos causais que eles detonam (no interior dos diversos complexos) que se sintetizam dialeticamente em complexo total. A interação que deriva na síntese dos atos singulares não é uma relação entre consciência-consciência, entre o que eu penso desejo e o que os outros pensam e desejam a respeito do ser-precisamente-assim. A interação autêntica resulta da interação entre os nexos causais postos pela objetivação e exteriorização. Nesse sentido, portanto, existe uma parcela do movimento social que é determinada por teleologias, mas também há uma parcela que é resultado da síntese desses atos em totalidade.

Nesse sentido, o desenvolvimento do ser não é teleologicamente orientado, como pode sugerir ao se observar *post festum*. Mesmo no caso do ser social, no qual se verifica a existência de atos teleológicos singulares, o desenvolvimento geral não é teleológico, isso porque, conforme já mencionamos, a síntese desses atos teleológicos em tendências evolutivas resulta em consequências causais diferentes dos atos singulares que estão em sua base, portanto, não é possível atribuir nenhuma direção teleológica à explicitação do ser. Por isso, esse processo de explicitação do ser fundado, iniciado com o salto ontológico, é contraditório e desigual, uma vez que é permeado de interações complexas no interior de vários complexos e entre complexos.

Do ponto de vista do reflexo da realidade, Lukács afirma que “em cada etapa singular, na transição para a outra, só o que se consegue constatar são nexos causais e interações que consistem nesses nexos” (LUKÁCS, 2013. p. 192), ora,

uma vez que cada momento isolado do processo de reprodução do ser, seja do ser orgânico ou do ser social, é constituído de relações causais, mesmo aquele cujo detonador seja um ato teleológico singular, significa dizer que é possível constatar, *post festum*, as interações causais que se inserem nesses momentos. Contudo, Lukács aponta que os longos períodos de tempo apresentam tendências legais identificáveis em linhas de princípio desse desenvolvimento do ser. Apenas as tendências gerais podem ser constatadas como linhas tendenciais de desenvolvimento do ser, uma vez que “a necessidade, a tendência, o ritmo etc. de tais tendências podem ser conhecidos apenas *post festum*.” (LUKÁCS, 2013. p. 192).

Tais direções evolutivas não são imposições gnosiológicas e teleológicas, (como fazem as correntes de pensamento teológicas e gnosiológicas) mas leis tendências que decorrem da essência categorial do ser, que pela natureza ontológica de sua reprodução explicita claramente um desenvolvimento categorial interno que torna mais especificamente de seu ser as categorias e complexos que nele se desenvolvem. No ser social, portanto essa tendência geral de desenvolvimento é,

Aquilo que expusemos reiteradamente como o afastamento da barreira natural no âmbito do ser social, o constante fortalecimento tanto quantitativo como qualitativo das forças, relações, categorias, leis etc. especificamente sociais, mostra-se como o processo, no qual as determinações do ser social vão se tornando cada vez mais puramente sociais, vão se despojando cada vez mais decididamente de sua vinculação com determinações naturais. (LUKÁCS, 2013. p. 193).

No ser orgânico a mesma tendência geral também se apresenta, porém é caracterizada pelo “fato de que as determinações biológicas vão se tornando cada vez mais puramente, mais especificamente biológicas.” (LUKÁCS, 2013. p. 193).

O método que na análise da relação entre os níveis de ser busca apreender a prioridade e a dependência ontológicas existente entres eles, também possui validade para a apreensão reflexiva da relação ontológica entre as categorias e complexos no interior do ser social. Também aí “deve-se investigar que categoria ou então que complexo de categorias possui prioridade ontológica em relação às demais, que categoria pode existir sem as demais e, em contraposição, o ser de qual delas pressupõe ontologicamente o ser das demais.” (LUKÁCS, 2013. p. 194). A análise ontológica da questão demonstra que, assim como o ser natural é a base

ontológica do ser social, a reprodução natural do indivíduo e da espécie humana é a base ontológica de todas as categorias e complexos sociais. O critério de prioridade ontológica demonstra claramente que sem a reprodução biológica do homem nenhuma categoria social tem existência possível e que, por sua vez, a reprodução biológica do homem pode existir sem que haja ser social. Por isso Lukács afirma que “Esse ponto de conexão entre a natureza orgânica e o ser social constitui concomitantemente a base ontológica de todas as categorias mais complexas e mais mediatas desse nível do ser.” (LUKÁCS, 2013. p. 194).

O ponto de conexão ao qual se refere o filósofo é exercido pelo trabalho. É ele que media a conexão entre natureza e ser social para, em última instância, assegurar a reprodução biológica do homem. A forma pela qual o homem responde a necessidade comum a todos os seres vivos de assegurar a sua reprodução biológica é mediante o trabalho. É expressamente por isso que essa categoria detém a prioridade ontológica sobre as demais categorias do ser social, sejam elas mais ou menos imediatamente ligadas à reprodução biológica do homem. Em nenhuma outra categoria, exceto no trabalho, o caráter social do ser social pode se apresentar em forma de prioridade ontológica. Todas as outras categorias sociais só podem explicitar o caráter social do ser social, considerando o trabalho como existente. O trabalho, ao contrário das outras categorias do ser social, expressa uma relação entre sociedade e natureza e por isso constitui-se em uma relação embrionária, enquanto as outras são ontologicamente dependentes. Por isso assevera Lukács, “A prioridade ontológica da reprodução biológica do homem como ponto de partida de sua atividade econômica, esta como o fundamento ontológico-genético de suas atividades que dali por diante vão se tornando cada vez mais puramente sociais.” (LUKÁCS, 2013. p. 196).

Inicialmente, o trabalho surge como uma categoria que responde diretamente às necessidades elementares da reprodução biológica (comer, beber, vestir, se proteger, morar etc.) de modo muito imediato, todavia, com o próprio desenvolvimento categorial do ser social, impulsionado pelo caráter ontológico que possui o trabalho de remeter para além de si mesmo, tem-se lugar uma divisão social do trabalho mais complexa que diversifica de tal modo o trabalho a ponto de que nem todas as suas modalidades remetem direta e imediatamente para a reprodução biológica. Também, com o desenvolvimento e complexificação do ser social, isto é, com o processo de afastamento das barreiras sociais, a satisfação das

necessidades mais elementares passa a ser respondida de maneira cada vez mais socialmente elaborada e mediata, isto porque as próprias necessidades de se alimentar, vestir, comer, beber etc. tornam-se, sem deixar de ser necessidades meramente animais, cada vez mais sociais.

Isso é um aspecto do fenômeno, um outro, ontologicamente imbricado, é que o trabalho, por sua natureza ontológica, impulsiona, para a sua efetivação o aparecimento de outros complexos sociais que não se direcionam para o trabalho, mas todavia, são mediações suas, ou seja, são complexos que medeiam, em última instância, a reprodução biológica do homem. Por isso, a forma social de responder a necessidade imposta pela reprodução biológica, o trabalho é,

A gênese ontológica do ser social, na qual todos os momentos da reprodução biológica da vida humana adquirem cada vez mais um caráter social, dando origem a determinações que - justamente em conformidade com o ser - não possuem mais quaisquer analogias com a reprodução biológica da vida (comida cozida, vestuário etc.), e, por outro lado, em consequência da dialética do trabalho requerido para isso, da divisão do trabalho etc., inserem também no processo de reprodução aquelas atividades que têm uma conexão apenas remotamente mediada com a reprodução biológica, que já possuem uma constituição social cada vez mais pura (linguagem, troca etc.). (LUKÁCS, 2013. p. 195).

A tendência universal de explicitação categorial do ser social, em termos cada vez mais sociais tão salientada por Lukács e a qual nós ressaltamos ao longo do nosso texto, também pode ser observada no surgimento da humanidade como gênero humano não mais mudo. Também nesse processo histórico se constata o desenvolvimento do caráter social do ser social. Conforme Lukács, “por um período infinitamente longo, os homens ainda se reproduziram predominantemente de modo meramente biológico, sem terem produzido nesse processo de reprodução as formas de objetividade propriamente sociais.” (LUKÁCS, 2013. p. 194). Isto quer dizer que do ponto de vista social essa espécie ainda não era constituída de “homens”, não obstante o fosse do ponto de vista biológico. Ou seja, a espécie humana foi inicialmente uma integração genérica de um gênero absolutamente mudo. Já sabemos que, com o trabalho, esse gênero humano vai se constituindo enquanto um gênero em-si não mais mudo, se diferenciando das outras espécies de animais, e, tornando-se, portanto, um gênero humano objetivamente não mais mudo em-si. Ou seja, o mutismo do gênero humano em-si só é superado quando, por meio do trabalho e de seu processo de desenvolvimento categorial, a própria reprodução

do ser social vai deixando de ser meramente biológica e torna-se cada vez mais social. Em outras palavras, é também uma linha de desenvolvimento verificável no processo de entificação do ser social, o torna-se cada vez mais genérico do gênero humano. Como nos diz Lukács,

A mudez só pôde cessar quando, em decorrência dos resultados objetivos e subjetivos do pôr teleológico no trabalho, na divisão do trabalho etc, os fundamentos da reprodução filogenética cessaram de ser meramente biológicos, quando foram encobertos, modificados, remodelados etc. por determinações sociais cada vez mais sólidas, cada vez mais dominantes. (LUKÁCS, 2013. p. 199).

Disto decorre que o gênero humano considerado no seu em-si não é mais mudo desde que, por meio do trabalho, teve início o processo de socialização do ser social, contudo, esse gênero não é mais mudo apenas objetivamente e em-si, porém continua a sê-lo no seu para-si. Mesmo esse gênero não mais mudo em termos objetivos não é dado de uma vez por todas, mas é um processo histórico de contínua integração do gênero humano. Neste sentido, a essência ontológica do trabalho de remeter sempre para além de si mesmo põe em desenvolvimento o processo de explicitação do gênero humano que vai alçando graus cada vez mais elevados de não mudez em-si até a constituição do gênero humano não mais mudo no seu para-si. Também esse gênero humano não mais mudo no seu para si é histórico, isto é, também não está dado de uma vez por todas. Nesse sentido, o desenvolvimento categorial do gênero humano não mais mudo no seu para-si se orienta inesgotavelmente para elevação a patamares superiores de generidade para-si. Em outras palavras, o desenvolvimento genérico do homem, iniciado com o trabalho, é um processo histórico inidentificável e, como todo processo histórico, não nasce pronto e acabado e nunca está definitivamente concluso.

Percebe-se pelo exposto até aqui, que existe uma unidade entre a explicitação da socialidade em graus cada vez mais sociais (impulsionada cada vez mais pelo trabalho e por seus desdobramentos, dos quais muitos retroagem sobre ele impulsionando-o mais ainda) e o desenvolvimento processual do gênero humano objetivamente não mais mudo em patamares cada vez mais elevados. Esses processos não são, portanto, isolados e independentes, mas sim integrados, sendo decorrentes da explicitação da tendência geral de desenvolvimento do ser social.

A explicitação do desenvolvimento do ser social em termo cada vez mais sociais atinge um elevado grau ontológica e historicamente identificável quando a humanidade se integra em um mercado mundial. O complexo social do mercado mundial realiza a integração objetiva entre toda a humanidade. Todos os homens encontram-se nele encarnando em-si a humanidade do gênero, na qual o destino de um está objetivamente atrelado ao destino do outro. Assim se expressa Lukács a esse respeito “é a integração econômica da humanidade na forma de mercado mundial, que cria uma ligação factual entre todos os homens que corporificam a humanidade; mesmo que essa ligação seja mediada de muitas formas, ela é incontestável inclusive para a consciência individual.” (LUKÁCS, 2013. p. 199).

Essa superação do gênero mudo em gênero não mais mudo em-si concretizada universalmente no mercado mundial em termos objetivos e sobre uma base econômica, isto é mediante o trabalho e seus desdobramentos objetivos, não é a mais elevada forma de generidade possível de ser alcançada pelo ser social, Lukács argumenta que esse ponto somente pode ser alcançado quando o gênero for não mais mudo também no seu ser para-si.

Contudo, o trabalho e a divisão do trabalho, considerados isoladamente - o que, justo neste ponto, certamente seria um erro desorientador -, superariam a mudez do gênero apenas objetivamente; uma superação autêntica só pode acontecer quando o gênero que deixou de ser mudo existe não mais só em si, mas alcança também o seu ser-para-si. (Já sabemos que esse processo se desenrolou na realidade de tal modo que comunidades humanas cada vez maiores se tornaram para seus membros uma corporificação do gênero que deixou de ser muda.). (LUKÁCS, 2013. p. 199-200).

O filósofo afirma que para se alcançar o para-si do gênero humano,

É necessário que haja, no âmbito do ser social, conscientização do em-si que surge na reprodução social, mais exatamente uma consciência que dê seu assentimento à corporificação do gênero humano que surge em cada caso concreto como pertencente ao seu próprio ser – inclusive o individual -, ou seja, que mediante o pôr do valor professe o valor assim surgido. Quanto mais tais formações sociais se desenvolvem em amplitude, altura e profundidade, quanto mais intensa for a interação social entre elas, tanto mais a consciência humana pode aproximar-se do pôr - num primeiro momento, meramente conceitual - da humanidade como unidade filogenético-social do gênero humano. (LUKÁCS, 2013. p. 200).

Para que o gênero seja não mais mudo também no seu ser para-si, ou, para que o gênero para-si esteja presente no ser social, isto é, para que a comunidade

humana se torne para os seus próprios integrantes (todos eles) encarnação não mais muda do gênero humano é necessário à consciência o reconhecimento, em cada caso concreto, do em-si que está surgindo na reprodução como pertencente a si como integrante do gênero humano. Essa consciência tem que ser aquela que reconheça como pertencente a ela (ao indivíduo) as encarnações do gênero humano assim surgidos. Ou seja, as encarnações do gênero humano em-si, expressadas com maior clareza com a integração econômica mediada pelo mercado mundial, devem ser reconhecidas (inclusive o aparecimento do próprio mercado mundial) como realizações pertencentes ao gênero humano.

Esse reconhecimento não pode ser realizado senão por uma posição de valor, uma vez que implica no fato de que a consciência reconheça como positiva ou negativa, boa ou ruim, a integração objetiva do gênero humano, portanto, mediante uma posição de valor. Entretanto essa posição de valor, única forma da consciência reconhecer, como pertencente ao gênero, as encarnações do gênero humano concretizadas no mercado mundial se dirige para um valor objetivamente surgido. Isto é, se conecta com um valor que é um resultado objetivo do desenvolvimento categorial do ser social que a explicitação cada vez mais social do ser social, sendo, neste processo, a integração dos homens na direção de um gênero para-si o valor mais elevado e surgido da própria essência do ser. Em outras palavras, a elevação da humanidade ao para-si do gênero humano exige a integração objetiva de todos os homens, ou seja, a realização máxima da generidade em-si do gênero, mas também a intervenção da consciência e da posição de valores para elevação do gênero em-si para o gênero para-si, o que em termos objetivos implica no desenvolvimento das capacidades humanas como um fim em si mesmo.

Desse modo, argumenta Lukács, a unidade filogenética do gênero humano não pode se limitar a uma integração biológica, mas deve elevar-se a uma integração social, transformando-se, desse modo, em uma unidade filogenética-social. O mercado mundial realiza apenas a unidade existente em-si do gênero, base incondicional para o a realização do para-si do gênero, mas este último só pode ser alcançado como ato consciente dos homens, é o que nós diz o filósofo Húngaro,

O mercado mundial é a base incontornável para a realização da unidade existente para si do gênero humano; ele, porém, só consegue produzir o em-si do gênero humano - isso certamente por necessidade -, cuja

transformação e elevação a ser-para-si só pode efetivar-se como ato consciente do próprio homem. (LUKÁCS, 2013. p. 201).

Para Lukács, até o presente momento do desenvolvimento histórico do ser social, o gênero humano não é mais mudo, porém ainda em um modo de manifestação que continua mudo. Inegavelmente existe um ser-para-si do gênero, no entanto, ainda no esgádio de seu mero em-si. De acordo com Lukács “O que existe, portanto, se for permitido descrever paradoxalmente uma condição paradoxal, é o gênero humano não mais mudo num modo fenomênico ainda mudo, o ser-para-si do gênero no estágio do seu mero ser-em-si”. (LUKÁCS, 2013. p. 207).

O gênero humano não é mais mudo, como afirmamos, desde o momento em que o homem realizou seu salto para fora da animalidade, isto é, a partir da hora em que ele colocou o trabalho e a conseqüente socialidade como mediação na sua relação com a natureza, ou seja, quando ocorreu o seu salto ontológico que originou o ser social. Deste momento em diante, o gênero humano se desenvolveu enquanto um gênero não mais mudo no seu para-si, todavia, ainda na fase do seu ser-em-si. Isto ocorre porque, a consciência desse gênero humano para-si não está presente em todos os homens. O próprio trabalho, através do qual o homem autoconstrói a elevação objetiva do gênero humano (transformando-o de mera espécie filogenética em gênero filogenético-social, interligando os homens em humanidade), dado o seu caráter alienado, não é consciente ao nível do gênero humano, embora seja consciente ao nível do ato singular, uma vez que ele sendo originado a partir de uma posição teleológica não pode existir sem a atuação da consciência do sujeito que põe. Contudo, o caráter mais essencial do trabalho, o que ele é ontologicamente falando, a encarnação da generidade do homem e os desdobramentos que decorrem dele ainda não são conscientes ao nível do gênero humano, como aponta Lukács,

O trabalho, em todo caso, não é possível consciência (sic)¹⁵; este, contudo, lança luz, num primeiro momento, tão somente sobre o ato singular do trabalho. O fato de nele se corporificar a generidade do homem, e isso de modo que, em termos ontológicos, nunca antes havia existido, ainda não implica, nos atos singulares de trabalho, uma consciência sobre a conexão real. (LUKÁCS, 2013. p. 206).

¹⁵ Possível erro de editoração da edição brasileira. A frase correta seria: “O trabalho, em todo caso, não é possível SEM consciência”. No original em alemão temos: “*Arbeit ist allerdings ohne Bewusstheit unmöglich*”. (LUKÁCS, 1986. p. 161).

Lukács afirma que “o ser-para-si do gênero humano já está presente no devir homem do homem, que já o trabalho mais primitivo corporifica (em si) essa nova relação do singular com o gênero”. (LUKÁCS, 2013. p. 207). Todavia ele ressalta que trata-se do ser-para-si do gênero ainda na fase do seu mero ser-em-si, portanto ainda mudo. O ser-para-si do gênero humano desenvolve-se sobre a base do trabalho e ganha expressão universal com o mercado mundial, contudo, seu modo de manifestação ainda é mudo, porque, ainda que sua realização seja objetiva, ela não é consciente a todos os homens. Além disso, essa realização é particularizada pela propriedade privada. A plena explicitação do ser-para-si do gênero humano não pode se realizar apenas “objetivamente”, mediada pelo mercado mundial, mas também deve ser realizada nas consciências dos homens.

Para que o gênero humano esteja presente na consciência de todos os homens pressupõe-se que o trabalho, como o descrevemos acima, esteja consciente a todos os indivíduos, que ele possa iluminar para além do ato singular, portanto bem além do trabalho alienado. Quando essa condição estiver alcançada, ou seja, quando o metabolismo entre sociedade e natureza pode ser realizado sob a base de um trabalho posto de forma consciente a todo o gênero, então o gênero humano para-si estará realizado também no para-si do gênero, uma vez que, sendo o trabalho a base da socialidade, ao alterá-lo, altera-se por consequência a totalidade social. Por isso Lukács insiste que para que o ser-para-si do gênero humano “só pode se realizar adequadamente de forma consciente: o gênero humano não mais mudo deve estar presente como tal também na consciência dos homens”. (LUKÁCS, 2013. p. 207).

Esse desenvolvimento corresponde a um processo que vai do aparecimento do gênero humano não mais mudo no seu ser-para-si, ainda na fase do seu ser-em-si, rumo ao gênero humano não mais mudo no seu ser-para-si no estágio do seu para-si. Portanto a história da humanidade é o processo de explicitação do gênero humano que se inicia quando o homem põe a si mesmo através do trabalho. O desenvolvimento categorial do gênero humano é um processo de explicitação de um ente e não um salto de uma forma de ser a outra. O aparecimento de um ser sobre a base de outro representa um salto ontológico, isso ocorreu quanto houve a passagem de um gênero em-si mudo para um gênero em-si não mais mudo, ou seja quando ocorreu o nascimento e a constituição do ser social, do próprio gênero

humano. Já a explicitação do ser-para-si do gênero humano é um processo, são formas de transição no interior do ser social. Por isso Lukács alude ao fato de que,

O desenvolvimento do gênero humano constituir o processo de explicitação de um existente, mas não um salto de uma forma do ser para outra; o salto se dá, muito antes, com a humanização da humanidade, a partir da qual está em andamento, apesar de retrocessos, abalos revolucionários e contrarrevolucionários, no sentido estritamente ontológico, um processo de desenvolvimento. (LUKÁCS, 2013. p. 207).

3.2 COMPLEXOS SOCIAIS

A reprodução social é resultado dos atos singulares de cada indivíduo em uma síntese social. E é assim porque cada decisão alternativa é a decisão de uma singularidade, ainda que seja a decisão conjunta de vários indivíduos. Esses atos teleológicos singulares se desenvolvem ao ponto de constituírem complexos sociais (classes sociais, relações sociais, formação social, divisão do trabalho, educação, arte etc.) que por sua vez assumem papéis decisivos para a tomada de outras decisões alternativas pelos homens. Nas palavras de Lukács,

A reprodução social de fato se realiza, em última análise, nas ações dos homens singulares - a realidade do ser social se manifesta de modo imediato no homem -, mas essas ações a serem realizadas forçosamente se encaixam uma na outra para formar complexos de relações entre os homens, que, tendo surgido, possuem certa dinâmica própria, isto é, não só existem, se reproduzem e se tornam socialmente operativos independentemente da consciência dos homens singulares, mas também proporcionam impulsos mais ou menos, direta ou indiretamente, decisivos para as decisões alternativas. (LUKÁCS, 2013. p. 180).

Desse modo, os complexos parciais têm sua origem nas decisões alternativas, nos atos singulares que ganham efetividade em complexos sociais, entretanto, como todos os complexos estão em relação em uma totalidade que é mais rica e maior que a soma das partes que a compõem, os atos singulares que neles se desdobram podem produzir efeitos diversos daqueles que se pretendem na origem dos atos singulares dos indivíduos. A direção e a forma como estes atos irão se desdobrar nos complexos e nas relações entre os complexos depende da estrutura desses complexos, do seu grau de desenvolvimento, das formações

sociais, mas também das legalidades gerais da reprodução social. Uma vez posto, cada ato singular desenvolve uma dinâmica própria que, desde o momento da posição, independe da consciência e das vontades dos sujeitos que os puseram, portanto não são os atos teleológicos em si que se articulam em uma totalidade social, mas os nexos causais que eles detonam no interior dos diversos complexos que se sintetizam dialeticamente em complexo total.

Portanto, dos atos singulares de trabalho e daquelas outras posições que dele se originam surgem complexos sociais e diferenciações qualitativas na totalidade social que heterogenizam em patamares cada vez mais elevados o ser social. Essa diferenciação cada vez mais acentuada não rompe com unitariedade última que possui o ser social. Essa diferenciação e, ao mesmo tempo a unitariedade que compreende o ser social é mais uma distinção entre essa esfera de ser e os graus de seres inferiores. Enquanto nessas últimas a diferenciação somente pode ocorrer mediante mutações genéticas que, no entanto, criam seres tão mudos quanto os já existentes nessas esferas de ser, no ser social, a diferenciação não se dá por alterações biológicas, mas tem origem em posições teleológicas (ainda que no curso do desenvolvimento a totalidade não tenha orientação teleológica) que se orientam para a extinção de seres cada vez menos mudos e, portanto, de um ser social cada vez mais genérico.

Com efeito, ser social se caracteriza por ser o ser que se reproduz ininterruptamente produzindo, de modo novo e ampliado, elementos, categorias e complexos pertencentes à sua esfera de ser. Por meio de sua reprodução, não apenas o novo é constantemente produzido, mas também a essência social do ser social é constantemente ampliada. A reprodução do ser social nunca é estática e dada de uma vez por todas. O trabalho como elemento fundante do ser social, pela sua essência ontológica de ser um ato ontológico que remete sempre para além de se mesmo, impossibilita que a reprodução do ser social se limite a uma reprodução que reproduz sempre as suas mesmas condições, o que seria nesse último caso um movimento mecânico, autometabólico e inexorável. Nas palavras de Lukács,

O ser social só tem existência em sua reprodução ininterrupta; a sua substância enquanto ser é por essência uma substância que se modifica ininterruptamente consistindo justamente em que a mudança incessante produz de maneira sempre renovada e em constante intensificação quantitativa e qualitativa os traços especificamente substanciais do ser social. (LUKÁCS, 2013. p. 201).

Por mais que a socialização do ser social reconfigure e replasme as determinações biológicas do homem, alterando-lhe as funções e tornando-as mais socialmente mediadas, a sua base natural permanece sendo o que é, uma base biológica indissolúvel. Isso condiciona o homem a manter ineliminavelmente uma relação com a natureza. Neste sentido, o homem é o elo entre o ser natural e o ser social, é o que diz nosso filósofo.

Como o ser social surgiu da natureza orgânica, ele forçosamente preserva as características ontológicas constantes da sua origem. Esse elo - no processo real de reprodução, repetidamente desfeito e sempre restaurado através de mudanças - entre as duas esferas do ser é o homem enquanto essência biológica. Sua reprodução - biológica - não é só a incontornável condição do ser social, mas também um dos polos do próprio processo de reprodução, cujo outro polo é formado pela própria totalidade da sociedade. (LUKÁCS, 2013. p. 201).

Porque precisa reproduzir-se enquanto indivíduo e porque essa reprodução só é possível pela reprodução da totalidade social, é que a reprodução social é constituída pelo polo do indivíduo e pelo polo da totalidade, sendo este último o momento predominante dessa relação.

Entre os seres vivos, as mudanças e transformações que ocorrem em sua esfera de ser são determinadas pelas mudanças ambientais que forçam as alterações tanto nos indivíduos quanto nas espécies (nesse último caso, a longo prazo, mediante mutações e transformações genéticas). Os seres vivos encontram-se tão encastanhados no mundo natural a tal ponto que são incapazes de formar complexos parciais entre si e a totalidade. Não há nas interações estabelecidas na sua reprodução uma interação autêntica. O momento predominante dessa reprodução é sempre o entorno.

A reprodução biológica dos seres vivos na natureza orgânica é por excelência idêntica ao processo do seu ser. Naturalmente, cada ser vivo realiza o seu ser em determinado entorno - orgânico e inorgânico - concreto, cuja constância ou mudança influi decisivamente no processo biológico de reprodução tanto no sentido ontogenético como no sentido filogenético. Contudo, a despeito de todas as interações sempre presentes entre ser vivo e entorno, o momento predominante aqui certamente é como o entorno influi nos seres vivos, como ele promove, permite ou impede a sua reprodução; é isso que, em última instância, determina a conservação ou extinção das espécies, dos gêneros etc. E claro que, nesse processo, a capacidade dos seres vivos de se adaptarem biologicamente a mudanças desempenha um papel que não deve ser subestimado, mas a força motriz decisiva é a própria mudança objetiva. (...) A interação do ser vivo com seu

meio ambiente é constituída de tal modo que ela deve propiciar dentro dele o momento predominante, porque se encontra diretamente dentro do meio ambiente como um todo e seu processo de reprodução não consegue constituir complexos parciais que façam mediação permanente entre ele próprio e a totalidade. Assim sendo, entre a reprodução do ser vivo singular e seu meio ambiente há apenas em proporção exígua uma interação autêntica. (LUKÁCS, 2013. p. 202).

Lukács afirma que “a única reprodução que ocorre na natureza orgânica é a do ser vivo singular” (LUKÁCS, 2013. p. 202). Isto porque na relação entre os seres vivos e seu ambiente não ocorre o desenvolvimento de nenhum complexo parcial, não há o estabelecimento de nenhuma interação autêntica. Portanto, o desenvolvimento do ser orgânico não é um desenvolvimento de uma relação autêntica estabelecida entre os indivíduos singulares mediante os seus complexos parciais surgidos e a totalidade do ser orgânico, como é no ser social. A reprodução do ser orgânico se reduz à reprodução dos próprios indivíduos e espécies nas quais estão inseridos, por isso ele afirma que a reprodução do indivíduo singular “coincide de modo imediato com a reprodução filogenética” (LUKÁCS, 2013. p. 202) e que “A nudez do gênero funda-se precisamente nessa identidade imediata,” (LUKÁCS, 2013. p. 202). Como não há diálogo entre os indivíduos e sua espécie e entre os indivíduos e o seu gênero, não há relação autêntica entre sujeito e objeto, logo o ser orgânico é um ser mudo.

Ao contrário dos outros seres vivos, entre os homens,

Até mesmo no estágio primitivo, no qual uma influência decisiva sobre a natureza que lhe confere forma ainda é impossível, interpõe-se entre o ambiente natural e o espaço de mudanças ativo para a reprodução do homem um complexo de determinações socialmente eficazes, ao qual cabe um papel definitivamente decisivo na reação do homem às mudanças na natureza. (LUKÁCS, 2013. p.. 203).

Lukács cita o olfato e a capacidade de sentir o cheiro, a visão e a habilidade de distinguir cores e a audição e a capacidade de ouvir sons como já presentes no homem meramente biológico. No ser social, essas mesmas qualidades se colocam enquanto uma base natural para o desenvolvimento ulterior processado no seu interior mediante o replasmamento dessas habilidades. Neste sentido, o que no ser orgânico não passa de reação biológica a processos desencadeados como reações físico-químicas (olfato, visão, audição) adquire no ser social formas e funções sociais puras como a linguagem, música, artes plásticas etc. Nas palavras de Lukács,

Na natureza orgânica, como foi mostrado anteriormente, o desenvolvimento ocorre de tal maneira que os impulsos do mundo exterior no organismo, originalmente ainda simples impulsos físicos ou químicos, adquiriam a sua figura objetiva em modos de manifestação especificamente biológicos; é assim que vibrações do ar, que como tais originalmente tinham um efeito puramente físico, convertem-se em sons; é assim que reações químicas convertem-se em cheiro e sabor; é assim que nos órgãos da visão surgem as cores etc. O devir homem do homem pressupõe um desenvolvimento biológico ascendente de tais tendências, não se limitando a isso, mas, partindo dessa base, já produz formações puramente sociais: no nível auditivo, linguagem e música, no nível visual, artes plásticas e escrita. Essa constatação complementa aquilo que anteriormente foi detalhado sobre alimentação e sexualidade. O homem certamente permanece irrevogavelmente um ser vivo biologicamente determinado, compartilhando o ciclo necessário de tal ser (nascimento, crescimento, morte), mas modifica radicalmente o caráter de sua inter-relação com o meio ambiente, pelo fato de surgir, através do pôr teleológico no trabalho, uma interferência ativa no meio ambiente, pelo fato de, através desse pôr, o meio ambiente ser submetido a transformações de modo consciente e intencional. (LUKÁCS, 2013. p. 203).

Lukács ressalta que nesse movimento o momento predominante não foi, como foi para os outros seres vivos, o entorno, as condições ambientais, mas a reação social a partir do trabalho.

A diferença do caráter da intervenção humana em relação ao modo animal de relação com o mundo natural fica, portanto, evidente na posição teleológica que o homem mediante o trabalho impõe à totalidade do ser. Ao contrário dos seres meramente orgânicos, o homem responde de forma consciente e intencional as suas necessidades, mesmo àquelas necessidades que são comuns aos demais seres vivos (comer, beber, se reproduzir etc.). Lukács exemplifica essa diferenciação entre a relação ser vivo natureza e a relação homem natureza a partir do exemplo histórico ocorrido na última glaciação. Embora os homens e muitos seres vivos tenham encontrado respostas positivas às condições impostas pelas mudanças climáticas e em função disso tenham ambos sobrevivido, o caráter dessas duas formas de responder é essencialmente diferente. Enquanto que na primeira relação o momento predominante foi exercido pela natureza (pelas condições ambientais) sobre os seres vivos, na segunda relação o momento predominante foi desempenhado pelo trabalho, pela reação social desencadeada a partir dele sobre a natureza.

O fim da última era glacial alterou de tal maneira as condições ambientais, que os homens não podiam responder da mesma forma as suas necessidades reprodutivas, uma vez que deixaram de encontrar as condições naturais através das

quais asseguravam, até aquele momento, a sua sobrevivência. A resposta dada pelos homens às novas condições naturais impostas pela natureza não foi a da adaptação passiva, como ocorreu com os animais que sobreviveram à glaciação, mas a realização de determinadas posições teleológicas, as quais desembocaram na eclosão da Revolução Neolítica e na consequente descoberta da agricultura e da pecuária, ou seja, na transformação daquelas comunidades que se reproduziam socialmente em bases paleolíticas em sociedade que passaram a assegurar a sua reprodução social em bases neolíticas.

Para Lukács, o momento predominante que faz com que as manifestações sociais da cultura paleolítica, tais como a pintura rupestre, desapareçam com o início da agricultura como resposta social ao fim da era glacial e dê origem a novos modos de manifestações é o modo de produção. A alteração profunda que se processa no âmbito do ser social, na passagem da caça e coleta, atividades típicas da última era do gelo, para os rudimentos da agricultura no início do neolítico expressa uma alteração no modo de produção típico daquelas comunidades. Uma outra consideração lukacsiana, não menos importante, é que junto com a transformação do modo de produção, ainda não efetivamente produtivo, dos caçadores e coletores para o modo de produção baseado na agricultura e na pecuária os demais complexos (arte, sexualidade etc.) sociais também se alteram. Ou seja,

As legalidades mais gerais do desenvolvimento social externam-se, portanto, já nessa antiga crise evolutiva: a prioridade do modo de produção com relação às objetivações mais elevadas dele decorrentes, a desigualdade do desenvolvimento na relação entre a própria produção e seus modos sociais de manifestação. (LUKÁCS, 2013. p. 204).

Essa desigualdade entre o desenvolvimento da produção e seus modos sociais de manifestação é mais evidente no capitalismo maduro, onde uma insofismável integração genérica objetiva da humanidade é acompanhada de manifestações próprias suas que obstaculizam o avanço do desenvolvimento genérico do ser social rumo ao seu ser para-si, como é, por exemplo, a alienação. Entretanto, mesmo em uma reprodução social com um baixo grau de desenvolvimento das forças produtivas, como era no início da história humana, essa legalidade geral do desenvolvimento social de que fala Lukács pode ser observada, “os produtos singulares desse novo começo [da agricultura] são de muitos modos inferiores aos do feliz episódio precedente [As pinturas rupestres no sul da França e

na Espanha do paleolítico da era glacial, por exemplo.], mas contêm possibilidades de desenvolvimento para um patamar superior que estavam interdidas àquele no nível da estrutura social”. (LUKÁCS, 2013. p. 204). Ou seja, o modo de produção mais desenvolvido, o do neolítico, expressava um “produto singular”, tanto culturalmente, quando produtivamente (a agricultura durante muito tempo foi uma atividade subsidiária e de “produtividade” inferior à atividade da caça e da coleta) inferior ao de um modo de produção menos desenvolvido, o do paleolítico. Contudo, mesmo que no início o modo de produção baseado no neolítico apresentasse um produto singular inferior, ele, ainda assim, carregava potencialidades que o paleolítico jamais poderia desenvolver. O mesmo pode ser dito do modo de produção capitalista. O fato de que os produtos sociais da cultura no capitalismo estejam aquém de determinadas produções sociais do passado da humanidade, não elimina o fato de que nele estão contidas potencialidades que não podem se desenvolver de todo, sem que ele próprio seja superado.

Desse modo, a relação do homem com a natureza e dele consigo próprio, no ser social, é mediada pela socialidade. Diferentemente do que ocorre com os seres vivos, mesmo com os mamíferos superiores, para os quais a relação com o meio ambiente é de mera adaptação direta, os homens, por sua vez, responde sempre com posições teleológicas às adaptações colocadas pelo ambiente circundante. Nas relações estabelecidas entre o homem e a natureza e entre si próprios, os homens atuam com mediações socialmente construídas. Mesmo naquelas relações mais carnis e de base natural como na relação sexual, o homem põe entre ele e o outro uma mediação social que diferencia na forma e no conteúdo o modo pelo qual se relaciona sexualmente. Assim,

O homem como ser vivo não só biológico, mas ao mesmo tempo como membro trabalhador de um grupo social, não se encontra mais numa relação imediata com a natureza orgânica e inorgânica que o circunda, nem mesmo consigo como ser vivo biológico, mas todas essas interações inevitáveis são mediadas pelo médium da sociedade; (LUKÁCS, 2013. p. 204).

O mundo dos homens, a socialidade, ou seja, a esfera da realidade cuja legalidade e materialidade decorrem das relações sociais, é a expressão em totalidade das posições teleológicas singulares que os homens põem, portanto “a socialidade do homem representa seu comportamento ativo e prático em relação a

seu meio ambiente como um todo.” (LUKÁCS, 2013. p. 204). O homem responde as determinações do mundo natural desenvolvendo um outro mundo, que embora só possa existir sobre a base daquele é socialmente posto. Nessa forma social de “adaptação” ao mundo exterior o homem une por meio de sua práxis a adaptação à realidade objetiva com as posições teleológicas que objetivam responder a essa necessidade de adaptação de tal modo que “A sociedade se tornou aqui um *médium* ineliminável da mediação entre homem e natureza.” (LUKÁCS, 2013. p. 205). Nesse sentido, o homem,

Não aceita simplesmente o meio ambiente e suas transformações nem se adapta, mas reage ativamente a eles, contrapondo às mudanças do mundo exterior um mundo de sua própria praxis, no qual a adaptação à irrevogabilidade da realidade objetiva e seus novos pores do fim que lhe correspondem formam uma unidade indissociável. (LUKÁCS, 2013. p. 204).

Diante do exposto, o homem não apenas transforma a natureza para atender as necessidades que lhe surgem, mas também modifica a si próprio, na medida em que cada resposta efetua mudanças em seu próprio mundo, no mundo dos homens. Disso decorrem, “novas formas de trabalho e, destas, novas formas da divisão do trabalho, que, por sua vez, têm como consequência novas formas nas relações práticas entre os homens, que então, como vimos na análise do trabalho, retroagem sobre a constituição dos próprios homens.” (LUKÁCS, 2013. p. 204). Esse caráter social do mundo dos homens e o fato de que o homem responda através da mediação da socialidade (e não por meio da mera adaptação biológica) às determinações da natureza, fazem com que as mudanças processadas no homem sejam, em últimas instâncias, sempre sociais. Mesmo quando a relação com o meio ambiente impõe ao homem uma mudança biológica, física e psicológica estas mudanças não são pura e diretamente decorrentes de uma imposição direta do meio orgânico e inorgânico. Na verdade, essas transformações que incidem na estrutura natural do homem são decorrentes da forma como os homens respondem às necessidades adaptativas colocadas pelo ambiente natural. Diz Lukács,

É preciso ver claramente que as modificações que assim se efetuem nos próprios homens possuem um caráter precipuamente social; na medida em que essas modificações têm um efeito biológico (e, em correspondência, psicológico), ela comportam (*sic!*) adaptações da existência física do homem à sua condição social recém-alcançada. Portanto, mesmo que uma mudança da natureza inorgânica tenha dado o impulso original para tais mudanças (fim da era do gelo), não se trata de interferências diretas, como

é o caso no ser vivo não humano, mas de interferências socialmente mediadas. (LUKÁCS, 2013. p. 204-205).

Dessa maneira, por sua essência ontológica, o trabalho, mesmo em sua forma mais primitiva, remete para além de si mesmo, isto é, a posição teleológica realizada pelo trabalho, se correta, desencadeia não apenas o resultado esperado para a satisfação da necessidade que o motivou, mas também outras necessidades que implicam em novas posições teleológicas de trabalho, de tal modo que o desencadeamento constante de outras novas posições teleológicas de trabalho termina por originar vários outros complexos que não se dirigem diretamente para a transformação do mundo natural, mas que se constituem em mediações (muitas vezes extremamente mediatizadas) para a consecução do trabalho. Esse processo de constante heterogeneização da socialidade em mediações e complexos cada vez mais múltiplos e ao mesmo tempo específicos resulta, por consequência, em totalidades cada vez mais complexas. Como assevera Lukács,

O mais incipiente, o mais canhestro dos pores teleológicos no trabalho dá a partida em um processo cuja dinâmica de desenvolvimento - se a sociedade a que ele próprio deu origem não lhe oferecer alguma resistência estrutural insuperável - em si é irrestrita. Um pôr teleológico sempre vai produzindo novos pores, até que deles surgem totalidades complexas, que propiciam a mediação entre homem e natureza de maneira cada vez mais abrangente, cada vez mais exclusivamente social. (LUKÁCS, 2013. p. 205).

Conforme já apontamos, desde que o homem inaugura a sua relação metabólica com a natureza sob a mediação do trabalho, a realidade que se apresenta a ele será, em escala cada vez mais elevada, uma objetividade natural mediada pela relação com a sociedade. A essa objetividade o homem deve, necessariamente, responder para assegurar a sua reprodução. Essas respostas, como também já vimos, só podem ser respostas ativas, fundadas em uma decisão alternativa mediada pela consciência, mas posta efetivamente, são, portanto posições teleológicas e não processo biológicos adaptativos. Ao responder as necessidades surgidas da realidade, o homem não só realiza novas posições teleológicas, mas também, ao efetivá-las, desenvolve, do ponto de vista do polo do indivíduo, a atualização de possibilidades que jaziam latentes nele, o que impulsiona o aparecimento de novas possibilidades. Do ponto de vista da totalidade, a objetivação da posição teleológica passa a ser parte integrante da socialidade, enriquecendo-a e contribuindo, mesmo que diminutamente, para a reprodução do

ser social. As novas atualizações de possibilidades partem, portanto, de outras que foram atualizadas anteriormente e que, como as que serão postas, enriqueceram o indivíduo e a sociedade, ampliando o leque de decisões alternativas da socialidade. Esse processo acontece sempre e ininterruptamente, constituindo-se na dialética da relação entre indivíduo e sociedade. Lukács assim se expressa acerca da questão,

Na realidade, as alternativas são postas concretamente pelo metabolismo da sociedade com a natureza. O homem precisa reagir a elas, sob pena de ruína, com decisões alternativas ativas, com novos pores teleológicos. Na sua execução prática, são liberadas e atualizadas nele possibilidades (no sentido aristotélico da *dynamis*, já exposto anteriormente). Ora, ao serem enquadradas na reprodução social dos homens, de forma socialmente fixada, as alternativas postas e respondidas corretamente - corretamente no sentido de que correspondem às "exigências do dia" - são postas como partes integrantes do fluxo contínuo da reprodução do homem singular e da sociedade, consolidando-se, ao mesmo tempo, como crescimento da capacidade de vida da sociedade em seu todo e como difusão e aprofundamento das capacidades individuais do homem singular. (LUKÁCS, 2013. p. 206).

Isto significa que entre o homem e a natureza e entre o homem e si próprio vai-se colocando, enquanto mediação dessas relações, uma miríade de posições teleológicas, mediações e complexos parciais que tornam a totalidade social cada vez mais complexa e o ser social cada vez mais puramente social. A explicitação dessa tendência intrínseca ao trabalho desenvolve, em tão elevado grau as mediações complexivas e o complexo da totalidade social, que faz com que na aparência imediata dos fenômenos se perca a relação de dependência ontológica existente entre as categorias da socialidade e o trabalho. Por isso, afirma nosso filósofo que,

A constante reprodução de trabalho, divisão do trabalho etc. torna esse médium da mediação cada vez mais emaranhado, cada vez mais denso, abrangendo cada vez mais todo o ser dos homens, de modo que em muitos casos singulares não se é mais imediatamente evidente, mas só se consegue descobrir através de análises, que determinadas mudanças do homem, de sua atividade, de suas relações etc. têm sua origem ontológica no metabolismo da sociedade com a natureza. (LUKÁCS, 2013. p. 206).

Os complexos sociais, embora derivados do trabalho, são relativamente autônomos, uma vez que não poderiam se constituir em uma esfera da socialidade se os seus elementos não dissessem respeito ao complexo do qual fazem parte. Os seus elementos constitutivos são elementos que têm operatividade no interior de cada complexo específico; são característicos dele e asseguram-lhe a sua

identidade. Por isso Lukács afirma “que todas as ações, relações etc. - por mais simples que pareçam à primeira vista - sempre são correlações de complexos entre si, sendo que seus elementos conseguem obter eficácia real só enquanto partes integrantes do complexo ao qual pertencem” (p.161). Todavia, os elementos distintos dos complexos mantêm relações entre si no interior de cada complexo e, também, entre complexos, de modo que no interior do ser existem inúmeras relações de complexos, além da interrelação entre o complexo total e seus complexos parciais. Disso decorre que o ser é um complexo de complexos. Essa natureza do ser do complexo também indica que cada complexo possui identidade e como consequência uma autonomia. Todavia, nenhum desenvolvimento do ser seria possível se a autonomia dos complexos fosse absoluta e se esse movimento extremamente intrincado e dinâmico não tivesse um momento predominante. Na verdade,

A partir dessas interações se desdobra o processo de reprodução do respectivo complexo total, e isso de tal modo que os complexos parciais, por serem - ainda que apenas relativamente - autônomos, também se reproduzem, mas em todos esses processos a reprodução da respectiva totalidade compõe o momento predominante nesse sistema múltiplo de interações. (LUKÁCS, 2013. p. 162).

Ou seja, na inter-relação entre complexos, a reprodução da totalidade é que detém o momento predominante.

Nas secções seguintes abordaremos o complexo da educação propriamente dito. A relativamente longa exposição teórica acerca das questões que nos envolveram nas secções iniciais se justificará na exposição das secções seguintes, uma vez que a origem e a função social da educação e as formas historicamente particulares que ela assumirá ao longo da história pressupõe a apreensão: do trabalho como momento predominante da socialidade; do trabalho enquanto categoria autofundante do ser social; da relação ontológica que se estabelece entre as variadas esferas do ser; da relação ontológica que se estabelece entre o trabalho e os complexos que dele decorrem; da prioridade do ser sobre o pensamento; da articulação entre teleologia e causalidade; da articulação entre a existência da teleologia no ser social e síntese social não teológica do mundo dos homens.

4. O COMPLEXO SOCIAL DA EDUCAÇÃO

4.1. GÊNESE ONTOLÓGICA E FUNÇÃO SOCIAL

O complexo social da educação se enquadra, do ponto de vista ontológico, naquele conjunto de complexos que diferentemente do trabalho não realiza a troca orgânica sociedade natureza. Embora se distingam do trabalho por sua função social, que no caso desses complexos se dirigem para a consciência de outros homens com o objetivo de ensinar neles determinadas posições teleológicas, eles têm nele sua origem ontológica e atuam no sentido de mediar, em última instância, a troca orgânica sociedade natureza. Quanto mais desenvolvido é o ser social mais os complexos sociais desse tipo ganham expressão e importância para a reprodução social. Em que pese sua origem a partir do trabalho, o trabalho precisa delas para sua realização, por isso ele as institui. A esse respeito fala Lukács,

Nas formas superiores e mais desenvolvidas da práxis social, destaca-se em primeiro plano a ação sobre outros homens, cujo objetivo é, em última instância - mas somente em última instância -, uma mediação para a produção de valores de uso. Também nesse caso o fundamento ontológico-estrutural é constituído pelos pores teleológicos e pelas cadeias causais que eles põem em movimento. No entanto, o conteúdo essencial do pôr teleológico nesse momento - falando em termos inteiramente gerais e abstratos - é a tentativa de induzir outra pessoa (ou grupo de pessoas) a realizar, por sua parte, pores teleológicos concretos. Esse problema aparece logo que o trabalho se torna social, no sentido de que depende da cooperação de mais pessoas, independente do fato de que já esteja presente o problema do valor de troca ou que a cooperação tenha apenas como objetivo os valores de uso. Por isso, esta segunda forma de pôr teleológico, no qual o fim posto é imediatamente um pôr do fim por outros homens, já pode existir em estágios muito iniciais. (LUKÁCS. 2013, p. 83).

As cadeias de complexos sociais que se dirigem para a ação de outros homens não podem existir sem o trabalho, por sua vez o trabalho não existiria sem elas. A diferença fundamental é que, ao necessitar de complexos dessa ordem para a sua efetivação, o trabalho os origina e os desenvolve. Essa necessidade intrínseca que possui o trabalho de exigir para a sua realização formas superiores de práxis impulsiona o desenvolvimento dos demais complexos sociais que atuam como sua mediação última. A explicitação ulterior do trabalho atinge patamares tão elevados de socialidade que, “Tais pores teleológicos secundários estão muito mais próximos da práxis social dos estágios mais evoluídos do que o próprio trabalho no sentido

que aqui o entendemos” (LUKÁCS. 2013, p. 84). Entretanto, “um primeiro olhar a esse nível social mais elevado do trabalho já nos mostra que este, no sentido por nós referido, constitui a sua insuprimível base real, é o fim último da cadeia intermediária, eventualmente bastante articulada, de pores teleológicos”. (ibid. 2013, p. 84).

Em função do que foi argumentado, o trabalho já em seu ato primário faz originar essa cadeia de complexos necessários à sua realização. O fato de que nessa origem as especificidades de cada complexo ainda não estejam maduramente explicitadas não obnubila as particularidades configuradoras neles existentes e as quais os fazem cada um dos complexos específico e particular. É o próprio Lukács quem ilustra como complexos sociais desse tipo já aparecem desde muito cedo.

Pensamos na caça no período paleolítico. As dimensões, a força e a periculosidade dos animais a serem caçados tornam necessária a cooperação de um grupo de homens. Ora, para essa cooperação funcionar eficazmente, é preciso distribuir os participantes de acordo com funções (batedores e caçadores). Os pores teleológicos que aqui se verificam realmente têm um caráter secundário do ponto de vista do trabalho imediato; devem ter sido precedidos por um pôr teleológico que determinou o caráter, o papel, a função etc. dos pores singulares, agora concretos e reais, orientados para um objeto natural. Desse modo, o objeto desse pôr secundário do fim já não é mais algo puramente natural, mas a consciência de um grupo humano; o pôr do fim já não visa a transformar diretamente um objeto natural, mas, em vez disso, a fazer surgir um pôr teleológico que já está, porém, orientado a objetos naturais; da mesma maneira, os meios já não são intervenções imediatas sobre objetos naturais, mas pretendem provocar essas intervenções por parte de outros homens. (LUKÁCS. 2013, p. 84).

Como o desenvolvimento do homem, desde o seu desenvolvimento mais lento até o tornar-se exemplar autônomo do gênero humano, não é um resultado da sua peculiaridade biológica (LUKÁCS. 2013, p. 177). Significa dizer que esse desenvolvimento do homem em exemplar autônomo do gênero humano é socialmente determinado. Nesse desenvolvimento, destaca-se, entre outros complexos, a educação, cuja função social é atuar na direção da construção desse indivíduo como membro do gênero e, por esse intermédio, mediar a reprodução social.

Ao contrário de ser determinado pela peculiaridade biológica o desenvolvimento do indivíduo em exemplar autônomo do gênero, assim como ocorre com a alimentação e com o sexo, torna-se cada vez mais social, retroagindo sobre a constituição dos sujeitos e replasmando características biológicas, dando-lhes uma

forma e um conteúdo cada vez mais social. Portanto, ao atuar nesse processo, ocorre com a educação o que já demonstramos ao abordarmos, o sexo e alimentação. Estritamente falando, não é precisamente a educação, o sexo e alimentação, por exemplo, que retroagem sobre a constituição biológica dos sujeitos, mas o desenvolvimento social, o desenvolvimento das forças produtivas, que tornam cada vez mais sociais as categorias do ser social, fazendo com que elas replasmem características biológicas em conteúdos e em formas notadamente sociais. Dito de outro modo, as transformações que ocorrem na educação, assim como no sexo e na alimentação, embora retroajam sobre a constituição biológica dos indivíduos e evidencie o torna-se social do gênero humano – o grau de generidade humana a que a espécie alcançou – são determinadas pelo desenvolvimento das forças produtivas.

Por isso, ao tratar daquela especificidade do ser social de ser eminentemente social (à qual já nos referimos) e que se caracteriza pela tendência em transformar em categorias cada vez mais sociais todas as categorias do ser social, Lukács a exemplificava demonstrando que, mesmo naquelas categorias mais naturais do ser social, tais como o sexo e a fome, existe um replasmamento delas, através do qual lhes são dadas conteúdos e funções sociais, entretanto, muito mais que na alimentação e no sexo esse caráter eminentemente social do ser social pode ser evidenciado em categorias que são absolutamente heterogêneas em relação às categorias do ser orgânico. É nesse contexto que Lukács menciona o complexo da educação, diz ele “É possível que a peculiaridade específica do ser social fique ainda mais evidente no complexo de atividades que costumamos chamar de educação.” (LUKÁCS. 2013, p. 176).

A educação comparece aqui como aquela categoria que guarda apenas uma remotíssima analogia com o mundo orgânico, especificamente com os animais superiores, mas, que, todavia, possui um caráter tão social entre os homens que é categoricamente heterogênea àquela existente no ser orgânico e, por isso, evidencia com grande precisão o caráter social do ser social, uma vez que nela é explicitamente visível a tendência que possuem as categorias do ser social à subordinação a determinações cada vez mais sociais e cada vez menos biológicas.

Lukács salienta a completa heterogeneidade da educação dos homens em relação à educação dos animais superiores. A “educação” entre esses animais é marcadamente determinada pelo aspecto biológico. Aquilo que não lhes é

transmitido geneticamente, mas “aprendido” através da observação do comportamento dos animais adultos, não implica em uma ação teleológica que se origina na decisão alternativa (nem do sujeito cujas ações servem de modelo, nem daqueles que reproduzem a prática a partir da observação), como na educação entre os homens. Ao contrário, as atitudes que o indivíduo animal “aprende” se encontram no interior dos limites dados de cada espécie, desse modo, a sua “educação” não se afasta da determinação biológica, como acontece no interior do ser social. Nesse caso, o momento predominante é dado pelas determinações biológicas e não por uma determinação social fundada em uma decisão teleológica.

Na “educação” animal, os comportamentos apropriados pelos filhotes mediante a observação dos animais adultos se incorporam ao escopo de reações reflexivas condicionadas que cada indivíduo possui (no limite de sua espécie) e que orientam a sua ação. Estando situado no grau de desenvolvimento possível e, em dadas situações, necessário, de cada espécie animal em particular, tais aquisições comportamentais incorporadas por necessidade real, permanecem necessárias pelo resto da existência do indivíduo. Uma vez incorporados, esses comportamentos permanecem tais como foram apreendidos, não se constituindo em base de desenvolvimento ulterior, como acontece na educação humana. Por isso afirma Lukács, “o auxílio que os animais adultos dão aos seus filhotes se reduz à apropriação de uma vez por todas, com a destreza correspondente à espécie, de certos comportamentos que permanecem indispensáveis por toda a sua vida”. (LUKÁCS. 2013, p. 176).

Diferentemente, as aquisições da espécie humana que são transmitidas biologicamente não são suficientes para assegurar a reprodução social do homem. Exatamente porque os homens precisam adquirir, para sua reprodução social, comportamentos e habilidades que não são biologicamente herdados é que a educação no ser social é marcadamente social. As aquisições do homem não são pautadas pela estrutura biológica da espécie. Uma vez que o homem está além do ser social ele é impulsionado para apropriações que são heterogêneas ao ser orgânico, apropriações que dizem respeito ao ir-sendo indivíduo socialmente determinado. Neste sentido, não há terminabilidade nas aquisições de habilidades e comportamentos humanos, pois essas apropriações não objetivam integrar o indivíduo homem à sua espécie animal, nem tampouco se dirigem para a mera reprodução do indivíduo biológico; ao contrário, a sua função remete ao ser social, e,

portanto, ao ser social do homem. A esse propósito nos diz Lukács, “a educação dos homens, pelo contrário, consiste em capacitá-los a reagir adequadamente aos acontecimentos e às situações novas e imprevisíveis que vierem a ocorrer depois em sua vida” (LUKÁCS. 2013, p. 176).

Exatamente por se constituir em um complexo social que capacita os homens de um arsenal não material que os permite reagir às situações futuras que ocorrerão em sua vida, sendo uma atividade ativa e conscientemente posta, é que a educação expressa, em uma direção cada vez mais social, uma ampliação daquele salto ontológico que originou o ser social. Por isso, a peculiaridade, de ser cada vez mais social, que caracteriza o ser social, é evidente no complexo da educação. É isso que justifica a rápida digressão que Lukács concede ao complexo da educação no capítulo da Reprodução de sua *Ontologia*.

Essa capacidade de dotar o homem de um arsenal que lhe permita enfrentar ocorrências imprevisíveis, representa uma ampliação constante do salto ontológico que permitiu o surgimento do ser social.

A educação dos homens, portanto, os prepara sempre para situações que eles enfrentarão a *posteriori*, nas quais se espera que eles ajam de modo socialmente adequado. Entretanto, as situações futuras são sempre “novas e imprevisíveis” de tal modo que o processo de aquisições nunca tem fim, sendo sempre necessário apreender novos comportamentos e novas habilidades para responder a acontecimentos não previsíveis que virão *desta e não daquela maneira*. Assim “a educação do homem - concebida no sentido mais amplo possível – nunca estará realmente concluída” (LUKÁCS. 2013, p. 176).

Neste ponto, Lukács coloca uma distinção fundamental a respeito do complexo da educação, a saber, a educação do homem no **sentido mais amplo** e a educação do homem no **sentido estrito**. No plano ontológico, a educação em sentido mais amplo e a educação em sentido estrito fazem parte de um mesmo processo unitário, por isso, diz-nos o filósofo, “entre educação no sentido mais estrito e o sentido mais amplo não pode haver uma fronteira que possa ser claramente traçada em termos ideais, não pode haver uma fronteira metafísica” (LUKÁCS. 2013, p. 177).

Evidentemente, ambas são apenas manifestações, importantes, mas apenas manifestações do mesmo complexo social. Ele assinala que a educação em sentido mais amplo nunca é conclusa, mas que a educação em sentido estrito tende a ser,

todavia mesmo essa última, na medida em que sua preparação se choca com a sociedade para a qual foi preparada, pode acarretar o fracasso imediato ou exigir uma continuidade das suas aquisições, uma vez que entre a formação em sentido estrito e as situações posteriores que se apresentam *desta e não daquela maneira* que homens terão que enfrentar se põe o caráter de imprevisibilidade destas últimas. Por isso a educação “nunca estará realmente concluída” (LUKÁCS. 2013, p. 176), seja no campo da educação em sentido estrito ou mesmo no campo da educação em sentido mais amplo, cuja inconclusabilidade já é ontologicamente determinada pela constituição do ser social. Por isso, e também porque ambas (educação em sentido estrito e educação em sentido mais amplo) se constituem em uma unidade, que evidentemente cumprem uma mesma função social, é que Lukács afirma a impossibilidade de traçar limites *a priori* entre elas.

Em primeiro lugar, que a educação do homem - concebida no sentido mais amplo possível – nunca estará realmente concluída. Sua vida, dependendo das circunstâncias, pode terminar numa sociedade de tipo bem diferente e que lhe coloca exigências totalmente distintas daquelas, para as quais a sua educação - no sentido estrito - o preparou. Se a sua reação a isso não for além do comportamento do Mestre Anton, de Hebbel, ao dizer "Não compreendo mais o mundo", então a sua existência fracassou e, nesse contexto, tanto faz se ela assume contornos trágicos, cômicos ou simplesmente miseráveis. Tal fato já mostra que, entre educação no sentido mais estrito e o sentido mais amplo não pode haver uma fronteira que possa ser claramente traçada em termos ideais, não pode haver uma fronteira metafísica. (LUKÁCS. 2013, p. 176-177) (grifos nossos).

O caráter não teleológico do desenvolvimento histórico e social torna a educação sempre, parcialmente, defasada. Há um *deley* entre a função preparatória e propedêutica da educação e a dinamicidade existente na totalidade social, de tal forma, que por mais eficiente que seja a preparação dos homens, ela nunca está conclusa. Mesmo a educação em sentido estrito, que com o aparecimento da escola (em todos os seus níveis e variações), passa a ter uma terminabilidade (isto é, se organiza em etapas, níveis ou ciclos que são certificados ao final de cada uma das fases concluídas) definida (ainda que se possa frequentar inúmeros cursos infinitamente) não é capaz de preparar os homens por completo, devido a esse mencionado caráter do desenvolvimento histórico. Esse é o exemplo que Lukács menciona do Mestre Anton, da peça Maria Magdalena, de Friedrich Hebbel. Na obra, Anton recebe uma educação em sentido estrito que não foi capaz de prepará-lo para o mundo com o qual ele se defronta, acentuadamente aquele mundo, situado

na Alemanha do século XIX, no qual as profundas mudanças econômicas que perpassam essa formação social particular, criam um período de intensas modificações que se refletem em todas as esferas da sociedade alemã.

Anton, que não está preparado para o mundo com o qual se defronta, tem uma atitude derrotista e resignada e, dessa forma, confirma na prática a inadequabilidade da sua formação educacional em sentido estrito. O personagem hebbeliano só poderia responder adequadamente aos acontecimentos e às situações com as quais se depara no mundo, se tivesse se constituído um tipo diferente do que aquele no qual ele resultou, ou se sua atitude fosse além da mera resignação. Ou seja, nesse último caso, se ele continuasse a se capacitar, seja mediante a educação mais ampla ou via educação em sentido estrito, transformando-se um indivíduo diferente, mais adequado às questões que seu tempo lhe coloca. Entretanto, no caso específico do Mestre Anton, a sua educação em sentido estrito falhou (entre outras determinações, as decisões que ele tomou em sua formação frente às escolhas alternativas que a objetividade social lhe apresentou, o levaram a constituir-se em um indivíduo que não soube responder as questões que apareceram no seu futuro), portanto só restaria a ele rejeitar essa formação e “se deixar” capacitar para essas situações novas, futuras, mediante a educação mais ampla ou escolher uma saída derrotista, que é exatamente para onde as suas decisões alternativas o leva.

Como Lukács explica, não há uma fronteira bem definida que aponte onde começa a educação em sentido estrito e onde começa a educação mais ampla. Tais limites só podem ser traçados em cada situação particular, mas jamais aprioristicamente. Para continuarmos no exemplo hebbeliano, vejamos que não apenas a educação em sentido estrito do Mestre Anton fracassa, mas também a sua educação mais ampla ou para sermos mais precisos, a **educação de sua classe** (em sentido estrito e no sentido mais amplo) fracassa na preparação desse indivíduo singular para reagir aos acontecimentos novos que ele encontrou no desenrolar de sua vida.

É o desenvolvimento social alcançado por uma dada totalidade que exige para sua reprodução certos modos de desenvolvimento de indivíduos em exemplar autônomo do gênero. Como nos aponta Lukács,

Seguramente, a mera extensão do processo educacional já tem efeito sobre a constituição biológica do homem. Porém, na análise de "fome e amor", mostramos que os motivos primários da mudança possuem caráter social, e não biológico. Se hoje não há mais crianças pequenas trabalhando nas fábricas, como ocorria no início do século XIX, não é por razões biológicas, mas em virtude do desenvolvimento da indústria e sobretudo da luta de classes. Se hoje a escola é obrigatória e universal nos países civilizados e as crianças não trabalham por um período relativamente longo, então também esse período de tempo liberado para a educação é um produto do desenvolvimento industrial. (LUKÁCS. 2013, p. 177).

Neste sentido, de um lado a complexificação da esfera social da educação resulta de um dado desenvolvimento econômico de uma determinada totalidade social, e, por outro lado, é uma exigência colocada pela reprodução social desta mesma totalidade social. O exemplo mencionado por Lukács, referindo-se à universalização da obrigatoriedade da educação escolar, ao menos elementar, nos países de desenvolvimento capitalista avançado, demonstra claramente como essa realidade é decorrente de um dado grau de desenvolvimento econômico que permite a liberação da força de trabalho infantil e como, ao mesmo tempo, esse acesso à educação escolar é uma necessidade colocada pela reprodução social das formações sociais que implantaram a escola obrigatória, por isso o pensador magiar afirma,

Toda sociedade reivindica certa quantidade de conhecimentos, habilidades, comportamentos etc. de seus membros; o conteúdo, o método, a duração etc. da educação no sentido mais estrito são as consequências das carências sociais daí surgidas. (LUKÁCS. 2013, p. 177).

A apreensão de um determinado *quantum* de conhecimentos, habilidades, comportamentos etc. por parte dos homens é uma reivindicação ontológica que se origina no trabalho e que ele impõe como exigência para a sua efetivação, uma vez que, sendo o trabalho o fundamento da reprodução da socialidade, torna-se necessário “educar” ou induzir por meio do complexo da educação os indivíduos a desempenharem funções e a adotarem determinadas posturas objetivas em conformidade com a reprodução social. A adoção e o desempenho dessas posturas seriam impossíveis sem que os homens não fossem “educados” para a realização delas.

Portanto, é necessário para a reprodução do ser social a aquisição, transmissão e apreensão de um conjunto de conhecimento. Por isso, mesmo, a diversidade, a profundidade, a abrangência e o ritmo dessa apreensão de

conhecimentos é determinada, em última instância, pelas necessidades impostas pela reprodução social. É exatamente dessa necessidade imposta pela reprodução social que se origina a educação em sentido mais estrito, donde a apreensão é organizada em “conteúdos, métodos e duração”, mesmo quando isso ocorre de maneira não formalizada, ou seja, quando ela acontece em espaços não escolares e não controlados pelo Estado. Era de modo não formal e sem o controle do Estado que a educação em sentido estrito ocorria nas comunidades primitivas.

A educação em sentido estrito diferencia-se da educação em sentido mais amplo pelo fato de que sua transmissão ocorre de modo conscientemente elaborado, mesmo quando o nível de elaboração é elementar, enquanto que a segunda caracteriza-se por uma transmissão de conhecimentos quase sempre espontânea.

Por isso não se deve confundir educação em sentido estrito com a configuração majoritária que ela assume na sociedade de classes, ou seja, com a escola ou com a educação formal. Majoritária porque a escola não é a única forma pela qual a educação em sentido estrito é transmitida na sociedade de classes. Existem, ainda que de modo não predominante, experiências não escolares de educação em sentido estrito, este é o caso das atividades educativas que não se atrelam ao Estado e nem mesmo a nenhuma das suas teias sutilmente predadoras que se disseminam na tessitura social.

Ao contrário da educação em sentido estrito, que é universal, a educação formal surge com a sociedade de classes e é típica desse tipo de formação social. Nesse sentido, ela é uma particularidade de um momento da história do homem. Assim sendo, a escola é um complexo necessário para assegurar a reprodução social das sociedades de classes, sendo, por isso, ontologicamente datada. Ela só existiu e apenas existirá nas sociedades fundadas no antagonismo de classes. A educação em sentido estrito, todavia, é uma determinação ontológica que se origina da necessidade que todas as sociedades possuem de assegurar, para a sua reprodução social, a apreensão de um conjunto de conhecimentos por parte de seus membros. Que na sociedade de classes a função social de apreensão desse conjunto de conhecimentos reclamados pela reprodução social esteja majoritariamente a cargo da educação escolar, somente ilustra o fato de que a educação em sentido estrito encontra-se em perfeita sintonia com a função social da educação para a qual ela se origina, a saber, a reprodução da sociedade. Se esta

sociabilidade é uma sociedade de classe, conseqüentemente, a educação em sentido estrito estará exercendo a função social de assegurar uma apreensão de conteúdos por parte de seus membros que se direcione para a reprodução das condições de desigualdade necessárias.

Não é possível alterar o caráter predominantemente “negativo” da escola. O seu fundamento ontológico é de ser a manifestação da educação em sentido estrito necessária à apreensão de conteúdos por parte dos homens para a reprodução da sociedade de classes. Uma sociedade emancipada exigirá para a sua reprodução social outra forma de educação em sentido estrito, uma forma que não impõe barreiras socialmente construídas ao acesso do saber historicamente produzido pela humanidade, como faz a escola. A escola não serve para assegurar a apreensão dos conteúdos por parte dos homens em uma sociedade emancipada porque nessa sociedade não há desigualdade socialmente construída a ser reproduzida, logo a escola tende a deixar de existir.

Em quaisquer estádios de desenvolvimento que o gênero homem tenha existido ele existiu em sociedade, logo, por uma determinação ontológica que se funda no trabalho, esta sociedade reivindicou como exigência de sua reprodução social “certa quantidade de conhecimentos, habilidades, comportamentos etc. de seus membros” (LUKÁCS. 2013, p. 177). Mesmo naquelas sociedades cujo grau de desenvolvimento social não ia além da mera comunidade de bando de caçadores e coletores essa exigência se impôs. Em parte, a necessidade social de apreensão de conteúdos pelos homens desses grupos era satisfeita mediante aquele tipo de educação mais ampla que se desenvolve de modo predominantemente espontaneamente. Dessa maneira, o próprio convívio social, mediado pelos diversos complexos sociais que já ali apareciam, tais como consciência, arte, linguagem, e o próprio trabalho, se encarregavam de assegurar apreensão dos conteúdos produzidos aos membros do grupo.

Todavia, a educação já aparecia como um complexo social particular ao lado de outros complexos existentes. Cada complexo possui funções sociais específicas no interior do ser social e por isso mesmo constituem-se como complexos sociais ontologicamente definidos com funções e natureza próprias. Por mais que a rusticidade e a primitividade que caracterizavam os caçadores e coletores e mesmo se tratando de um estágio de desenvolvimento ainda bastante prematuro do ser social, o que fazia com que os diversos complexos sociais aparentemente se

misturassem e tivessem limites apenas tenuamente visíveis, os complexos sociais não se confundiam. Certamente traçar uma linha divisória para definir em termos lógicos onde terminava a educação e começava o trabalho ou onde começava o trabalho e terminava a linguagem é impossível, uma vez que os complexos sociais se cruzam e mantêm uma relação entre si, seja de modo direto ou mediado pela reprodução da totalidade social. Entretanto, cada um desses complexos se constitui, do ponto de vista ontológico como um complexo social particular com funções sociais específicas que os caracterizam e os distingue dos demais. Onde termina um complexo social e onde começa outro só pode ser determinado ontologicamente.

Desse modo, o complexo da educação já se constitui como complexo social específico desde as primeiras formas de organização existentes entre os homens. Nessa etapa do desenvolvimento do ser social, a educação em sentido mais amplo era predominante, mas não única forma do complexo educativo. Também aí, a educação em sentido estrito se apresenta como modalidade necessária para assegurar a apreensão por parte dos indivíduos daqueles conhecimentos reclamados pela reprodução social. Esses conteúdos, habilidades, comportamentos etc. não são facilmente transmitidos pela educação em sentido mais amplo, carecendo, portanto, de certo grau de “sistematização” consciente, o que envolve, desse modo, a transmissão de determinados conteúdos a partir de métodos e durante períodos definidos. É evidente que no início da socialidade essa “sistematização” não é conscientemente reconhecida pelos sujeitos que a põem e que também ela não é senão um princípio que só bem mais para frente se desdobra em ações que envolvem um elevado nível de teorização. O que nos interessa aqui é a demonstração de que, mesmo neste estágio embrionário do ser social, o complexo da educação já se coloca como uma mediação para constituição dos homens necessários à reprodução social, a partir de uma exigência do processo de trabalho. Esse complexo educativo já surge com as suas duas dimensões distintas, porém inseparáveis: a educação em sentido mais amplo e a educação em sentido mais estrito. Essas duas dimensões da educação são inelimináveis no ser social, pois elas são as formas pelas quais o complexo educativo exerce sua função social, ao contrário da escola ou educação formal, que é uma forma particular assumida pela educação em sentido estrito na sociedade de classes. Vejamos um exemplo que nos é fornecido por Childe,

A criança não pode esperar até que um urso ataque a família para aprender como evitá-lo. A instrução apenas pelo exemplo, neste caso, poderá ser fatal a alguns dos alunos. A linguagem, porém, permite aos mais velhos advertir o mais jovem contra os perigos mesmo quando não se manifestam, e demonstrar as ações apropriadas no caso de sua ocorrência. (1986, p. 44)

O argumento de Childe, fundado nas suas pesquisas, comprova historicamente o fato ontológico, de que, desde sua gênese, a educação é dividida entre uma educação em sentido mais amplo e em uma educação em sentido estrito. A transmissão de conteúdos tão necessários à formação dos homens primitivos, como aqueles relativos à caça e à coleta, que exigiam a apropriação pelo indivíduo adulto de todo o conjunto de conhecimento já acumulado pelo bando, não poderia ocorrer apenas de maneira espontânea mediante a educação em sentido amplo. O exemplo e a convivência (mediada por uma série de complexos sociais) são instrumentos próprios da educação em sentido amplo, porém não são suficientes para assegurar o preparo desses indivíduos para a atividade da caça e da coleta. O processo educativo, que leva à apreensão por parte dos homens primitivos dos conhecimentos, habilidades, comportamentos etc. que os capacitam enquanto indivíduos caçadores e coletores em conformidade com a reprodução social do bando, ocorre tanto pela educação em sentido amplo quanto pela educação em sentido estrito. Por isso a capacitação dos jovens do paleolítico para a atividade da caça se dá tanto pelo exemplo como pela instrução preparatória consciente. Mesmo na ausência das manifestações efetivamente reais, os mais velhos dos bandos e das tribos ensinam os mais novos como lidar com as situações com as quais eles defrontarão futuramente. Essa atividade educativa consciente e paralela à educação em sentido mais amplo era uma necessidade vital daqueles grupos humanos, assim como é para a reprodução da sociabilidade contemporânea.

Não temos aqui, nessas instruções conscientes preparatórias para as situações futuras, nada mais que o germe da educação em sentido estrito, todavia, já apresenta o seu caráter de consequência necessária para assegurar a apreensão por parte dos homens daquela certa quantidade de conhecimentos, habilidades, comportamentos etc. que toda sociedade reivindica e para a qual a educação em sentido mais amplo é insuficiente para assegurar devido a sua essência espontânea e ao seu baixo grau de consciência.

Essa divisão, por integrar a natureza ontológica da educação, é insuperável no ser social, o que significa dizer que quaisquer que sejam as formas de

sociabilidade dos homens ela estará presente, mesmo em uma sociabilidade emancipada. Ela existiu antes da sociedade de classes e existirá depois, pois é um complexo fundamental do ser social.

Lukács salienta que na formação dos “tipos de classes” e “tipos de profissão”, a educação em sentido amplo exerce, ao lado da educação em sentido mais estrito, um papel central no desempenho da função social de capacitar conteudisticamente os homens de acordo com a requisição colocada pela sociedade. Afirma ele,

O tipo do aristocrata inglês que se mantém por tanto tempo é bem menos um produto da hereditariedade que do cunho que lhe é impresso pela educação de Eton até Oxford-Cambridge. De modo geral, na consideração do longo período de conservação de tipos de classes ou de profissões [*Berufstypen*], deve-se pensar antes de tudo em tais cunhagens, sendo que, nesse caso, a educação no sentido mais amplo - de muitos modos, espontânea – obviamente desempenha um papel no mínimo equivalente ao da educação no sentido mais estrito. (LUKÁCS. 2013, p. 177).

Essa transmissão realizada pela educação em sentido mais amplo, de caráter “de muitos modos, espontânea”, se não está em conformidade com as exigências colocadas pela sociedade, pode preparar o indivíduo em completa dessincronia com as exigências de seu tempo histórico (assim como também ocorre à educação em sentido estrito – ambas dimensões da educação não estão dissociadas.). Aqui o indivíduo padece da mesma incompreensão e tragédia que acomete o Mestre Anton de Hebbel.

Essa inadequação entre a capacitação realizada pela educação em sentido mais amplo e as exigências colocadas pela sociedade se devem, em parte, ao já mencionado fato de que a educação do homem é sempre inconclusa, dado o caráter não teleológico do desenvolvimento histórico do ser social. Porém outro fato se soma a esse, a saber, as transformações sociais colocam em dissolução tipos sociais existentes no interior das classes – como o tipo do aristocrata inglês de *Eton*, *Oxford* e *Cambridge*, a que se refere Lukács (2013. p.177) – que no interior do ser social não conseguem ser capazes de se adaptarem de modo satisfatório à dinâmica imposta pela lógica da reprodução social com a qual se defrontam. São classes, setores de classes ou simplesmente tipos sociais de classe que agem nas suas decisões alternativas em desacordo com as tendências objetivo-universais de desenvolvimento de seu tempo, muitas das vezes sem a clara consciência disso.

Dessa forma, a sua educação, os conteúdos, habilidades, comportamentos etc. que moldaram o seu tipo e com a qual responde as situações com as quais se defrontam, entram também em desacordo com a sociedade de seu tempo. A sua educação em sentido mais amplo “perde seu rigor ou até se encaminha para a dissolução em termos sociais, a ‘hereditariedade’¹⁶ perde sua capacidade de produzir tipos” (LUKÁCS. 2013, p. 177-178).

A dissolução a que se refere Lukács é daquela educação em sentido amplo, transformada em uma tradição que está em completa dissicronia com as exigências feitas aos sujeitos pela sociedade em seu tempo e não a dissolução da capacidade da educação em sentido amplo como um todo (juntamente com a educação em sentido mais estrito) em formar os tipos requeridos socialmente. A educação continua a formar os tipos de classes e de profissão reivindicados por todas as sociedades, o que não exclui o fato de que a educação seja sempre defasada. O exemplo *manniano* utilizado por Lukács confirma essa nossa afirmação.

Pode-se observar a instrutiva descrição de semelhante processo de dissolução no romance *Buddenbrooks*, de Thomas Mann, e ver como **toda tradição reproduzida pela educação no sentido mais amplo está condenada ao desaparecimento assim que a reprodução da sociedade como um todo lhe subtrai as possibilidades de desdobramentos, de exercer influência, de buscar alternativas reais presentes e futuras**; o fato de que esse fracasso da tradição proveniente da educação pode se manifestar de maneiras tão opostas quanto em Thomas e Christian Buddenbrook apenas reforça a legalidade geral que aqui se externa: confrontados com as gerações mais antigas, Thomas e Christian confluem para um tipo único de fracasso. (LUKÁCS. 2013, p. 178. Grifo nossos).

A tradição que é reproduzida pela educação é quem está condenada ao desaparecimento quando prepara os indivíduos para uma sociedade na qual essa tradição não corresponde mais à realidade nova existente, e não a educação em sentido mais amplo em si. Quando a reprodução da sociedade subtrai a possibilidade de uma dada tradição reproduzida pela educação em sentido mais amplo desdobrar-se em reais alternativas aos homens que precisa influir, não é a educação em sentido mais amplo em si que está condenada ao desaparecimento, mas uma determinada forma de tradição que ela reproduz. Isto quer dizer que, dada

¹⁶ *Vererbung* (hereditariedade, transmissão hereditária) no original. Lukács usa o termo de forma aspeada. Como fica absolutamente claro pelo contexto da argumentação lukacsiana, hereditariedade aqui não é sinônimo de transmissão genética, mas de transmissão de conteúdos, habilidades, comportamento etc. ao indivíduo, no interior de uma classe, mediante a educação em sentido mais amplo. Para Lukács, como já demonstramos, nenhuma transmissão dessa ordem pode se processar por vias genéticas.

a natureza ontológica da educação há outras “tradições”, outros conjuntos de conhecimentos, habilidades e comportamentos etc. que são reproduzidos pela educação em sentido mais amplo (bem como pela educação em sentido estrito) que estão em conformidade com a reprodução social e por isso são capazes de influir sobre os homens alternativas que se desdobram em conformidade com a reprodução da sociedade. A educação em sentido mais amplo em si não perde a sua capacidade de formar tipos.

Seguindo o exemplo dos *Buddenbrooks* veremos que de fato Thomas e Christian Buddenbrook, apesar da total diferença de personalidades entre os dois e mesmo considerando as distintas trajetórias históricas entre ambos, são herdeiros de uma mesma tradição reproduzida mediante a educação em sentido amplo. Os conhecimentos, habilidades e comportamentos etc. “espontaneamente” disseminados mediante o convívio familiar e social dos Buddenbrooks e que constituem a educação em sentido amplo dos três irmãos, Thomas, Christian e Tony, fazem parte de uma tradição que não encontra base material na sociedade alemã dos meados século XIX. A tradição que é reproduzida na educação em sentido amplo dos irmãos Buddenbrooks não possui “possibilidades de desdobramentos, de exercer influência, de buscar alternativas reais presentes e futuras” (LUKÁCS. 2013, p. 178) naquela sociedade em transformação.

Maior inadequação entre a educação transmitida pelos Buddenbrooks pode ser observada a partir do que ocorre com o jovem Hanno (filho de Thomas), que mesmo pertencendo à quarta geração da família personagem do romance de Mann, portanto, cronologicamente o mais contemporâneo dos Buddenbrooks, ainda recebe uma educação em dissonância com sua época, tendo, em função disso, um final condizente com o drama no qual se encerra a família.

Em contrapartida, outros dois personagens do mesmo livro de Mann, Sr. Strunck e Hermann Hagenström, são tipos sociais cuja educação em sentido amplo encontra na reprodução da sociedade “possibilidades de desdobramentos, de exercer influência, de buscar alternativas reais presentes e futuras”. O mesmo pode ser dito em relação ao pragmático corretor Siegismund Gosch (MANN. 2000, p. 207 e ss). Os conhecimentos, habilidades, comportamentos etc. reproduzidos neles pela educação em sentido amplo estão em sintonia com o curso geral do desenvolvimento da totalidade social e das possibilidades e necessidades sociais da formação social alemã do período em que se desenrola a tragédia familiar dos

Buddenbrooks (1835-1877). A discrepância entre a inadequação dos valores e comportamentos de Thomas Buddenbrook, sobretudo, e a perfeita sintonia da forma de encerrar a vida e a sociedade por parte de Gosch e Hagenström é gritante (embora entre os dois últimos houvesse uma imensa distância econômica). Essa diferença deixa claro que a tradição reproduzida pela educação em sentido amplo dos Buddenbrooks falhou, entrou em dissolução, todavia, a educação em sentido amplo de Gosch e Hagenström cumpre, ainda que nem sempre totalmente, a sua função social de “capacitá-los a reagir adequadamente aos acontecimentos e às situações novas e imprevisíveis que vierem a ocorrer depois em sua vida”. (LUKÁCS. 2013, p. 176).

De acordo com Lukács, a função social da educação é, ao mesmo tempo, capacitar os homens “a reagir adequadamente aos acontecimentos e às situações novas e imprevisíveis que vierem a ocorrer depois em sua vida” (LUKÁCS. 2013, p. 176) e “influenciar os homens no sentido de reagirem a novas alternativas de vida do modo socialmente intencionado” (LUKÁCS. 2013, p. 178). A capacitação realizada pela educação dota os homens de conhecimentos, habilidades, comportamentos etc. que eles precisarão para reagir aos acontecimentos e situações que se apresentarão na sua vida, todavia, essas reações frente às decisões alternativas devem ocorrer de modo socialmente desejado pela reprodução social. Neste sentido, o complexo da educação age de tal maneira que na sua atuação corresponde a necessidades dos indivíduos singulares e, ao mesmo tempo, corresponde a necessidades da reprodução da totalidade.

Pela primeira afirmação vemos que a educação é uma necessidade social para constituição do indivíduo posta pelo trabalho. Sem se apropriar de conhecimentos, habilidades, comportamentos etc. que os habilitem a agir socialmente é impossível aos homens se constituírem para além de indivíduos biológicos, uma vez que a transmissão genética e os reflexos condicionados não são suficientes para prepará-los para a vida em sociedade. Naturalmente, com o aparecimento da sociedade de classes, o grau de apropriação desses saberes é diferenciado de acordo com as barreiras socialmente construídas ao seu acesso, no entanto, por menor que seja essa apropriação, mesmo que limitada a uma pobre educação apenas em sentido mais amplo, nenhum homem pode tornar-se indivíduo social sem se apropriar deles mediante o complexo da educação.

Entretanto, o sentido dessa capacitação que prepara os homens para situações futuras é dada pela segunda afirmação, isto é, as repostas às alternativas que surgem e surgirão ao longo de suas vidas devem está em conformidade (ainda que não de forma total) com as necessidades reprodutivas da sociabilidade, qualquer que seja a forma assumida por ela. Por isso Lukács diz,

Assim sendo, a problemática da educação remete ao problema sobre o qual está fundada: sua essência consiste em influenciar os homens no sentido de reagirem a novas alternativas de vida do modo socialmente intencionado. **O fato de essa intenção se realizar - parcialmente - de modo ininterrupto ajuda a manter a continuidade na mudança da reprodução do ser social**; que ela, a longo prazo, fracasse - parcialmente - de modo igualmente ininterrupto constitui o reflexo psíquico não só do fato de essa reprodução se efetuar de modo desigual, de ela produzir constantemente momentos novos e contraditórios para os quais a educação mais consciente possível de seus fins só consegue preparar insatisfatoriamente, mas também do fato de que, nesses momentos novos, ganha expressão - de modo desigual e contraditório - o desenvolvimento objetivo em que o ser social se eleva a um patamar superior em sua reprodução. (LUKÁCS. 2013, p. 178. Grifos nossos.).

Lukács deixa claro que a educação contribui decisivamente para a continuidade do ser social, para sua reprodução. Desse modo, a essência da educação seria contribuir para a continuidade, para a manutenção daqueles elementos que são necessários se manterem na perene mudança que constitui a reprodução social. Em síntese, ao influenciar os homens a assumirem certas escolhas frente às alternativas futuras, (escolhas essas que se colocam em conformidade com as necessidades reprodutivas da sociedade) a educação contribui para a constituição de um elemento importante da reprodução social que é a continuidade. Por isso, ela transmite às aquisições não materiais que já foram adquiridas (sempre em consonância com a totalidade da qual é parte integrante), exercendo um papel conservador, mas necessário para a construção do novo.

O fracasso da educação é um reflexo nos indivíduos, nas suas percepções, de um processo real ineliminável e intrínseco à reprodução social, a saber: o fato de que entre a “preparação” (que é desigual e contraditória) para as situações novas futuras e as efetivas situações novas futuras que se realizam na reprodução social (sempre desiguais e contraditórias elas também) há uma distância que sempre não será alcançada totalmente. O fato de que Mestre Anton reconheça o fracasso de sua formação diante do mundo com o qual se depara e que os irmãos Buddenbrooks expressem o fracasso de sua educação anacrônica para com a fase do capitalismo

alemã com a qual eles se deparam é um reflexo subjetivo de uma determinação existente na relação entre o complexo parcial da educação e a reprodução social. Por isso, a educação parcialmente fracassa.

No entanto, esses dois exemplos citados por Lukács na sua Ontologia, mostram o fracasso de uma educação cuja tradição que ela expressa está em dissolução, pois não é capaz de influir sobre os indivíduos de modo a fazê-los agir na direção do curso geral do desenvolvimento que, nesse caso, independentemente da valoração que lhe pode ser atribuída, representava objetivamente uma elevação do grau de socialidade e de generidade alcançado pela totalidade social, pois,

O desenvolvimento para um patamar superior é pensado no sentido ontológico-objetivo e não no sentido valorativo. De modo imediato, trata-se de que o ser social, ao reproduzir a si mesmo, torna-se cada vez mais social, que ele constrói o seu próprio ser de modo cada vez mais forte e mais intenso a partir de categorias próprias, de categorias sociais. Esse aspecto do processo de reprodução, que de imediato parece ser de cunho ontológico-formal, é, contudo, ao mesmo tempo - sendo igualmente de cunho ontológico objetivo - um processo de integração das comunidades humanas singulares, o processo de realização de um gênero humano não mais mudo e, desse modo, da individualidade humana que se desdobra de modo cada vez mais multilateral (cada vez mais social). (LUKÁCS. 2013, p. 178).

O fracasso parcial e contínuo da educação não é um entreve à reprodução social, ao contrário, a natureza mesma da reprodução social impede um sucesso total do complexo educativo. O descompasso que mencionamos entre a preparação e as situações concretas novas futuras não indica um entrave na reprodução da totalidade social, mas somente o fato de que o sucesso integral da educação é inatingível. Nos momentos novos, frente aos quais a educação deve influenciar os homens a reagirem de determinado modo socialmente esperado, se exprime o progresso do ser social, ou seja, esses momentos são tão ricos, contraditórios e desiguais que frente a eles a educação sempre, em parte, fracassará. Eles sempre são mais ricos do que a educação pode prepara para enfrenta-los.

Essas características são integrantes da natureza e essência da educação, isto é, seja qual for a forma de sociabilidade, a educação sempre terá essa função e sempre, em parte, contribuirá para a continuidade e também sempre, em parte, fracassará.

4.2 O COMPLEXO SOCIAL DA EDUCAÇÃO E A REPRODUÇÃO SOCIAL

Conforme apontamos nas secções anteriores, alguns dos complexos sociais do ser social têm sua origem junto com o surgimento do ser social, outros se desenvolvem a partir do ser social já constituído. No segundo caso temos os complexos do direito, da guerra, da alienação (*entfremdung*) etc. entre os primeiros estão o trabalho, a linguagem, a divisão social do trabalho etc. e a educação. Evidentemente não se trata aqui da educação escolar, mas de uma educação de dimensão *latu sensu* (ainda que um grau pouco consciente de educação em sentido estrito tenha surgido também muito cedo), isto é, uma educação “de muitos modos, espontânea” (LUKÁCS, 2013. p. 177) e que por isso mesmo se processa de forma não completamente consciente, não porque a consciência esteja ausente da práxis educativa *latu sensu*, mas em razão de não se expressar uma consciência sobre essa ação consciente. Um típico caso daquilo que Marx sintetiza no axioma “Não o sabem, mas o fazem” (MARX, 1997. p. 200).

A educação, assim como ocorre com os complexos do trabalho, da linguagem e da divisão social do trabalho, para ficarmos em poucos exemplos, vai se constituindo em um processo no qual o seu desenvolvimento se desdobra de um grau menor de complexidade para um nível mais complexo, porém sua gênese e sua função social comparecem desde o início de uma vez por todas. Isto quer dizer que os complexos sociais vão se explicitando cada vez mais puramente sobre suas próprias bases. Disto decorre que não só a educação, mas também todos os complexos sociais mencionados são na sua origem ainda muito simples e muitas vezes fenomenicamente indistintos a uma observação superficial.

Os complexos sociais são, portanto, processos históricos. Essa determinabilidade explica porque, no caso da educação e dos outros complexos, suas origens aparecem nebulosas e fortemente dependentes do mundo natural. Todavia, o desenvolvimento do ser social, a partir do trabalho, vai tornando os complexos sociais cada vez mais específicos, relativamente autônomos e puramente sociais, conforme demonstramos nas secções anteriores. Aqui vale registrar que esse desenvolvimento ontológico presente em todos os complexos se explicita no complexo educativo em uma evolução objetiva que leva da hegemonia de uma educação “de muitos modos, espontânea”, disseminada casualmente na tessitura

social, a graus cada vez mais elevados de intencionalidade, formalidade e elaboração no interior do complexo da educação.

Como já apontamos, essa linha de desenvolvimento, presente no ser social e em seus complexos parciais, de explicitação cada vez mais crescentemente social do próprio ser, não exclui a ausência de recuos e nem tão pouco recusa a existência de negações a essa lei tendencial geral. Ao contrário, essa tendência legal contempla essas contradições aparentemente negadoras da lei geral de desenvolvimento categorial do ser. Nesse caso vale a máxima, “a exceção confirma a regra”. Isto porque o desenvolvimento da totalidade e de seus complexos é ontologicamente desigual, nesse sentido, no que se refere ao complexo da educação, ele se desenvolve rumo à sua explicitação cada vez mais social, porém, não em uma linearidade evolutiva ascendente progressiva.

Em função disso, no plano histórico é possível observar avanços e recuos dessa tendência em determinados complexos e em situações particulares. É desta forma que de uma educação majoritariamente *latu sensu* e predominante imitativa presente nas comunidades primitivas nos encaminhamos para o complexo social educativo existente na antiguidade, o qual possuía um grau mais elevado de complexificação, fosse naquelas sociedades de modo de produção escravo ou fosse nas sociedades de modo de produção asiático. Entretanto, a passagem da antiguidade para o feudalismo provoca uma relativa involução – em perfeita sintonia com as necessidades reprodutivas do modo de produção feudal – no desenvolvimento do complexo da educação. Apenas na Baixa Idade Média em diante é que o desenvolvimento de uma sociabilização cada vez mais elevada do complexo educativo é retomado.

Esse movimento tendencial de sociabilização cada vez mais elevada do complexo educativo leva da predominância de uma educação *latu sensu* a um privilegiamento de uma educação em sentido estrito no interior da reprodução social. É bem verdade que já nas comunidades primitivas uma forma bastante germinal de educação em sentido estrito existia. Recorramos a um exemplo revelador trazido por Childe e já mencionado por nos em outra circunstância,

A criança não pode esperar até que um urso ataque a família para aprender como evitá-lo. A instrução apenas pelo exemplo, neste caso, poderá ser fatal a alguns dos alunos. A linguagem, porém, permite aos mais velhos advertir o mais jovem contra os perigos mesmo quando não se manifestam, e demonstrar as ações apropriadas no caso de sua ocorrência. (1986, p. 44)

É de se esperar que em dadas circunstâncias uma educação centrada meramente na espontaneidade, na qual o exemplo, a imitação, os valores e as normas eram os seus métodos usuais se mostrasse insuficiente. Por isso mesmo, não simultaneamente, mas antecipadamente, algumas instruções e conteúdos necessários à reprodução das comunidades primitivas precisavam ser transmitidos de maneira intencionalmente planejada, ainda que com baixíssimo grau de consciência.

Isso é fundamental para entendermos que não é a partir da necessidade surgida da sociabilidade de classes e de propriedade privada dos meios de produção que se origina a educação em sentido estrito. Ela precede a sociedade de classes. O desenvolvimento e o privilegiamento cada vez mais acentuado desse tipo de educação decorrem da determinação intrínseca ao ser social de se tornar cada vez mais social, imponente mediações e complexos ampliadamente mais ricos e menos análogo aos níveis de ser anteriores. O fato de que a educação em sentido estrito assuma cada vez mais importância quanto mais se aprofunda o desenvolvimento das sociedades de classe é apenas expressão do fato de que o ser social caminhou para formas mais puramente sociabilizadas de ser. Não importa para o reconhecimento da lei imanente de que o ser no seu processo de desenvolvimento tende a se explicitar por determinações cada vez mais próprias do seu ser, que a sociedade de classes tenha aparecido enquanto uma manifestação histórica concreta. O alto custo humano acarretado pelo desenvolvimento do ser social assentado na propriedade privada dos meios de produção e a consequente divisão social em classes, somado à suplantação do caráter negativo sobre os aspectos positivos do processo de desenvolvimento das forças produtivas realizado pelo capital, não eliminam a determinação ontológica da lei que estamos enunciando. É o próprio Lukács que acentua que a extração de mais-trabalho realizada na base da exploração da força de trabalho em bases capitalista é socialmente mais pura do que aquelas realizadas na base dos modos de produção anteriores, nesse sentido, para além dos aspectos valorativos, a exploração trabalho realizada sobre o capital corresponde a forma mais desenvolvida do ser social. Isso é evidenciado através da universalização do valor como mediador das relações sociais entre os homens. Fala-nos Lukács,

Desde que a universalização do intercâmbio de mercadorias tornou possível a transformação dos mais diversos ramos da produção, esse processo da socialização cada vez maior do ser social avança incessantemente. Apontaremos apenas dois desses momentos estreitamente interligados. Sem dúvida, a simples troca de mercadorias já constitui uma forma mais social que a da satisfação imediata de necessidades pelo trabalho que produz valores de uso. Ao atingir um determinado patamar da generalidade, ele produz seu próprio elo de mediação social, o dinheiro, cujo desenvolvimento, partindo do gado etc, passando pelo ouro até chegar ao papel-moeda, é de conhecimento geral em suas diversas e sempre novas formas de mediação. A crescente socialidade do ser social no capitalismo, porém, produz também uma nova forma, socialmente ainda mais mediada, no intercâmbio de mercadorias: a taxa média de lucro. Naturalmente, todo ato de troca é social por sua essência, pois a determinação última do valor, em torno do qual gira o preço, é constituída pelo tempo de trabalho socialmente necessário. Porém, quando, com a expansão do capitalismo, o centro realmente operante da troca de mercadorias se torna o preço de custo mais a taxa média de lucro, todo ato, também enquanto ato singular, é determinado pelo desenvolvimento global, pelo nível geral de toda a economia, é inserido em seu contexto abrangente como ato conclusivo de um movimento puramente social. (LUKÁCS, 2013. p. 334).

Dessa maneira, a sociabilização do ser social, a ocorrência de que a sociedade se torne mais complexa, mais diversificada em complexos e elementos cada vez mais socialmente determinados, implica no fato de que os seus conteúdos tornam-se, também, mais sociais, complexos e mediatizados. No que se refere ao complexo da educação, esse desenvolvimento do ser impossibilita que parte dos conteúdos que se complexificaram, exatamente aqueles que remeterão para uma forma de educação em sentido estrito, sejam transmitidos de modo espontâneo. A diversidade, riqueza, profundidade e complexificação de determinados conteúdos (não de todos) impedem sua transmissão assistematizada como era típico nas comunidades primitivas.

O fato de que a complexificação dos conteúdos ocorra ao mesmo tempo em que a sociedade se divide em classes sociais apenas demonstra que o desenvolvimento do ser social, cuja base são os atos teleológicos singulares, caminhou historicamente para uma sociabilidade repousada na propriedade dos meios de produção. Complexos sociais já anteriormente existentes tiveram seu desenvolvimento marcado por essa importante modificação na reprodução social. Não apenas a educação, mas vários outros complexos que antes do aparecimento das classes sociais possuíam a marca da universalidade passam a ser marcados pelo caráter particular da propriedade privada dos meios de produção. O desenvolvimento inegável desses complexos para patamares mais elevados de

socialização não comporta a universalidade do gênero, mas o rebaixamento do gênero ao caráter da particularidade.

Neste sentido, não é que a educação em sentido estrito seja uma determinação da sociedade de classes, como já nos referimos, ela já existia anteriormente ao aparecimento da propriedade privada dos meios de produção. O desenvolvimento e complexificação dos conteúdos da educação, que estão indissoluvelmente ligados de modo diretamente proporcional ao desenvolvimento do ser social, implicam em formas mais complexas de transmissão. A transmissão dos conteúdos da educação mediante a educação em sentido lato (típica das comunidades ainda primitivas), embora socialmente posta, guarda analogias com “educação” animal. O fato de ela ser imitativa, particularizada em situações repetitivas e o baixo grau de consciência ilustram essas características. Pelo caráter simples dos conteúdos dessa modalidade de educação, na época primitiva eles podiam ser transmitidos majoritariamente mediante a observação e exemplo “espontâneos”. Todavia, quanto mais os conteúdos se complexificaram, mais se tornaram presente e necessárias ações especificamente “educativas”. Ou seja, o complexo da educação, assim como outros complexos sociais, caminhou para formas mais sociais de determinações.

O desenvolvimento do complexo social da educação a partir da sua origem no trabalho tende – obedecendo à tendência de explicitação do ser social em termos cada vez mais sociais – a desenvolver a modalidade de educação em sentido estrito como forma privilegiada de transmissão dos conteúdos.

Todavia, isso não implica no desaparecimento da educação *latu sensu*. Ela, enquanto modalidade do complexo educativo também se desenvolve, afastando-se cada vez mais de possíveis analogias com a “educação” animal. O crescente privilegiamento da educação em sentido estrito em relação à educação em sentido lato não significa que esta última também não se desenvolva em determinações cada vez mais sociais. A educação em sentido lato não apenas não desaparece como se torna mais social, complexa, rica e ineliminável. Mesmo em um cenário no qual todos os indivíduos tivessem acesso à educação em sentido estrito, e que, portanto, se constituíssem para a vida social privilegiadamente pela mediação dessa modalidade de educação, ainda assim a educação *latu sensu* não deixaria de ser uma mediação atuante do complexo social da educação.

A complexificação dos conteúdos da educação, decorrente do desenvolvimento do ser social, diz respeito não apenas àquele conjunto de conteúdos, que pela sua natureza e grau de complexidade, só podem ser transmitidos com elevado grau de conscientização, na medida em que sua transmissão não pode ser assegurada por ações relativamente “espontâneas”. Nesse sentido, é verdade que os métodos da educação em sentido *lato* – o convívio social, o exemplo, a imitação etc. – são insuficientes para realização da transmissão de determinados conteúdos da educação. Entretanto, também há, no processo de explicitação do ser social, a complexificação de um conjunto de conteúdos que se referem, de forma privilegiada, à educação em sentido *lato*. Não somente se desenvolvem em graus superiores de complexidade os conteúdos atinentes à educação em sua modalidade estrito senso como também se desenvolvem aqueles conteúdos que remetem para a modalidade *lato sensu* de educação.

A educação em sentido *lato* se desenvolve em conformidade com a explicitação do ser social. Seus conteúdos tornam-se mais ricos e complexos uma vez que a totalidade social na qual está inserida, enquanto uma modalidade do complexo social da educação, se torna mais rica e mais complexa, contudo, isso não altera o fato de que a sua transmissão continue se realizando de maneira frequentemente espontânea. Os conteúdos (não apenas, mas, sobretudo) que dizem respeito a valores, regras, normas de condutas etc. tornam-se mais complexos sem deixar de ser o que são, isto é, conteúdos que dizem respeito a valores, regras, normas de condutas etc. E, por isso mesmo, continuam a serem transmitidos pela mediação privilegiada da educação em sentido *lato*.

Esse caráter processual que estamos a salientar é essencialmente objetivo. É, para esse efeito, irrelevante, se os ideais ou a estética da educação ateniense do Século de Péricles, por exemplo, possui maior ou menor valor do que a educação cavaleiresca e obtusa da Idade Média; ou se a educação de dada formação possui maior ou menor papel alienante e reproduzidor de desigualdades do que outra. Por mais que questões desse gênero sejam importantes, o desenvolvimento complexo que estamos a mostrar, não se refere a questões de valor ou de ideologia, mas do processo factualmente verificável da elevação da sociabilização do complexo analisado. Esse grau é objetivamente constatado no afastamento das barreiras naturais presentes sobre esse complexo, na ampliação do caráter desantropomorfizador dos conteúdos da educação e na expansão e predomínio da

educação em sentido estrito sobre a educação *latu sensu*. O fato de que mais e mais homens, extensiva e intensivamente, precisem da mediação da educação em sentido estrito para se constituírem enquanto indivíduos sociais é um indicativo de como uma forma mais pura de relação vai assumindo prioridade sobre aquelas formas que ainda guardavam alguma analogia com o ser orgânico, como é o caso da educação *latu sensu*. Dissemos “vai assumindo prioridade” porque, em verdade, como apontamos anteriormente, a educação *latu sensu* é ontologicamente ineliminável, portanto, nunca desaparece, sendo, ao contrário, ele mesma também elevada a níveis superiores de graus de sociabilidade.

Neste sentido, o desenvolvimento histórico do complexo educativo assinala uma origem na qual a transmissão dos conteúdos (daqueles cuja educação é seu *médium*) indispensáveis à constituição dos homens em indivíduos e, ao mesmo tempo, necessários à reprodução das primeiras formas de organização humana, é predominantemente (porém não exclusivamente) *latu sensu*.

Nesse início, a ausência de classes sociais impossibilitava a existência de barreiras socialmente construídas pelos homens ao acesso da educação. A baixa produtividade do trabalho nas comunidades primitivas impedia a produção de excedente, o que impossibilitava pela raiz a apropriação privada e, conseqüentemente, o aparecimento de classes sociais.

A divisão de classes continua inexistente, mesmo mais tarde, quando da Revolução Neolítica nos seus primórdios se elevou um excedente ainda incipiente, consequência de uma agricultura e de uma pecuária ainda extremamente dependentes das condições dadas da natureza. Em função da insegurança que a agricultura apresenta nos primeiros milênios de sua descoberta – uma vez que a domesticação de sementes nativas e a construção de obras que pusessem as legalidades da natureza em favor das necessidades humanas, como era o caso das obras hidráulicas de irrigação e drenagem (diques, canais, etc) necessárias ao desenvolvimento agrícola, foi um processo de milhares de anos – a caça e a coleta continuaram a existir ainda por muito tempo enquanto atividades fundamentais para manutenção da reprodução biológica. Inicialmente a caça e a coleta subsistiram como atividade econômica principal ao lado da agricultura e da criação de animais, tornando-se posteriormente secundárias, até se constituírem por fim como economicamente supérfluas.

Em função desse desenvolvimento lento e processual das atividades efetivamente produtoras (a agricultura e a criação de animais) o excedente de produção originado inicialmente não possibilitava, ainda, a apropriação privada, por isso, as primeiras formas de apropriação do excedente produtivo foram coletivas. O insipiente, porém importante, excedente inicial era utilizado como reserva para proporcionar o mínimo de segurança alimentar nos períodos menos produtivos da economia tribal ou empregado em rituais religiosos de oferendas, o que era outra forma, mágica decerto, de preservar a reprodução social da tribo.

Nessas comunidades que ainda não haviam desenvolvido a apropriação privada do excedente de produção ou naquelas cujo desenvolvimento de sua formação social sem classes sociais ainda não havia sido interrompido pelo domínio de sociedades já socialmente divididas em classes, os conteúdos da educação eram universais, isto é, a educação reclamada por aquelas sociedades possibilitava a todo e qualquer indivíduo uma apropriação sem restrições que fossem socialmente produzidas. Não havia barreiras sociais colocadas ao acesso do conjunto de conhecimentos que se configurava no patrimônio não material dos bandos e das tribos¹⁷.

Independentemente do fato de que esses conteúdos fossem, sobretudo ao olharmos de frente para trás, em elevado grau rústicos e fetichizados¹⁸ – em função do insípido grau de afastamento das barreiras sociais –, assegurar a apropriação universal deles era uma necessidade vital, tanto para o indivíduo quanto para a reprodução da sociedade. Mesmo conteúdos mais técnicos e elaborados como aqueles relacionados a atividades relativamente complexas como a cerâmica (que, por sua natureza, exigia um conhecimento, ainda que não teorizado e rudimentar, de química, física etc.), por exemplo, não estavam restritos, nessas formações sociais, a grupos específicos da divisão social do trabalho, como nos confirma a afirmação de Childe de que,

Os artesanatos neolíticos foram apresentados como indústrias domésticas. Não obstante, não constituem tradições individuais, mas coletivas. A experiência e o conhecimento de todos os membros são constantemente reunidos. (...) todos os potes de uma determinada aldeia neolítica revelam

¹⁷ O que não significa que não existissem graus diferenciados de apropriação dos conhecimentos transmitidos, porém esses não tinham raiz em diferenças econômicas estabelecidas socialmente, mas sim em diferenças de caráter biológico e cognitivo e de habilidades e aptidões.

¹⁸ No sentido antropológico do termo.

uma uniformidade monótona. Trazem a marca de uma longa tradição coletiva, e não da individualidade. (CHILDE, 1986, p. 103).

Esse caráter universalizado do complexo da educação deixa de existir com o aparecimento das classes sociais e com a transformação de antigas sociedades comunais em formações assentadas nos modos de produção asiático e escravista. Isto é, deixar de existir na sua forma fenomênica de manifestação típica de uma sociedade sem classes sociais, pois, nas suas determinações mais essenciais o complexo da educação, tal como antes, continua a operar enquanto uma mediação atuante sobre todos os indivíduos sociais. Desse modo, no sentido mais ontológico do ser do complexo da educação podemos afirmar a sua universalidade. Com as sociedades de classes desaparece aquela possibilidade de acesso socialmente irrestrito aos conteúdos imateriais produzidos e acumulados pelas comunidades primitivas os quais a educação se encarregaria de transmitir. Todavia, a atividade mediadora da educação continua, assim como antes, a se realizar em todos os sujeitos sociais, porém de modo desigual em conformidade com a natureza de classe dessas sociedades.

Deixemos mais claro. O complexo da educação é transformado porque a base da qual depende ontologicamente altera-se, ou seja, a partir das transformações sociais que decorrem do trabalho e dos complexos a ele diretamente relacionados, vale dizer, a partir das transformações que ocorrem nas forças produtivas, na divisão social do trabalho, no tempo de trabalho socialmente necessário, etc. Em decorrência, com o aparecimento da propriedade privada dos meios de produção as necessidades reprodutivas da sociedade impõem um corte de classe sobre quais saberes, valores, habilidades etc. devem ser transmitidos pela educação e em que grau e medida e para quais classes sociais e para quais frações dela. Ao contrário do que ocorria nas comunidades primitivas nem todo saber acumulado sócio-historicamente tem possibilidade de ser transmitido e mesmo o que pode e deve ser transmitido é organizado em função das classes e indivíduos que são necessários à reprodução dessas sociedades marcadas, pela apropriação privada dos meios de produção. Portanto, na sua dimensão mais essencial, independentemente do caráter de classe ou não da sociabilidade em questão, o complexo social da educação sempre atua como mediação para constituição do indivíduo social e ao mesmo tempo para a reprodução da sociedade, logo é universal, muito embora não seja isonômico.

É justamente em uma sociedade de classes, mais especificamente no modo de produção capitalista, que o complexo da educação encontra sua forma mais sociabilizada de explicitação até o momento existente. Não é necessário dizer que essa complexificação da educação e o afastamento das barreiras naturais que nela se verifica não significa a última etapa possível de realização humana no âmbito dessa esfera social, nem tampouco, subtrai o caráter alienante e ideológico que lhe é peculiar em uma sociedade marcada pela propriedade privada dos meios de produção, antes o contrário, a torna mais alienante. A natureza da reprodução social capitalista traz, na sua gênese, a necessidade de ampliação extensiva de formas e modalidades de educação em sentido estrito, especialmente da educação formal escolar, para a classe trabalhadora. Nunca, antes desse momento a reprodução social das formações sociais reclamou uma educação formal escolar para setores da classe dominada ou a ela ligados diretamente. Esse grau de sociabilização da educação é alcançado com o capitalismo.

Mais uma vez cabe salientar que a formação educacional da classe trabalhadora via educação formal escolar é uma necessidade ontológica do modo de produção capitalista, nesse sentido, nasce com o capitalismo e está em pleno acordo com a própria natureza reprodutiva do sistema do capital, todavia, a manifestação dessa determinação ontológica da educação no capitalismo não segue um desenvolvimento linear e progressivo. A forma pela qual essa determinação irá se manifestar dependerá do desenvolvimento da totalidade capitalista, da constituição histórica da formação social particular na qual a reprodução social se processa e das contradições internas no interior dessas particularidades.

Por isso os primeiros movimentos na direção do predomínio da educação em sentido estrito em relação à educação *latu sensu* se apresentam de maneira muito germinal expressa nos ideais da reforma protestante, do renascimento e do humanismo no período de transição ao capitalismo. Só quando o capitalismo começa a superar sua fase mercantil, sobre uma nova base econômica, é que movimentos como o iluminismo e o liberalismo vão defender uma maior expansão da educação em sentido estrito para a classe trabalhadora. Todavia, essa defesa ainda é não universal. O modo concreto de como a educação em sentido estrito se estendeu à classe não dominante a partir do século XVIII em diante, depende do grau de desenvolvimento capitalista de cada formação social específica. O movimento nesse campo é contraditório, pois reflete as necessidades reprodutivas

que são colocadas pela totalidade capitalista e a forma pela qual as suas particularidades interagem com ela. Assim, por exemplo, a ampla utilização da força de trabalho infantil durante a fase na qual predomina a extração de mais-trabalho mediante o uso ostensivo da mais-valia absoluta na Inglaterra impedia pela raiz o acesso à educação em sentido estrito por parte dos filhos da classe trabalhadora. Por outro lado, a eficiência apresentada pela mais-valia relativa como forma mais eficiente de extração de mais-trabalho, a deteriorização da reprodução da classe trabalhadora em função das extensas jornadas de trabalho que implicavam, se persistissem enquanto padrão exploratório universal, em colapso futuro do sistema, a necessidade (em graus diferenciados) de um tipo social de trabalhador adequado às necessidades reprodutivas da indústria mecanizada, pressionavam para uma oferta de educação em sentido estrito para classe trabalhadora. De modo, não de todo claro, Adam Smith consegue vislumbrar (ainda em pleno século XVIII), ainda que contraditoriamente (uma vez que a maturidade de algumas das determinações do sistema do capital ainda não tinha sido atingida) a necessidade, posteriormente reconhecida, da educação em sentido estrito destinada à classe trabalhadora para a reprodução da sociabilidade capitalista. Nas suas palavras:

Com o avanço da divisão do trabalho, a ocupação da maior parte daqueles que vivem do trabalho, isto é, da maioria da população, acaba restringindo-se a algumas operações extremamente simples, muitas vezes a uma ou duas. Ora, a compreensão da maior parte das pessoas é formada pelas suas ocupações normais. O homem que gasta toda sua vida executando algumas operações simples, cujos efeitos também são, talvez, sempre os mesmos ou mais ou menos os mesmos, não tem nenhuma oportunidade para exercitar sua compreensão ou para exercer seu espírito inventivo [*sic!*] no sentido de encontrar meios para eliminar dificuldades que nunca ocorrem. Ele perde naturalmente o hábito de fazer isso, tornando-se geralmente tão embotado e ignorante quanto o possa ser uma criatura humana. O entorpecimento de sua mente o torna não somente incapaz de saborear ou ter alguma participação em toda conversação racional, mas também de conceber algum sentimento generoso, nobre ou terno, e, conseqüentemente, de formar algum julgamento justo até mesmo acerca de muitas das obrigações normais da vida privada. Ele é totalmente incapaz de formar juízo sobre os grandes e vastos interesses de seus país; e, a menos que se tenha empreendido um esforço inaudito para transformá-lo, é igualmente incapaz de defender seu país na guerra. A uniformidade de sua vida estagnada naturalmente corrói a coragem de seu espírito, fazendo-o olhar com horror a vida irregular, incerta e cheia de aventuras de um soldado. Esse tipo de vida corrói até mesmo sua atividade corporal, tornando-o incapaz de utilizar sua força física com vigor e perseverança em alguma ocupação que não aquela para a qual foi criado. Assim, a habilidade que ele adquiriu em sua ocupação específica parece ter sido adquirida à custa de suas virtudes intelectuais, sociais e marciais. Ora, em toda sociedade evoluída e civilizada, este é o estado em que inevitavelmente caem os trabalhadores pobres — isto é, a grande massa da população — a

menos que o Governo tome algumas providências para impedir que tal aconteça. (SMITH. 1996. p. 244).

Desses movimentos contraditórios começa a se desenvolver de modo mais concreto um tempo disponível às crianças liberadas de uma entrada precoce no mercado de força de trabalho que, não de forma universal, é utilizado para o ingresso na educação em sentido estrito.

Para ilustrar como essa contraditória expansão da educação promovida pelo capital é aplicada mediante recuos e avanços, vale uma rápida digressão sobre sua promoção durante o período da Revolução Industrial e da agitação pela instituição da redução e regulação da jornada de trabalho pela legislação trabalhista na Inglaterra, as famosas leis fabris. Na selvageria com que o ímpeto acumulador do capital devorava a energia do proletariado inglês, colocando sob concreta ameaça a reprodução satisfatória da sua própria força de trabalho necessária à sua acumulação ampliada, surgem movimentos na direção de regular e limitar a extensão da jornada de trabalho e de resguardar do trabalho fabril uma parcela das crianças. Esse movimento é impulsionado pela tímida ação do Estado, mediante a atuação dos inspetores de fábrica e das comissões de investigação (da qual se vale Marx para sua análise no *Capital*) e pela, também tímida, oposição operária. Como Marx irá demonstrar ao longo do capítulo da jornada de trabalho do seu *O capital*, a trajetória das leis fabris e implantação dele na Inglaterra segue o curso do desenvolvimento do capital, no qual a lei aparece para regular as necessidades que emanam da própria reprodução do capital. É por isso, que a sua aplicabilidade vai ocorrer, primeiramente naqueles setores de produção mais modernos e nos quais as máquinas são introduzidas, e que, por essa razão, podem reduzir a jornada de trabalho, sem que isso signifique diminuição da taxa de exploração, uma vez que a exploração do sobre-trabalho a partir da mais-valia relativa intensifica a produtividade do trabalhador.

O fato que nos interessa aqui é que enquanto a jornada de trabalho não foi regulada e enquanto o capital não liberou as crianças da entrada precoce no processo produtivo fabril, nenhuma expansão da educação em sentido estrito pode ocorrer, mesmo que desde cedo, no período da origem do capitalismo, os discursos humanistas e da Reforma Protestante acerca da expansão da educação já aparecessem como premissa.

Diz Marx se referindo ao período de 1833 a 1836,

O capital inaugurou agora, por vários anos, uma estrepitosa agitação. Ela girava principalmente em torno da idade das categorias que sob o nome de crianças estavam limitadas a 8 horas de trabalho e sujeitas a certa obrigação escolar. Segundo a antropologia capitalista, a idade infantil acaba aos 10 anos ou quando muito aos 11. Quanto mais próxima a data da vigência da Lei Fabril, o ano fatal de 1836, tanto mais se enfurecia a corja dos fabricantes. Eles conseguiram, de fato, intimidar tanto o Governo, que este em 1835 propôs reduzir o limite da idade infantil de 13 para 12 anos. Entrementes, cresceu a *pressure from without*, ameaçadoramente. A coragem falhou à Câmara dos Comuns. Ela recusou-se a lançar sob a roda do Jagrená do capital meninos de 13 anos por mais de 8 horas diárias, e a lei de 1833 entrou em pleno vigor. Ela permaneceu sem alterações até junho de 1844. (MARX, 1996a. p. 393).

Desse modo, as leis fabris mantiveram até 1844 a funesta compreensão da criança como sendo o indivíduo do zero aos nove anos de idade, o que as protegiam do trabalho fabril¹⁹. Já as crianças de 10 aos 12 anos estavam submetidas ao regime de 8 horas de trabalho. Os que tinham idade superior aos 13 anos eram legalmente submetidos a 12 horas de trabalho diário e 72 horas de jornada de trabalho semanal. Por esse quadro vê-se com clareza absoluta quem da classe trabalhadora estava sujeito a certa obrigação escolar ou quem poderia “desfrutar” da liberação do trabalho para frequentar uma escola, vale dizer quase ninguém.

É fundamental ressaltar que aqueles que estão fora da fábrica e frequentando, de algum modo, a educação escolar estão se educando para o capital, ou seja, em última instância, a liberação do trabalho fabril não os livra de cumprir as necessidades reprodutivas do capital, mesmo que de maneira não direta, por mais que o acesso à escola seja, também, uma necessidade individual. O tempo liberado da fábrica é tempo para o capital. Como diz Marx,

O trabalhador, durante toda a sua existência, nada mais é que força de trabalho e que, por isso, todo seu tempo disponível é por natureza e por direito tempo de trabalho, portanto, pertencente à autovalorização do capital. Tempo para educação humana, para o desenvolvimento intelectual, para o preenchimento de funções sociais, para o convívio social, para o jogo livre das forças vitais físicas e espirituais, mesmo o tempo livre de domingo — e mesmo no país do sábado santificado (Ibid. 1996a. p. 378).

Quando na segunda metade do século XIX passa a vigorar a jornada de trabalho de 10 horas para os indivíduos cobertos pela legislação (mulheres de todas

¹⁹ O que não significava que a legislação não fosse burlada ou que eles não pudessem trabalhar em outros ramos menos fiscalizados e legalmente descobertos

as idades e trabalhadores dos 13 aos 18 anos de idade) Marx aponta com perspicácia a reação burguesa,

Com discreta ironia e com expressões muito cautelosas, os inspetores de fábricas indicam que a atual lei das 10 horas, de certo modo, libertou o capitalista da sua brutalidade naturalmente desenvolvida como simples encarnação do capital, e lhe proporcionou tempo para adquirir alguma 'educação'. Antes, 'o empresário não tinha tempo para mais nada senão o dinheiro, o trabalhador para nada mais senão o trabalho'. (ibid. 1996a. p. 415).

Independentemente da forma concreta pela qual a expansão da educação em sentido estrito à classe trabalhadora se processou nas diversas formações sociais particulares, esse movimento teve origem nas necessidades reprodutivas do sistema do capital. A reprodução da totalidade capitalista produz e exige uma educação que não pode está limitada à predominância daquela que se processa de forma frequentemente espontânea, típica da educação *latu sensu*.

É importante salientar que a expansão extensiva da educação em sentido estrito não significa necessariamente maior expansão intensiva de conteúdos. A expansão da educação em sentido estrito, sobretudo, para a classe trabalhadora pode ser (e predominantemente é) acompanhada de um rebaixamento da intensidade dos conteúdos acessados. Isso é visível já no momento inicial do capitalismo, ainda no século XVIII, quando “a fim de evitar a degeneração completa da massa do povo, originada pela divisão do trabalho, A. Smith recomenda o ensino popular pelo Estado, embora em *doses prudentemente homeopáticas*” (Marx, 1996a. p 476. Grifos nossos). O rebaixamento da intensidade dos conteúdos fica patente na prescrição posológica fornecida por Smith,

Embora, porém, as pessoas comuns não possam, em uma sociedade civilizada, ser tão bem instruídas como as pessoas de alguma posição e fortuna, podem aprender as matérias mais essenciais da educação - ler, escrever e calcular - em idade tão jovem, que a maior parte, mesmo daqueles que precisam ser formados para as ocupações mais humildes, têm tempo para aprendê-las antes de empregar-se em tais ocupações. Com gastos muito pequenos, o Estado pode facilitar, encorajar e até mesmo impor a quase toda a população a necessidade de aprender os pontos mais essenciais da educação. (SMITH. 1996. p. 246).

A ocorrência de que tais prescrições não fossem adotadas de imediato ou que houvesse resistências tenazes a elas, só ilustra o caráter contraditório dessa tendência de expansão da educação em sentido estrito inerente ao capitalismo.

Todavia, a dissociação entre expansão extensiva e a expansão intensiva da educação em sentido estrito não é uma característica que diz respeito, apenas, ao período pré-industrial ou à fase da revolução industrial. Mesmo na fase mais “dourada” do capitalismo, durante os 30 anos dourados que se atribuem ao período do chamado *welfare state*²⁰, fase em que na verdade uma aristocracia operária pode desfrutar de parcelas do consumismo manipulatório do capital, sob um guarda-chuva de pretensas conquistas sociais e democráticas, ainda assim a dissociação da qual falamos permaneceu.

Se é verdade que o capitalismo funda a tendência de expansão da educação em sentido estrito como elemento da sua reprodução social, também é verdade que tal tendência é caracterizada pela indissociabilidade entre sua expansão extensiva e a expansão intensiva. Isso porque os pressupostos ontológicos que originam a tendência à expansão da educação em sentido estrito que possui o capitalismo estão conectados com a reprodução dessa forma de sociabilidade, ou seja, se assentam na reprodução de uma sociedade cuja base é uma relação social desigual fundada na alienação no produtor no processo de trabalho, em outras palavras,

²⁰ O que se convencionou chamar *Welfare State* ou Estado de Bem-Estar é um conceito impreciso e que expressa um falso socialmente necessário o qual desempenha um importante papel ao apresentar como pretensas conquistas sociais as estratégias reprodutivas do capital (LESSA. 2013, p. 175 e ss). Em que pese o seu caráter incategorizável (LESSA. 2013), a noção de Estado de Bem-Estar social é bastante difundida e aceita no senso comum como as políticas econômicas e sociais postas em práticas no período do pós-guerra, reconhecido como os “30 anos dourados” do capitalismo. O caráter manipulatório das políticas consumistas e gastadoras de trabalho humano posta em prática e o fato de que a taxa de lucro capitalista do período pôde crescer ampliando o consumo de determinadas camadas do operariado, sobretudo de sua aristocracia e daqueles trabalhadores situados nos países de desenvolvimento central, criou a circunstância para a difusão de uma crença na diminuição da taxa de exploração, quando na verdade, mediante estratégias de intensificação da mais-valia relativa (e da sua combinação com a mais-valia absoluta) ela aumentava. Some-se a isso a lei do desenvolvimento desigual e combinado que possibilitava que potenciais quedas da taxa de lucro fossem contornadas pelos diferenciais produtivos. A ação do Estado no período assegurou decisivamente o barateamento da força de trabalho necessária à ampliação do mais-trabalho capitalista bem como foi fundamental para o crescimento e aceleração da reprodução e acumulação do capital, sobretudo ao que se refere a produção armamentista a ele associada. Neste sentido, o fundamento do que se difundiu-se como Estado de Bem-Estar social “está na necessidade de o capitalismo monopolista resistir à tendência de queda da taxa de lucro pela ampliação da mais-valia relativa” (Ibid, p. 186 e ss). Desse modo, “foi possível ao movimento operário, em condições favoráveis, obter algumas vantagens para certos setores do movimento. Isto se tornava possível desde que os elementos correspondentes do capital pudessem se ajustar, em escala nacional – de acordo com a dinâmica do potencial de expansão e acumulação do capital – às demandas propostas pelo movimento operário defensivamente articulado. (...) O desenvolvimento do ‘Estado de Bem-Estar’ foi a manifestação mais recente desta lógica, possível apenas num número muito reduzido de países. Foi limitado, tanto no que se refere às condições favoráveis de expansão tranquila do capital nos países onde tal ocorreu como precondição para o surgimento do Estado de bem-estar, quanto no que se refere à escala de tempo, marcada no final pela pressão da direita radical, ao longo das três últimas décadas, pela liquidação completa do Estado de bem-estar, em virtude da crise estrutural do sistema do capital”. (Mészáros. 2002, p. 23).

fundada em um trabalho alienado. Deste modo, a desigualdade da expansão da educação em sentido estrito e a irreconciliabilidade entre sua expansão extensiva e sua expansão intensiva não pode ser suplantada historicamente no âmbito do capital. Uma vez que, seu fundamento é a reprodução de uma forma de sociabilidade desigual, apenas a destruição desse fundamento e a edificação de outro tipo de relação social fundamental, de outro tipo de trabalho, pode promover a conciliação entre a expansão extensiva e a expansão intensiva da educação em sentido estrito.

Some-se a essa irreconciliabilidade entre expansão extensiva e a expansão intensiva da educação em sentido estrito o caráter contraditório que permeia todos os conteúdos. Referimo-nos ao fato de os conteúdos da educação em sentido estrito contraditoriamente corresponder, em alguma medida, ao ser-precissamente-assim dos objetos e ao mesmo tempo ser limitado pela natureza alienante do capital. Esse limite pode se expressar de diversos modos: pelo caráter pragmático que lhe é atribuído, pelo falseamento necessário (à reprodução da sociabilidade desigual) do real, pelo limite ideológico imposto ao reflexo do real etc. Entretanto, como o acesso aos conteúdos da educação em sentido estrito está relacionado com a operação concreta de teleologias, esses conteúdos não podem ser absolutamente falsos, e não o são.

Não nos referimos aqui à inconclusibilidade que possui todo e qualquer conhecimento. O reflexo do real é, e sempre será, aproximativo, uma vez que qualquer objeto remete sempre para a totalidade na qual está inserido e para uma infinidade de relações possíveis, o que impede qualquer conhecimento que não seja aproximativo, inconcluso e parcial. Também, com isso, não estamos afirmando nenhuma relatividade do conhecimento. Ao contrário, queremos ressaltar que o real é plenamente cognoscível, porém jamais apanhado por completo.

Esse caráter contraditório dos conteúdos da educação em sentido estrito é mais ou menos acentuado em determinadas áreas do saber, porém é comum a todas. Ele se relaciona com a necessidade que o capital possui de conhecer o real para operá-lo ao seu favor e, ao mesmo tempo, à impossibilidade ontológica que ele possui de ir aos seus fundamentos, de conhecê-lo *in totum*. Essa impossibilidade de conhecer os fundamentos diz respeito a uma determinação universal do capital de não poder reconhecer, na raiz, os problemas que o seu sistema reprodutivo provoca, disso decorre a necessidade de buscar as explicações na esfera fenomênica. Esse

caráter universal do capital se agrava mais ainda diante da sua crise estrutural, conforme nos diz Mészáros:

O aspecto mais problemático do sistema do capital, apesar de sua força incomensurável como forma de controle sociometabólico, é a total incapacidade de tratar as causas como causas, não importando a gravidade de suas implicações a longo prazo. Esta não é uma dimensão passageira (historicamente superável), mas uma irremediável dimensão estrutural do sistema do capital voltado para a expansão que, em suas necessárias ações remediadoras, deve procurar soluções para todos os problemas e contradições gerados em sua estrutura por meio de ajustes feitos estritamente nos efeitos e nas consequências. (MÉSZÁROS, 2002. p. 175).

Como se vê, a problemática da expansão da educação em sentido estrito vai além da questão da desigualdade do seu acesso e da formação dos tipos de classes, de profissões e de indivíduos necessários à reprodução da sociedade capitalista, pois existem limites instituídos pela natureza da educação no capitalismo que se apresentam mesmo para aqueles que possuem graus de acessos mais elevados, como a classe dominante. O que queremos ressaltar é que a expansão da educação em sentido estrito, promovida pelo capitalismo, não se confunde com um acesso pleno e universal aos conteúdos do saber estrito. Um acesso com essa qualidade só poderá ser construído para além do capital.

Desta maneira, em termos essenciais, não só durante o *welfare state*, mas também agora, quando, especialmente depois da década de noventa do século passado, se verifica uma inegável expansão da educação em sentido estrito não há identidade entre essa expansão, proeminentemente extensiva, e uma expansão autenticamente universal. Embora em casos particulares a expansão do acesso à educação em sentido estrito possa vir acompanhada de uma necessária intensificação dos conteúdos, como movimento geral, ela tem significado uma expansão que rebaixa os conteúdos e que desqualifica o saber, porém o faz de modo extremamente eficaz ao capital, reservando um acesso mais qualificado, porém sempre parcial, apenas para aqueles conteúdos que se tornam fundamentais para reprodução do capital.

A ideia, bastante difundida, de que o capitalismo se opõe ao acesso à educação em sentido estrito é, como vimos, falsa. Mesmo que a expansão da educação possibilitada pelas necessidades reprodutivas da sociabilidade capitalista signifique a ampliação do acesso à educação escolar formal, ou seja, a uma educação mediada e regulada pelo Estado, ainda assim, pelo aspecto contraditório

existente na relação entre a objetividade e o seu reflexo científico existente no capitalismo, esse saber transmitido por ela não é falso e alienante *in totum*. Ou seja, a educação no capital não pode deixar de transmitir em alguma medida conteúdos que expressam o ser-precisamente-assim da objetividade, mesmo com a atuação de todas as determinações que rebaixam, simplificam e desqualificam os conteúdos da educação em sentido estrito. Essa contradição não tem resolubilidade nos marcos do sistema do capital. Em que pese o caráter contraditório existente entre a necessidade de falsear o real e de não poder ir aos seus fundamentos de um lado, e à necessidade de conhecer a objetividade para operá-la em benefício da reprodução do capital de outro lado, as determinações que se originam da reprodução da totalidade social detêm o momento predominante. Isto quer dizer que a contradição mencionada está em ampla conformidade com o sistema do capital, sendo ela mesma uma expressão da dependência ontológica que possui o complexo social da educação em relação ao trabalho e, por consequência, à reprodução do ser social na forma histórica em que esta venha a assumir.

Como tudo que existe no mundo dos homens, o distanciamento e a dissociação entre a expansão extensiva e a expansão intensiva da educação em sentido estrito (presente desde a origem dessa tendência à ampliação do complexo educativo formal no capitalismo) é uma processualidade sócio-histórica. Isto quer dizer, em primeiro lugar que ele se origina de atos teleológicos singulares, e em segundo lugar, que ele se põe e repõe de maneira diferenciada, nunca idêntica. Por ser um fenômeno do complexo social da educação, o qual é um complexo social dependente ontologicamente do trabalho, surgido como uma mediação para a realização deste, isto é, como uma mediação para a reprodução social, esse distanciamento se amplia ou se retrai em função das determinações colocadas pela reprodução da totalidade. Neste sentido, ele pode ser bastante largo, como o foi nas primeiras manifestações da educação em “massa” realizada pelo capital inspirada nas prescrições smithianas e na pedagogização comeniana, porém só vindas à tona décadas depois em manifestações práticas tais como o método Lancaster e o ensino monitorial e mútuo²¹, ou esse distanciamento pode ser mais curto (embora sempre

²¹ Esses consistiam basicamente no método através do qual, “alguns adolescentes instruídos diretamente pelo mestre, atuando com variedade de tarefas como auxiliares ou monitores, ensinam por sua vez outros adolescentes, supervisionando a conduta deles e administrando os materiais didáticos. [...] Podendo instruir até mil alunos com um só mestre, frente aos cinquenta em

existente) como o foi em determinadas formações sociais durante o período do *welfare state*. Hoje, nas atuais condições de reprodução social nas quais o sistema do capital se encontra, isto é, diante de uma crise estrutural nos termos colocados por Mészáros, esse distanciamento é bem maior, ainda que a expansão quantitativa da educação atinja patamares estatísticos nunca alcançados.

4.3. COMPLEXO SOCIAL DA EDUCAÇÃO: EXPANSÃO DA EDUCAÇÃO EM SENTIDO ESTRITO NO SISTEMA DO CAPITAL

Um grau mais universalizado de acesso à educação em sentido estrito foi alcançado, primeiro naqueles países nos quais o desenvolvimento capitalista se processou de forma mais avançada e pioneira. As formações sociais que, dadas às particularidades do seu processo de acumulação de capital, primeiramente deram seus passos rumo à fase industrial do capitalismo e que por isso mesmo irão se constituir nos elos centrais da cadeia imperialista serão as primeiras a instituir uma educação em sentido estrito para a classe trabalhadora.

Essa ampliação da educação em sentido estrito para a classe trabalhadora imposta pela necessidade da reprodução capitalista na sua fase industrial e implantada pela mediação do Estado (mesmo quando ele não atua de forma direta), **não se restringe a uma instrução técnico-profissional**²². Apesar da instrução técnico-profissional ser uma necessidade inegável da educação capitalista ela não é

média instruídos nas classes tradicionais através do ensino individual.” (MANACORDA, 2001. p. 256-258).

²² Por instrução técnico-profissional entendemos aquele tipo de formação escolar que se direciona de maneira menos mediata, portanto, mais diretamente, para a formação de trabalhadores que irão operar a troca orgânica sociedade/natureza. O nosso argumento, como o leitor observará na sequência, é de que a expansão da educação em sentido estrito à classe trabalhadora por meio da escola a partir do aparecimento da sociabilidade capitalista não se reduz ao objetivo de formar tecnicamente o proletariado. Já mesmo na gênese da expansão capitalista da educação em sentido estrito para a classe trabalhadora a instrução técnico-profissional do operariado não expressava todo sentido da necessidade surgida com a gestação da sociabilidade do capital. Opostamente, para alguns autores, a exemplo de Frigotto (1984, p. 150), apenas com o capitalismo monopolista é que o sentido da escola para a classe trabalhadora deixa de se dirigir à formação técnico-profissional, uma vez que, nesse cenário, o aumento da composição orgânica do capital, ao incorporar o progresso técnico, ampliando a utilização de máquinas, sobretudo robotizadas e computadorizadas, transformaria trabalho complexo em trabalho simples, diminuindo dessa maneira a exigência formativa da classe operária via escola (embora, no entendimento do autor, essa formação continuaria a ser dada na unidade produtiva). De acordo com ele “Do ângulo da qualificação técnica específica proporcionada pela escola, fica claro, historicamente, que o capital efetivamente tende a prescindir cada vez mais da escola em geral, e até mesmo de instituições do tipo SENAI, para essa função de qualificação para o trabalho produtivo material imediato. Isso fica claro não só pela diminuição relativa desse tipo de trabalho mas, também, e especialmente, pela desqualificação progressiva decorrente dos métodos de simplificação do trabalho” (ibid, p. 150).

toda a educação capitalista – inegável na medida em que, a operacionalização da maquinaria pelo operário sobre o comando do capital exige, embora nem sempre, uma preparação técnica anterior. O ensino técnico-profissional representa apenas um dos conjuntos de conteúdos em sentido estrito que a educação deve transmitir no sistema do capital. A educação em sentido estrito da classe trabalhadora envolve uma multiplicidade de formações diferenciadas. Quando Marx expõe o conceito de força de trabalho e aponta os elementos que entram na constituição de seu valor no *O capital*, ele afirma,

Para modificar a natureza humana geral de tal modo que ela alcance habilidade e destreza em determinado ramo de trabalho, tornando-se força de trabalho desenvolvida e específica, é preciso determinada formação ou educação, que, por sua vez, custa uma soma maior ou menor de equivalentes mercantis. Conforme o caráter mais ou menos mediato da força de trabalho, os seus custos de formação são diferentes. Esses custos de aprendizagem, ínfimos para a força de trabalho comum, entram portanto no âmbito dos valores gastos para a sua produção. (MARX, 1996a. p. 289).

Sem dúvida, existem formações profissionais específicas nesse campo técnico que atendem, de maneira mais direta, às necessidades mais particulares de determinados setores da produção capitalista e que vão desde a operacionalização de trabalho simples até a preparação para o desenvolvimento de trabalho complexo. Entretanto, as funções e atividades que os trabalhadores devem desenvolver no setor produtivo são tão mais ricas e múltiplas que, por mais abrangente que seja a educação em sentido estrito, a cargo do Estado, ela jamais poderá dar conta dessa diversidade. Neste sentido, uma parcela do ensino, sobretudo da educação técnico-profissional compreende noções específicas e gerais que são complementadas com a aprendizagem nas próprias unidades produtivas. Frigotto, de maneira mais incisiva sustenta, inclusive, que “o específico da escola não é a preparação profissional imediata. Sua especificidade situa-se ao nível da produção de um conhecimento geral articulado ao treinamento específico efetivado na fábrica ou em outros setores do sistema produtivo.” (FRIGOTTO, 1984, p. 146.)²³.

²³ Frigotto (1984) tem o mérito de apontar o caráter mediatizado que assume a escola para a classe trabalhadora no capitalismo, todavia, incorre em diversos equívocos ao não apreender a gênese ontológica e a função social do complexo educação em sua dimensão mais ontológica. Também, na mesma obra, a nosso ver, contribui para os equívocos do autor o fato dele não compreender a dimensão ontológica do trabalho. Da mesma gravidade, parece-nos a noção de trabalhador coletivo que ela defende a partir da leitura do *Capítulo VI inédito do O Capital*. Para maior aprofundamento ver MACENO, Talvanes Eugênio. *(Im)possibilidades e limites da universalização da educação sob o capital*. Dissertação de mestrado. CEDU/UFAL. Maceió, 2005.

Além dessa formação técnico-profissional a educação em sentido estrito, difundida no interior da sociedade capitalista, alcança a formação dos trabalhadores que não irão realizar a troca orgânica entre sociedade e natureza, mas que se constituirão em trabalhadores produtivos e também, a formação daqueles assalariados que não serão trabalhadores produtivos, mas que, todavia, vivem de salário. O primeiro caso abrange um grupo variado de trabalhadores assalariados que vai desde aqueles que exercem atividades simples até aqueles que desempenham tarefas complexas, estando mais perto ou mais distante da atividade produtiva, porém sem operarem a transformação direta da natureza como fazem os proletários – exercendo funções de embalador, organizador de estoque, carregador, por exemplo. Ainda nesse primeiro grupo, situam-se profissionais diversos, desde profissionais liberais a serviço da iniciativa privada (é o caso do professor ou mestre-escola que trabalha para um capitalista e que é dado por Marx em *O Capital*) até trabalhadores dos setores de serviços. No segundo grupo, está compreendida também uma gama diversificada de profissionais, que desempenham tarefas mais simples ou mais complexas, principalmente (e não apenas) no interior do Estado e a serviço direto dele.

Outro grupo digno de ser mencionado neste inventário acerca da multiplicidade de formações a cargo da educação em sentido estrito na sociedade capitalista se refere à educação orientada para formação daqueles indivíduos que não irão se constituir em assalariados de nenhuma espécie. Referimo-nos à formação daqueles que irão compor a camada possuidora dos meios de produção, e que, portanto, exercerão atividades relacionadas com gestão e controle sobre seu capital e sobre sua força de trabalho submetida. Aos proprietários efetivos, se une outro grupo no qual se inserem *managers*, *CEOs* etc. que se tornam acionistas, muitas vezes minoritários, mas que recebem sua remuneração como parte direta da mais-valia extraída dos trabalhadores produtivos.

Existem ainda os inúmeros casos que se configuram em exceção à tipologia das classes sociais fundamentais do capitalismo, não porque possuam ocorrência numérica pequena, mas porque são, do ponto de vista econômico, irrelevantes para a reprodução da totalidade capitalista. Estamos falando daqueles que tendo ido ou que nunca foram ao espaço privilegiado da educação em sentido estrito na sociedade capitalista, a escola, apreendem determinados conteúdos e (ou) possuem determinadas condições (usofruto de terra, mar, rio ou são donos de pequenos

meios de produção) que lhes permitem desenvolver atividades de trabalho propriamente ditos, circunscrito, predominantemente à economia de subsistência, mesmo que integrado ao sistema do capital.

Há também um leque relativamente abrangente de atividades sociais desenvolvidas pelos homens na sociabilidade capitalista a fim de garantir sua sobrevivência que não é possível incluir em nenhum dos grupos por nós apresentados. Referimo-nos à extensiva camada do lumpemproletariado, para o qual, evidentemente, nenhuma formação em sentido estrito sobre responsabilidade do Estado é requerida.

Por fim, ressaltamos que, tendo recebido ou não educação em sentido estrito, um grupo de trabalhadores desempregados se eleva como socialmente necessário à reprodução do capital, constituindo-se no exército industrial de reserva. Como aponta Marx,

O sobre-trabalho da parte ocupada da classe trabalhadora engrossa as fileiras de sua reserva, enquanto, inversamente, a maior pressão que a última exerce sobre a primeira obriga-a ao sobre-trabalho e à submissão aos ditames do capital. A condenação de uma parcela da classe trabalhadora à ociosidade forçada em virtude do sobre-trabalho da outra parte e vice-versa torna-se um meio de enriquecimento do capitalista individual e acelera, simultaneamente, a produção do exército industrial de reserva numa escala adequada ao progresso da acumulação social. (MARX, 1996.b. p. 266-267).

Para a formação do trabalhador desempregado, ou do exército industrial de reserva, valem as mesmas premissas da educação para o trabalhador, uma vez que antecipadamente não é possível determinar qual força de trabalho será empregada ou não e nem tão pouco em que momento um trabalhador estará empregado ou não²⁴. Lukács ao tratar da questão do reflexo como não-ser e da *dynamis* aristotélica

²⁴ Esse quadro de instabilidade quanto ao emprego vivenciado pelos trabalhadores é maior hoje em dia diante da crise estrutural do capital. A ocorrência do desemprego crônico coloca uma imensa massa de trabalhadores enquanto um contingente supérfluo ao capital, nos termos apresentados por Mészáros, “para se desembaraçar das dificuldades da acumulação e expansão lucrativa, o capital globalmente competitivo tende a reduzir a um mínimo lucrativo o ‘tempo necessário de trabalho’ (ou o ‘custo do trabalho na produção’), e assim inevitavelmente tende a transformar os trabalhadores em *força de trabalho supérflua*. Ao fazer isto, o capital simultaneamente subverte as condições vitais de sua própria reprodução ampliada”. (Mészáros, p. 226. grifos do autor). Nesse cenário, se normaliza um cotidiano no qual se torna absolutamente corriqueiro as situações de longos períodos de desemprego e de “insegurança social”. Também é gritantemente comum a dissociação entre a educação formal recebida e os postos de trabalho desempenhando pelos trabalhadores, ocorrendo na imensa maioria das vezes o desempenho de funções inferiores às certificações educacionais da força de trabalho que as exercem. Nesse sentido, ganha força uma educação em sentido estrito e em sentido lato que objetiva preparar diretamente os indivíduos para as situações

nesse processo, acaba por reafirmar esse caráter indistinto da formação do trabalhador e do desempregado que estamos ressaltando aqui. Afirma ele,

Durante uma profunda crise econômica, muitos trabalhadores não têm nenhuma possibilidade de trabalho; mas é também fora de dúvida – e aqui está a intuição profunda da verdade contida na concepção aristotélica da *dynamis* - que todo trabalhador tem a capacidade de, a qualquer momento, dependendo de uma conjuntura favorável, retomar seu trabalho anterior. De que outra maneira, pois, pode ser caracterizada, do ponto de vista de uma ontologia do ser social, essa sua constituição a não ser dizendo que ele, **por causa da sua educação, da sua trajetória de vida, das suas experiências etc, mesmo estando desocupado, permanece - devido à sua *dynamis* - um trabalhador?** (LUKÁCS, 2013. p. 67-68. Grifos nossos).

Abstrairemos aqui o aspecto ideológico que envolve a transmissão de valores, normas de conduta e comportamento etc. que se constitui enquanto conteúdos, velados ou explícitos, tanto da educação em sentido estrito, quanto da educação *lato sensu*. Essa abstração não causa prejuízo para nossa análise. Não porque os aspectos ideológicos da questão sejam desimportantes e não mereçam a nossa análise teórica, mas porque constituem um pressuposto presente de qualquer educação em qualquer época.

A gama de classes e frações sociais que tentamos apresentar acima, nem de longe abarca a heterogeneidade de tipos e profissões existentes em seu interior e que conformam a complexidade da reprodução da sociabilidade capitalista. Notemos que não estamos falando da constituição de indivíduos, esta é muito mais ampla, diversa e heterogênea do que a variedade de tipos de classes e profissões. Esses tipos são requeridos por formações sociais determinadas e por determinada sociabilidade e, ao mesmo tempo, são constituídos a partir de escolhas feitas ao longo da vida por cada individualidade em particular. A cada individualidade, em dadas circunstâncias históricas e sociais, se lhe apresentam um campo de escolhas e possibilidades que compreendem o espaço para o exercício efetivo de sua liberdade. Que esses campos apresentem sempre horizontes fronteiriços limitados é algo que corresponde ao fato de que a liberdade, mesmo na mais livre forma de sociabilidade, é sempre constituída pela premissa de se....então. Isto quer dizer que o raio de escolhas é delimitado pelas determinações que o sujeito possui, mas

futuras de desemprego, acentuando o desenvolvimento de capacidades, habilidades e formação ideológica que aceitem como normal as condições do desemprego estrutural, dessa forma preparando os indivíduos para as situações futuras que encontram em sua vida, como afirma Lukács, todavia de maneira a agirem em favor da reprodução do capital em crise estrutural. Há, assim, uma educação para o desemprego crônico.

também, pela situação concreta específica e objetiva do real. Esse campo de liberdade não é, portanto, suspenso no ar. Como afirma Lukács,

Na mesma proporção em que as leis econômicas gerais ganham expressão cada vez mais clara e inequívoca - portanto, com o afastamento da barreira natural -, a posição dos indivíduos singulares na sociedade está cada vez mais manifestamente sujeita ao acaso. Essa relação do caso singular com a lei geral é um fato ontológico universal. Na maioria das vezes, todavia, costuma-se passar por ele sem lhe dar atenção, porque o destino casual, por exemplo, da molécula singular não interessa a ninguém; só o que desperta o interesse do conhecimento é o modo pelo qual a lei geral se impõe. Ora, essa relação entre lei geral e caso singular é válida em toda parte, também em termos sociais. [...] Quanto mais pura e explicitada se tornar a socialidade do processo de reprodução, tanto mais nua e crua a casualidade se apresenta. Isso, sem dúvida, faz surgir uma aparência de liberdade, que é mera aparência, na medida em que, com a crescente socialização do ser social, o indivíduo é submetido a conexões, relações factuais [*sachlich*] etc. cada vez mais numerosas. (LUKÁCS, 2013. p. 188).

Disso resulta o fato de que as escolhas são sempre dos sujeitos, mas o campo de possibilidades é dado pela sociedade. Os atos singulares individuais instituem a totalidade social como síntese ontológica sua, mas os sujeitos são impelidos a agir no campo de possibilidades que a reprodução da sociedade assim constitui. Deriva dessa dialética entre indivíduo e sociedade a relação existente entre indivíduo e os tipos reivindicados pela sociedade. No que se refere a sua formação, os indivíduos podem se constituir em um ou em outro tipo social correspondente à sua classe e profissão. Essa constituição dependerá sempre do campo de possibilidades que a realidade objetiva abrirá a sua frente e das próprias escolhas e decisões alternativas que eles tomarão para si. Cada decisão alternativa individual implica na negação de outras alternativas possíveis ao mesmo tempo que abre outro campo de possibilidades, nas quais novas necessidades assim surgidas jogam peso fundamental nas novas escolhas que, por sua vez, implica na abertura de novos ciclos não-concêntricos à sua individualidade, desembocando em um ininterrupto processo de formação individual.

A formação educacional individual (não importa se predominante *lato sensu* ou se majoritariamente em sentido estrito), processada nesse quadro de alternativas sempre limitadas e entrecortadas (nas sociedades de classes) pela divisão social em classes sociais, direciona o indivíduo para constituir-se em um ou outro tipo necessário à reprodução social.

O caráter de classe da sociabilidade capitalista põe uma barreira às possibilidades de formação educacional dos indivíduos. Esse processo chega ao ponto de dirigir para dentro de certos limites o campo de escolhas dos indivíduos de tal maneira, que os tipos de classes e de profissões nos quais eles podem se constituir fica restrito pela objetividade econômica na qual o indivíduo se encontra. Todavia, como as decisões alternativas são frutos de atos teleológicos singulares concretos, mesmo dentro de limites restritos, o indivíduo pode se mover e abrir campos de possibilidades e necessidades que, conforme suas escolhas concretas e desenvolvimento ulterior desses atos na sua relação com a causalidade que rege a totalidade, pode direcioná-lo a constituir-se em um tipo diferente daquele para o qual mais propensamente, no âmbito de sua origem socioeconômica, caminharia. Isso porque, não apenas a processualidade histórica da totalidade social não é teleológica, mas também a história dos indivíduos não segue nenhum curso teologicamente pré-definido aprioristicamente.

A sociabilidade capitalista, ao desenvolver as individualidades e ao mesmo tempo ao elevar o grau de sociabilização da sociedade, rompe com a ausência ou com a baixa mobilidade social existente nos modos de produção anteriores. As barreiras socioeconômicas que efetivamente existem no sistema do capital são limites, porém não absolutos à mobilidade social. A restrição imposta à mobilidade social do indivíduo pelo capitalismo não se deve ao conservadorismo de suas relações sociais, ou qualquer outra causa extra econômica. Verdadeiramente, ao capital não interessa quem é a personificação que de modo mais eficiente, mesmo que indiretamente, contribui para a sua reprodução. A razão pela qual essa mobilidade realmente existente é limitada reside no fato de que, quanto menor é o grau de apropriação econômica do indivíduo menor é o campo de possibilidades que se abre para ele. Ainda assim, mediante a atualização de determinadas decisões alternativas, nas quais o acaso joga o peso considerável, podem alguns indivíduos ascenderem socialmente, alcançando o exercício de funções sociais no interior da reprodução social as quais seriam teoricamente não esperadas considerando suas origens econômico-sociais. O mesmo pode ser dito a respeito de mobilidades sociais descendentes. Dependendo da atualização de determinadas escolhas de decisões alternativas e não outras e considerando o papel que o acaso necessariamente põe nesses casos, um indivíduo cuja origem econômico-social poderia indicar a propensão para a assunção de determinadas funções sociais elevadas no interior da

reprodução capitalista pode acabar exercendo outras de menor distinção social para as quais ele não era esperado.

A reprodução social da sociedade capitalista, portanto, reclama a formação de indivíduos de determinados tipos de classes e profissões. Quais indivíduos se constituirão em personificações para a representação deste ou daquele papel social, dependerá das determinações sociais atuantes sobre eles, das suas próprias escolhas alternativas (para as quais conta bastante a capacidade dos indivíduos de apreender em nível pragmático a realidade que se descortina ao seu redor) e da ação do acaso. Para a reprodução do sistema do capital é indiferente quais indivíduos representarão este ou aquele papel social necessário. Para a normalidade do sistema sócio-reprodutivo, o fundamental é que as classes sociais e os tipos de indivíduos e de profissões existentes no interior delas sejam formados para o exercício de seus papéis, em conformidade com interesses reprodutivos que daí são demandados. Quais indivíduos exercerão os papéis requeridos não interessa à reprodução da totalidade social. Lukács, a partir de Marx nos fornece um bom exemplo da questão. Diz ele,

Quando, por exemplo, segundo Marx, na crise econômica, a unidade da produção capitalista e suas proporções corretas são impostas com violência, isso significa concretamente que o valor de troca da posse de X ou Y é desvalorizado e ele próprio é aniquilado desse modo. Porém, é possível suprimir o acaso de que Müller ou Schulze venham a sofrer o destino desse X? Acreditamos que não. E parece-nos que, quanto mais pura e explicitada se tornar a socialidade do processo de reprodução, tanto mais nua e crua a casualidade se apresenta. Isso, sem dúvida, faz surgir uma aparência de liberdade, que é mera aparência, na medida em que, com a crescente socialização do ser social, o indivíduo é submetido a conexões, relações factuais [*sachlich*] etc. cada vez mais numerosas. (LUKÁCS, 2013. p. 188).

Neste preciso sentido, a ocorrência, não tão incomum (e na qual o mito do empreendedorismo, muito em voga hoje em dia, mas que tem sua origem nos primórdios do liberalismo, repousa e do qual as histórias de grandes empreendedores capitalistas que se ergueram do “zero” constituem-se em seus exemplos míticos), de que um indivíduo A, cuja origem socioeconômica à qual é sujeitado limita, quase que absolutamente, a possibilidade dele desempenhar um papel social que não seja o de um trabalhador assalariado, mas devido ao campo de alternativas que se lhe apresentaram diante de sua vida e em função das decisões que ele pusera em movimento e do acaso, em vez disso torna-se um capitalista, por

exemplo, não altera em nada a reprodução da totalidade da sociedade. Muito embora esse exemplo hipotético – difícil de acontecer, diga-se de passagem, entretanto, de ocorrência recorrente na sociabilidade capitalista, ainda que singularmente – altere substancialmente a vida do indivíduo A, não altera em nada a reprodução da sociedade assentada no capital. Ao contrário, ocorrências desse tipo estão em sintonia com as necessidades exigidas de reprodução cada vez mais eficientemente do capital. Qual é a origem socioeconômica do sujeito que na prática efetiva, enquanto personificação do capital, demonstra mais excelência na operatividade da sua reprodução é desimportante para sua ordem sociometabólica.

O mesmo ocorre com um indivíduo B que, ao contrário do sujeito A, se lhe era esperado, em função de sua origem econômico-social, que desempenhasse o papel social de gestor e controlador da reprodução de seu capital, mas que em função das decisões alternativas supostamente erradas que tomou frente ao campo de alternativas que foi aberto ao longo de sua vida e da ação do próprio acaso fez-lhe terminar sua existência como um “reles” trabalhador assalariado. Também aqui, em nada essa ocorrência, certamente pavorosa para o indivíduo particular que foi levado à bancarrota, altera a reprodução da sociabilidade do capital.

Da perspectiva da reprodução da sociabilidade capitalista o importante é que, independentemente de quem deixa de ser trabalhador assalariado ou de quem se torna um (ou de quem se torna capitalista ou de quem deixa de sê-lo), existam trabalhadores assalariados das mais várias espécies, assim como deve haver personificações do capital dos mais diversos matizes, todos atuando da maneira a mais eficiente possível. O indivíduo A mostrou-se na concreticidade do mundo mais esperto em aproveitar-se das oportunidades que escavacou e mais competente na organização dos fatores de produção para extração de mais-valia do que aqueles que sucumbiram em falência, por não demonstrarem o mesmo grau de eficácia. A proeminência do indivíduo A é mais “valorosa” quando se constata que, ao contrário do sujeito B, ele não herdou nenhum capital que lhe servisse de base para sua saga enriquecedora (aspecto, ademais, muito importante para reforçar a explicação da origem do capital a partir da igualdade de condições existentes no mundo e da laboriosidade, poupança, asceticismo e habilidade do indivíduo, aspectos, não sem razão, tão abundantemente destacados pela ideologia liberal). Desse modo, para além da ilusão, que qualquer ascensão social suscita, de que as oportunidades de mobilidade são dadas a todos e que por essa via é possível encaminhar-se para

uma igualdade (de qualquer qualificação que possa ser atribuída), o que realmente se processa é que o capital encontrou nas mãos do sujeito A melhor *persona* para cumprir os seus imperativos reprodutivistas e expansivos.

Assim como a educação em sentido *latu*, a educação em sentido estrito se dirige para a formação dos tipos de indivíduos que a sociedade capitalista precisa para sua reprodução. Os tipos de profissões e de indivíduos no interior das classes sociais necessários à reprodução são tão diversos e múltiplos que exigem uma educação em sentido estrito também diversa e múltipla. Porém, por mais diversificada que possa ser a educação em sentido estrito, ela não é capaz de corresponder *in totum* à riqueza e multiplicidade de indivíduos que a reprodução social reclama. Bem como, também, não é capaz de responder à celeridade com que as transformações que brotam da tessitura econômica exigem a modificação dos tipos de indivíduos que a constituem.

Por isso, além do aspecto abordado acima, existe um outro que incide sobre o mesmo problema e que diz respeito ao fato de que as necessidades sociais reprodutivas são mais rápidas do que a educação em sentido estrito é capaz de se renovar. Como a educação objetiva sempre prepara os indivíduos para que reajam de modo socialmente desejado nas decisões futuras que tomarão em suas vidas, ela deve sempre buscar, nas necessidades atuais, as necessidades formativas que por ventura se colocarão como exigências futuramente. Em parte, a educação cumpre esse papel, porém, também parcialmente, ele é descumprido, uma vez que, a dinamicidade, a imprevisibilidade e o caráter não teleológico que possui a história provocam, inevitavelmente, um irremediável descompasso entre uma formação que deve se dar sempre *a priori* e as necessidades futuras dos indivíduos e da reprodução social. Esse descompasso é maior no capitalismo, uma vez que o revolucionamento das forças produtivas, as transformações que ele provoca no interior da reprodução social, as contradições e crises que dele emanam, etc. criam, de forma excessivamente rápida, mais exigências formativas do que qualquer outro modo de produção anterior.

Por um lado, o sistema capitalista cria uma educação em sentido estrito cada vez mais institucionalizada. A necessidade de institucionalização confere uma característica burocrática e certificadora e, portanto, enrijecedora à educação em sentido estrito no capitalismo. Essa forma de ser dessa modalidade de educação no capitalismo faz com ela seja ainda mais lenta no acompanhamento das exigências

sociais processadas a partir das transformações que acontecem no mundo. Por outro lado, o capitalismo potencializa a dinâmica social num grau elevadíssimo de instabilidade e de imprevisibilidade. Dessa forma se estabelece uma contradição entre uma educação que é lenta em preparar os indivíduos para pôr em prática ações que futuramente serão solicitadas deles pelas necessidades reprodutivas da sociedade e uma sociabilidade que é muito mais dinâmica que do que a previsibilidade esperada dessa formação.

Essa contradição tem seu momento predominante na reprodução social, é ela quem determina, em última instância, as formas concretas assumidas pela educação em sentido estrito para buscar realizar, o mais próximo possível do ótimo, a sua função social de preparar os homens para as ações futuras que deverão pôr em prática. Embora a possibilidade de insucesso da educação em sentido estrito cresça tanto quando a possibilidade de sucesso ela sempre exerce sua função mediadora, uma vez que é essa sua substância social. Nesse sentido, essa contradição insanável não se choca com a reprodução social no capitalismo. A função social mediadora do complexo da educação é exercida no interior da totalidade social apesar das contradições que ela apresenta.

Considerando que, em parte a individuação do sujeito é resultado das decisões alternativas que ele opera ao longo da vida, mesmo que dentro dos limites colocados pela reprodução da sociabilidade e que, no interior da reprodução social, operam contratendências e ações concretas que podem se movimentar em uma direção contrária às determinações e movimentos da totalidade social – uma vez que, como ressalta Lukács (LUKÁCS, 2013. p. 165-167) a forma concreta de como as leis tendências da totalidade social se manifestam depende das possibilidades evolutivas dos complexos totais nos quais elas se movimentam e também se desenvolvem e que em função disso a aplicabilidade da lei segue um desenvolvimento que é desigual e com contratendências, embora ela sempre se faça valer como determinação última – a formação e a preparação dos indivíduos para as situações futuras das quais se encarrega a educação em sentido estrito pode resultar, a depender das circunstâncias mencionadas, na formação de indivíduos particulares que não agem em conformidade com a modo socialmente esperado.

4.4 LIMITES DO COMPLEXO SOCIAL DA EDUCAÇÃO

Desse modo, o fato de que a reprodução social sempre ocorra, não significa dizer que em seu interior não operem tendências e ações que se movimentam em oposição a ela. Contudo, essas contratendências e ações não são capazes o suficiente para *per si* modificarem a estrutura reprodutiva da totalidade social sem que as mudanças necessárias à transformação social radical não ocorram na base real do ser social, isto é, no trabalho. Como o trabalho, a base econômica, é o fundamento do ser social e como a partir dele é que se eleva toda uma estrutura e superestrutura sociais, estas últimas só podem ser transformadas de maneira radical se esse fundamento for alterado em sua essência. O impacto das contratendências e das ações em oposição às orientações da legalidade emanadas da reprodução do ser social podem levar desde a modificações importantes das histórias dos indivíduos particulares a alterações fenomênicas consideravelmente significativas, porém todas submetidas às determinações mais essenciais da totalidade social e completamente incapazes de alterá-las por esse meio. Como afirma Lukács,

O desenvolvimento socioeconômico, nos diversos âmbitos, de diversos modos, produz, num nível cada vez mais elevado, sempre e em toda parte a construção de cunho cada vez mais pura e exclusivamente social do ser social no processo da reprodução. Essa tendência de modo algum extrapola os limites do quadro geral já delineado por nós de muitas maneiras: trata-se igualmente de uma tendência desigual e contraditória, pelo fato de que, também nela, progressos decisivos no âmbito da estrutura objetiva total ganham expressão simultaneamente com os modos fenomênicos sociais e inseparavelmente deles, nos quais a necessária e típica reação humana à tendência principal se encontra em oposição mais ou menos brusca em relação a esta. Nesse caso também tem vigência um antagonismo entre o progresso econômico objetivo e seus modos de manifestação culturais e psíquicos. (LUKÁCS, 2013. p. 182-183).

Neste sentido, as decisões alternativas singulares e as “ações” no campo ideológico e subjetivo que se colocam em contratendência às leis gerais que emanam da reprodução social são por demais importantes, todavia insuficientes para alterar a tendência geral colocada pela totalidade social. É necessário que os atos singulares, que se colocam em rota de coalisão com a reprodutividade social, extrapolem o campo das ações individualizadas e se tornem forças sociais que se dirigem para o núcleo da reprodução se quiserem transformar pela raiz a sociabilidade, instaurando, a partir da base, uma outra forma de socialidade entre os

homens. Como a base da sociabilidade capitalista é o trabalho alienado, é necessário, portanto, a sua superação.

Embora a problemática da alienação fosse corrente na filosofia anterior e contemporânea a Marx, o tratamento dado à questão se localizava no plano do idealismo ou da especulação religiosa (o que nada mais é do que uma manifestação do próprio idealismo). É Marx, a partir dos Manuscritos de Paris (1844), quem descobre a raiz de todas as alienações na própria materialidade. Mais que isso, ele descobre que a gênese de todas as formas de existência estranhada reside não simplesmente em uma forma particular de alienação, mas na auto-alienação do homem no plano concreto e não no plano ideal.

É o jovem Marx quem primeiro desenvolve uma ontologia do ser social. É ele quem descobre a gênese de toda e qualquer socialidade no trabalho. É o pensador alemão que pioneiramente evidencia, em todas as suas consequências essenciais, que o trabalho, a relação orgânica entre homem e natureza, é o fundamento do mundo dos homens e que a partir dele o homem torna-se um ser genérico. Brillantemente, ele demonstra como essa atividade vital edifica toda uma teia de relações e efetiva um processo positivo de hominização. Em suas palavras,

O gerar prático de um *mundo objetivo*, a *elaboração* da natureza inorgânica, é a prova do homem como um ser genérico consciente, i. é, um ser que se relaciona para com o gênero com sua própria essência ou para consigo como ser genérico. Decerto o animal também produz. Constrói para-si um ninho, habitações, como as abelhas, castores, formigas etc. Contudo, produz apenas o que necessita imediatamente para-si ou para sua cria; produz unilateralmente, enquanto o homem produz universalmente; produz apenas sob a dominação da necessidade física imediata, enquanto o homem produz mesmo livre da necessidade física e só produz verdadeiramente na liberdade da mesma; produz-se apenas a si próprio, enquanto o homem reproduz a natureza toda; o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico, enquanto o homem confronta livremente o seu produto. O animal dá forma apenas segundo a medida e a necessidade da *species* a que pertence, enquanto o homem sabe produzir segundo a medida de cada *species* e sabe aplicar em toda a parte a medida inerente ao objeto; por isso, o homem dá forma também segundo as leis da beleza. (MARX, 2015, p. 312-313. Grifos do autor.)

Aqui se impõe uma questão crucial. Ora, se a troca orgânica entre homem e natureza é de fato a protoforma do ser social, como demonstra Marx e Lukács depois dele, isto significa que não apenas as relações sociais positivas, mas também as relações estranhadas têm como gênese o trabalho. Isto quer dizer que,

as alienações existentes no mundo dos homens só podem se originar de alguma forma de trabalho que as produza. Esta forma de trabalho é o trabalho alienado.

Entre as diversas formas manifestas de alienações Marx aponta essencialmente algumas delas: A alienação do trabalhador em relação ao produto, na qual “a *exteriorização* do trabalhador no seu produto tem o significado não só de que o seu trabalho se torna um objeto, uma existência *exterior*, mas também de que ele existe *fora dela*, independente e *alienado* a ele, e se torna um poder autônomo frente a ele, de que a vida, que ele emprestou ao objeto, o enfrenta de modo hostil e alienado.” (ibid, 2015. p. 306. Grifos do autor.); A alienação do ser enquanto integrante do gênero humano, isto porque, por meio do trabalho, se edifica a vida humana e o reflexo dessa vida humana é consubstanciado nas suas criações. Entretanto, sendo os objetos da produção estranhos aos homens, a vida genérica que daí é edificada e refletida lhe é também estranha (ibid, 2015. p. 308-309); e, por fim, a alienação dos homens em relação aos outros homens (ibid, 2015. p. 311);

Se a investigação desenvolvida pelo jovem Marx ficasse apenas nesses apontamentos não teríamos grandes novidades do ponto de vista da instauração de um sistema de análise do objeto de investigação marxiano (a sociedade burguesa), uma vez que, em grande medida essa crítica às alienações já haviam sido parcialmente formuladas nos seus artigos, especialmente aqueles do único número editado dos Anais Franco-Alemães. Entretanto, Marx aprofunda a análise e descobre nesse estudo que nenhuma das formas de alienação apresentadas seriam possíveis se não houvesse a alienação no próprio processo de trabalho. A conclusão é que só é possível uma existência alienada, que antagoniza os indivíduos, que os opõem enquanto gênero, que não lhes permitem reconhecer a sua marca no mundo e que os aliena de si, se houver uma auto-alienação no ato mesmo do trabalho. Conclui Marx,

A alienação mostra-se não só no resultado, mas também no *ato da produção*, no interior da própria *atividade produtiva*. Como poderia o trabalhador defrontar-se com o produto da sua atividade como algo de *alienado* se no próprio ato da produção ele próprio não se alienasse? O produto é apenas o resumo da atividade, da produção. Se, portanto, o produto do trabalho é a exteriorização, então a própria produção tem de ser a exteriorização ativa, a exteriorização da atividade, a atividade exteriorizada. Na alienação do objeto do trabalho resume-se a alienação, a exteriorização na atividade do próprio trabalho. (ibid, 2015. p. 308. Grifos do autor.)

O trabalho alienado, a forma capitalista de extração de sobre-trabalho, não deixa de ter os elementos ontológicos que encerra o trabalho em geral. Ou seja, o trabalho em seu sentido mais ontológico continua a ser o momento predominante da vida genérica, é a partir de sua explicitação que ela é erguida. O caráter mais essencial do trabalho de sempre remeter para além de si mesmo, ainda que se trate do trabalho alienado continua, ineliminavelmente, a operar. No caso da relação entre indivíduo e gênero, o trabalho permanece sendo a base a partir da qual são construídos o reflexo e a consciência de si mesmo. Entretanto, por ser alienado no processo de produção, pelo fato de que a força de trabalho posta em movimento não pertence ao produtor, toda construção da arquitetura do gênero humano passa a ter a marca da alienação.

Marx conclui nos *Manuscritos* que não apenas o produtor encontra-se preso à férrea dominação da condição da vida estranhada, mas também aqueles que, por deterem a propriedade privada dos meios de produção, compram a força de trabalho alheia (evidentemente com pesos e medidas diferentes). O trabalho alienado não cria somente alienação do trabalhador em relação ao seu produto, mas a alienação dele com o seu trabalho e dos homens entre si. A centralidade recai sobre trabalho na forma alienada, porque é o trabalho que fundamenta toda sorte de relações homem-homem e homem-natureza. Disto decorre que a superação positiva das alienações passa necessariamente pela alternativa da construção de uma nova forma de mediação homem-natureza. A esta forma, presente, porém não nomeada nos *Manuscritos de Paris* (redigidos em 1844) Marx atribuirá, posteriormente, a denominação de produtores associados²⁵.

Como sabemos, o trabalho é universal na sua dimensão mais ontológica. Isto quer dizer que a sua natureza mais essencial é sempre a mesma,

²⁵ A menção mais conhecida a essa categoria marxiana encontra-se no terceiro livro de *O capital*, editado postumamente por Engels (MARX, *O capital*, livro III – tomo 2, São Paulo: Nova Cultural, 1983. p 273). Todavia, já na *Ideologia Alemã* (redigida entre 1845-1846 em conjunto com Engels) e em outras obras que a seguiram, Marx aponta a categoria dos *produtores associados* como fundamento e protoforma de uma sociedade emancipada, ainda que se refira à *indivíduos associados* ou invés de *produtores associados* em 1845-1846. Na *Ideologia Alemã* assim enunciam os pensadores alemães: “Com a apropriação da totalidade das forças produtivas pelos *indivíduos associados*, a propriedade privada é abolida”. (MARX & ENGELS. 2001, p. 84. Grifos nossos). Também, “O comunismo distingue-se de todos os movimentos anteriores porque revoluciona os fundamentos de todas as relações de produção e de intercâmbio precedentes e porque pela primeira vez aborda conscientemente todos os pressupostos naturais como criação dos homens que existiram anteriormente, despojando-os de seu caráter natural e submetendo-os ao poder dos *indivíduos associados*” (MARX & ENGELS. 2007, p. 67. Grifos nossos).

independentemente da forma assumida por ele em determinada sociabilidade e ao longo da história. Como afirma Marx,

O processo de trabalho, como o apresentamos em seus elementos simples e abstratos, é atividade orientada a um fim para produzir valores de uso, apropriação do natural para satisfazer as necessidades humanas, condição universal do metabolismo entre o homem e a Natureza, condição natural eterna da vida humana e, portanto, independente de qualquer forma dessa vida, sendo antes igualmente comum a todas as suas formas sociais. (MARX, 1996a. p. 303.)

Dessa maneira, mesmo na sociabilidade do capital – na qual o controle sobre o processo produtivo é retirado das mãos do trabalhador no processo de compra e venda da força de trabalho e que por esse mecanismo torna o trabalho alienado – o trabalho não deixa de se realizar mediante a relação direta e singular de um indivíduo com o mundo natural. Mesmo sob as condições de alienação impostas pelo capital o trabalho não pode deixar de ser uma relação na qual o trabalhador é um dos polos do metabolismo que regula a socialidade. Diz Marx,

A produção de valores de uso ou bens não muda sua natureza geral por se realizar para o capitalista e sob seu controle. Por isso, o processo de trabalho deve ser considerado de início independentemente de qualquer forma social determinada. Antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a Natureza. (ibid. 1996a, p. 297).

Marx deixa absolutamente claro esse caráter universal, portanto imutável, dessa determinação mais essencial do trabalho. Diz ele,

Com o olhar sagaz de conhecedor, ele escolheu os meios de produção e as forças de trabalho adequados para seu negócio particular, fiação, fabricação de botas etc. Nosso capitalista põe-se então a consumir a mercadoria que ele comprou, a força de trabalho, isto é, ele faz o portador da força de trabalho, o trabalhador, consumir os meios de produção mediante seu trabalho. A natureza geral do processo do trabalho não se altera, naturalmente, por executá-lo o trabalhador para o capitalista, em vez de para si mesmo. (ibid. 1996a, p. 303).

Todavia, embora, ao vender a sua força de trabalho o produtor não possa deixar de ser o produtor direto (dadas às terminações ontológicas do trabalho) ele perde o controle sobre o que é produzido. Os meios de produção (nem mesmo o seu usufruto) não lhe pertencem, mas sim a outro. O ritmo, a natureza do que será

produzido, a organização do processo produtivo etc. não são mais determinadas por ele. A força social criada pelo trabalho, o capital, aliena de tal maneira a relação entre sujeito e objeto que o desenvolvimento da produção, totalmente submetida aos interesses do capital, passa a seguir uma lógica reprodutiva de um desenvolvimento “sem sujeito”. Como ilustra Mészáros,

Neste processo de alienação, o capital degrada o trabalho, sujeito real da reprodução social, à condição de objetividade reificada – mero ‘fator material da produção’ – e com isso derruba, não somente na teoria, mas na prática social palpável, o verdadeiro relacionamento entre sujeito e objeto. Para o capital, entretanto, o problema é que o ‘fator material da produção’ não pode deixar de ser o sujeito real da produção. Para desempenhar suas funções produtivas, com a consciência exigida pelo processo de produção como tal – sem o que deixaria de existir o próprio capital –, o trabalho é forçado a aceitar um outro sujeito acima de si, mesmo que na realidade este seja apenas um pseudo-sujeito. (MÉSZÁROS, 2002, p. 126)

A mencionada dupla qualidade do trabalho no sistema do capital, ou seja, a sua natureza contraditória, se reflete nos complexos sociais que dele se originam. Nesse sentido, as desigualdades educacionais existentes no capitalismo não são um defeito que o sistema necessita corrigir. O modo de produção do capital é, como demonstramos, desigual no seu fundamento essencial que é a relação social que se origina do trabalho alienado na produção. Os complexos e esferas sociais que daí se originam são mediações necessárias para a reprodução dessa sociabilidade desigual, logo, são elas também desiguais. Não existe nenhuma contradição, no que se refere à função social da educação na reprodução da sociabilidade capitalista, no fato de que os índices educacionais apontem, mesmo em países de capitalismo avançado, indicadores problemáticos no que diz respeito ao desempenho educacional. O fracasso educacional, evidenciado nas análises sobre a realidade da educação e que de um lado motiva as reformas das políticas públicas para o setor e de outro fermenta a censura dos opositores críticos a essas políticas, não se constitui em uma falha da sistema capitalista. Ao contrário, a natureza desigual do regime do capital e a consoante impossibilidade de eliminar o fundamento de desigualdade, assim como o pegado original, impedem na raiz, o surgimento de uma educação que não carregue sua marca constrangedora. Todavia, ao contrário do pecado herdado que pode ser expiado, a desigualdade educacional endêmica não pode ser superada nos marcos do capital.

Em perfeita sintonia com as necessidades reprodutivas da sociabilidade a desigualdade educacional é expressão das determinações das leis tendenciais da totalidade social, cujo momento predominante é a esfera econômica. Todavia, ao mesmo tempo o complexo educacional contribui para a reprodução dessa totalidade social. Desse modo, o aparente fracasso educacional esconde a sua eficácia enquanto mediação da sociabilidade do capital. A forma desigual e “fracassada” do modo de ser da educação no capitalismo não altera a sua função social, que, por ser uma determinação ontológica, permanece inalterada em sua dimensão mais essencial.

No que diz respeito ao ser-precisamente-assim de determinadas categorias e complexos sociais que servem de mediação para a reprodução do ser social – estamos falando precisamente daquelas que são universais, portanto que existiram antes da divisão social da humanidade em classes sociais e continuaram a existir depois, como é o caso da educação – não lhes importa se a função social que exercem se dirige para a reprodução de uma sociabilidade desigual ou não. A ocorrência da desigualdade social, apesar dos problemas que enseja, não altera em sua substância a função social dos complexos sociais dos quais estamos falando. Tais complexos, com a explicitação do ser social, sofrem transformações cada vez mais profundas, contudo, nenhuma delas capaz de alterar a sua função social enquanto mediação da reprodução do ser social.

Dessa forma, o fato de o trabalho ser alienado na sociabilidade do capital e, sendo ele o fundamento dos demais complexos que se colocam, direta ou indiretamente, como suas mediações – isto é, enquanto mediações para a reprodução social – faz com que o caráter desses mesmos complexos sejam constituídos também pela marca da alienação. No que diz respeito ao complexo que buscamos analisar, a sua natureza desigual e “fracassada”, em certo sentido, portanto, corresponde à forma necessária que ele deve possuir para efetivar a mediação da reprodução da sociedade da qual ele é originado. Assim, a desigualdade existente na educação em sentido estrito corresponde à desigualdade inerente à sociedade capitalista que ela deve reproduzir. Para a reprodução de uma sociedade que reclama tipo de indivíduos tão desiguais, não apenas em aptidões e em interesses, mas substancialmente diferentes economicamente, é necessário uma educação do mesmo modo desigual.

Essa desigualdade alcança um grau que vai além daquele que pode ser fundado nas diferenças cognitivas ou de interesses, afinidades, habilidades, aptidões etc. Apesar da ocorrência, restrita, porém inegável, de que a partir de uma determinada formação pode haver mobilidade social ascendente, a base econômica coloca limitações que impendem, quase que absolutamente, graus de acesso mais elevados ao saber transmitido pela educação em sentido estrito, em função da condição de classe que determinado indivíduo possui. Nesse caso, estamos falando precisamente de barreiras socialmente colocadas ao acesso dos conteúdos da educação em sentido estrito e não de limites que se referem a outras ordens. O acesso a determinados saberes, notadamente os que exigem maior tempo de estudo, maior concentração no processo de aprendizagem e maior grau de complexidade são restritos, de início, àqueles indivíduos que disponham de determinadas condições de tempo, de liberação do trabalho (ao menos do trabalho precoce) e de maiores condições materiais de aprendizagem. Algumas possibilidades, tão concretas para os sujeitos possuidores dessas condições, sequer aparecem como vislumbre hipotético para os indivíduos que estão em total ausência dessas pré-condições. Por exemplo, a possibilidade de atingir um patamar de conteúdos que possibilitem o acesso ao concorrido curso de medicina é uma alternativa bastante sólida para qualquer sujeito que tenha uma origem econômica na qual as pré-condições que mencionamos estão presentes, porém é absolutamente impensável para aqueles indivíduos cuja condição socioeconômica está no âmbito dos trabalhadores simples – para não falar daqueles que compõem a imensa camada social de lumpemproletariado crescente.

As necessidades reprodutivas da sociabilidade capitalista exigem uma diversidade imensa de indivíduos. Esses devem “sempre” agir no interesse da reprodução do sistema operando e pondo em prática ações que são socialmente desejadas por essa reprodução. Por isso, o complexo da educação na sociabilidade capitalista precisa, necessariamente, ter esse grau elevado de complexidade e de desigualdades formativas. Indivíduos tão diversos e ações futuras tão inesperadas e imprevisíveis só podem ser preparados por uma educação que também possua um grau elevado de diversidade. Portanto, nenhuma educação conseguiria cumprir essa tarefa se não fosse também diversa, desigual e múltipla.

Ainda que a divisão de classes sociais seja uma forte limitadora do acesso dos homens aos conteúdos da educação em sentido estrito, no interior de cada

classe deve se originar uma diversidade de tipos de indivíduos (abstraiamos aqui o fato de que um mesmo tipo de indivíduo possa ser originado a partir de classes distintas, uma vez que, como já mostramos, essa ocorrência, embora comum, se constitui em exceção). Ao mesmo tempo, não é possível determinar quais sujeitos irão exercer esta ou aquela ocupação ou quais indivíduos irão se constituir nesse ou naquele tipo necessário à reprodução. Além disso, o indivíduo, mediante suas decisões alternativas, tem papel importante na constituição do tipo de indivíduo no qual se tornará, uma vez que ele não é resultado direto do que a reprodução espera dele, ele pode, inclusive, se constituir em um indivíduo muito diferente daquele que dele se espera. Por todas essas razões não é possível presumir *in totum* quais indivíduos irão resultar neste ou naquele tipo reivindicado pela sociedade, assim como também não é possível prever quais sujeitos exerceram este ou aquele papel social.

Como a educação objetiva preparar os indivíduos para as situações com as quais eles se defrontarão futuramente existe, por isso, um *timing*, o *deley* do qual já falamos, entre ação mediadora que a educação exerce e o desenvolvimento concreto da sociabilidade. Esse anacronismo faz parte da natureza da educação. Ele é maior quanto mais rápido ocorre o desenvolvimento das forças produtivas ou quanto mais célere se processam alterações na dinâmica da reprodução social. Como esse quadro de instabilidade permanente é típico do capitalismo, não só pelo ritmo de desenvolvimento que está atrelado à reprodução ampliada de capital, mas também devido às constantes crises intrínsecas emanadas da própria natureza expansiva e incontrolável do capital, esse *deley* tende a ser mais largo nesse sistema.

Nesse sentido, pode ocorrer, e frequentemente ocorre, que determinadas ações educativas em sentido estrito e a formação de dados tipos de indivíduos estejam em desacordo ou em desencontro com as necessidades reprodutivas exigidas pela contemporaneidade da sociedade. Essas situações expressam modelos formativos que por não encontrarem ressonância nas necessidades reais da reprodução social tendem à dissolução.

Sendo a educação uma mediação para reprodução da socialibilidade, portanto um complexo que se origina do trabalho, em última instância, no sentido mais estritamente ontológico, ela cumpre sempre seu papel em plena conformidade com as necessidades reprodutivas da sociedade que se trate. Desse modo, o

desacordo que mencionamos anteriormente entre uma atividade educativa que não mais é capaz de formar os tipos necessários para uma determinada sociedade não altera, nem ao menos arranha superficialmente, a relação de determinabilidade última da reprodução da sociedade sobre o complexo social educativo. O mesmo pode ser dito a respeito daquelas outras ações educativas que, muito embora, sejam indiscutivelmente importantes – referimo-nos aqui às tentativas de opor-se a educação enquanto uma mediação para reprodução da sociedade capitalista. Por mais que ações particulares sejam postas em práticas nesse campo, elas não se elevam para além da educação necessária à reprodução social capitalista. Ora, essas práticas educacionais contra-hegemônicas (chamaremos assim por falta de termo melhor) se inserem em uma totalidade que lhes arrasta e lhes impede pela raiz qualquer possibilidade de realização efetiva na ordem do capital.

Entendemos que qualquer modificação substancial da educação só pode ser frutífera se decorrer de transformações daquilo que é o fundamento da sociedade, vale dizer do trabalho. Sobre uma nova base econômica uma outra sociabilidade se edifica, o que significa dizer que os complexos e esferas que mediam a reprodução da totalidade social passam a se constituírem em mediações dessa nova sociedade.

5 – À GUIZA DE CONCLUSÃO, O CAMINHO DE VOLTA: EDUCAÇÃO PARA ALÉM DO CAPITAL

Entendemos que a construção de uma teoria marxista da educação não implica na edificação de uma pedagogia marxista. Ao buscarmos empreender, nesse trabalho, de maneira mínima em conformidade com nossas capacidades e na linha daqueles que já empreendem essa tarefa, uma teoria do complexo educativo sustentada na ontologia marxiana, tal qual foi reerguida por Lukács, não pretendíamos em nenhum momento nos orientar pela construção de uma pedagogia marxista. A diferença substancial entre uma teoria marxista da educação e uma pedagogia marxista não é um mero formalismo semântico ou conceitual. A questão que se esconde sob o entendimento desses dois termos diz respeito à apreensão do marxismo que se postula como referência. Uma pedagogia marxista implica no pressuposto de que é possível a construção, ainda no interior da sociabilidade do capital, de um conjunto de métodos, currículos, seleção de conteúdos etc. organizados de forma sistêmica e que possam se contrapor às pedagogias do capital como forma de enfrentamento ao seu domínio e ação ideológica nesse campo. Em certo sentido, os veículos últimos sobre o quais se sustenta uma pedagogia, mesmo uma que busque se orientar em uma perspectiva marxista, são constituídos sobre bases de uma educação hegemônica pela particularidade da propriedade privada e mediatizada pelo Estado, mesmo quando se trata de uma educação não estatal.

Conforme tentamos demonstrar, nas seções anteriores, a educação se impõe, necessariamente, enquanto um complexo social dependente e como uma mediação ineliminável da reprodutividade social. Em qualquer que seja a forma de sociabilidade erguida pelos homens essa sua função social será sempre exercida. Isto que dizer que não é possível alterar a forma pela qual a educação se apresenta sem que se altere o fundamento da sociabilidade, no caso da sociedade a qual estamos nos referindo, o trabalho alienado. Se este permanece sendo o fundamento da socialidade, a educação continua a se configurar em uma educação do capital.

As teias sociais que asseguram a impossibilidade de uma outra forma de educação se emaranham pelo tecido social, mostrando seu peso na cotidianidade reificada a que é submetido o indivíduo. Isso fica claro quando observamos que

nenhuma educação, por mais radicalmente antípoda do capital que se possa apresentar não pode se desembaraçar do inconveniente de que deve preparar seus educandos (*seus*, pois, na medida em que estes consigam se posicionar no mercado de força de trabalho, àqueles que não são *seus* perdem essas vagas) para venderem sua força de trabalho (pressupondo-se que essa educação “contraventora” não se destine à formação da burguesia). Isso acontece porque,

As determinações gerais do capital afetam profundamente *cada âmbito particular* com alguma influência na educação, e de forma nenhuma apenas as instituições educacionais formais. Estas estão estritamente integradas na totalidade dos processos sociais. Não podem funcionar adequadamente exceto se estiverem em sintonia com as *determinações educacionais gerais da sociedade* como um todo. (Mészáros. 2005. p. 43. Grifos do autor).

Dessa maneira, no regime do capital é impossível construir uma pedagogia sem que em alguma medida ela não esteja em consonância com a reprodução capitalista.

A nosso ver, uma pedagogia autenticamente marxista não pode se instaurar em uma educação que se constitui, por sua gênese e por sua função social (conforme demonstramos na secção quatro), em uma forma de educação em sentido estrito particularizada pela propriedade privada, isto é, em uma instituição que tem como finalidade última a reprodução da sociabilidade que transforma (mediante a contribuição do complexo educativo) a generidade humana em um gênero alienado e incapaz de reconhecer como suas, as forças sociais o que ele mesmo cria.

Em uma sociedade pós-capitalista e emancipada, uma forma de educação em geral em sentido estrito se impõe ao eliminar o capital e substituir o seu fundamento (o trabalho alienado) pela organização de produtores livremente associados. As formas “pré-históricas” dos complexos sociais universais desaparecem no lixo da história e novos complexos e novas formas, mais ricas, de complexos inelimináveis aparecem na socialidade. Também por isso, uma pedagogia marxista não existirá, uma vez que, o caráter combativo e antípoda que caracteriza as tentativas de construção de uma pedagogia marxista perde o sentido, considerando que a universalização das condições e eliminação das barreiras socialmente construídas ao acesso aos bens culturais e científicos constitui-se nas marcas de uma autêntica comunidade. Além disso, assim como a educação formal

das sociedades de classes, a pedagogia é um instrumento a ela associada. A nosso ver, em sociedade para além do capital, no lugar de uma pedagogia marxista teremos maneiras e formas de selecionar, organizar e disseminar conteúdos que nem de longe se remeterão para as limitações das formações históricas passadas. Mesmo no período de transição a construção de uma alternativa irá mirar para as novas formas e não se agarrar às construções pretéritas.

A recusa na possibilidade da consolidação de uma pedagogia marxista que possa influir positivamente na transformação da sociabilidade não significa negar que muitas ações no campo educacional possam ser realizadas na direção dessa intensão. Muito ao contrário. Entendemos, conforme descreveremos abaixo, que muita coisa pode ser feita mirando esse horizonte. Sem compartilhar da divisão, tantas vezes arbitrariamente repetida, entre teoria e prática e que não encontra sustentação na ontologia marxiana (uma vez que teoria e prática são indissociáveis, mesmo quando se age teoricamente ou praticamente), tarefas enormes se colocam tanto no campo teórico (da teoria da educação) quando no campo prático (das ações educativas).

Dessa maneira, se é verdade que não há chão social para a consolidação de uma pedagogia marxista, existe uma base social que possibilita a construção de uma teoria marxista da educação que apanhe pela raiz as determinações ontológicas de sua natureza, desvele a realidade social a ela associada e aponte caminhos a serem trilhados no campo educativo rumo à superação do capital.

Uma teoria marxista da educação se fundamenta no próprio Marx. Não reproduzindo incautamente o que ele propôs em termos de estratégias políticas na luta de enfrentamento ao capital (questões essas que são da máxima importância) em sua época²⁶, mas nos fundamentos teóricos que ele instaurou, na ontologia do ser social que ele fundou e na apreensão do funcionamento e da lógica capital que ele realizou. Sem que ele tenha escrito nenhuma obra sobre a problemática da educação, embora alusões à educação possam se encontradas em vários escritos (aqui apontaremos duas que julgamos essências para a argumentação que estamos defendendo), a partir de Marx é possível extrair uma teoria da educação. Teoria essa que, independentemente das divergências ou das poucas considerações sobre

²⁶ Vale dizer na era vitoriana, quando a classe trabalhadora do país mais desenvolvido ainda iniciava as suas lutas politicamente organizadas contra o ritmo de exploração das jornadas de trabalho e perseguia a consolidação das modernas leis fabris e, no campo político, as reivindicações *cartistas*.

a temática, em alguns casos, seguiu sendo construída (não em uma linha evolutiva intencionalmente ordenada) em autores como Lukács, Gramsci, Leontiev, Meszáros (para ficarmos em alguns). Mais contemporâneos e mais localmente próximos, podemos citar Ivo Tonet, Ademir Lazarini, Susana Jimenez, Edna Bertoldo (entre outros). Certamente a construção dessa teoria marxista da educação se estende tanto temporalmente quanto espacialmente e envolve pensadores e obras, as quais, muitas delas, sequer são do nosso conhecimento.

Em Marx, não existe nenhuma dúvida acerca da impossibilidade de mudanças substanciais na educação no âmbito do capital, isto porque qualquer mudança não altera a essência da educação no capital, logo, permanece inalterada a função social reprodutivista da educação. Mais uma vez, isso não significa que nada possa ser feito nesse quadrante, conforme apontaremos. O pensador alemão entendia que a maneira como o Estado realiza as políticas, inclusive as relativas a educação, mantêm inalterados os fundamentos que justificam a implantação das políticas, isto é, a base econômica desigual, isto porque “o Estado e a organização da sociedade não são, do ponto de vista político, duas coisas diferentes. O Estado é o ordenamento da sociedade” (MARX. 2010. p. 59). Ou seja, onde quer que exista Estado ele existe como expressão da sociedade civil²⁷. Como assevera Marx, o Estado “repousa sobre a contradição entre vida privada e pública, sobre a contradição entre os interesses gerais e os interesses particulares” (MARX. 2010. p. 60), logo ele não pode eliminar esse contradição uma vez que ele não pode se autodestruir.

Neste sentido, O Estado é incapaz de realizar qualquer igualdade substantiva sem que ele próprio seja eliminado. A igualdade que o Estado realiza é uma realização meramente formal, jurídica e, portanto, nem sequer se aproxima de uma autêntica igualdade. Nesse campo, de se dirigir para uma igualdade substantiva, de eliminar as desigualdades reais entre os homens, ele é impotente.

²⁷ Para Marx, “sociedade civil é a verdadeira sede, o verdadeiro palco de toda a história e vemos a que ponto a concepção passada da história era um absurdo que omitia as relações reais e se limitava aos grandes e retumbantes acontecimentos históricos e políticos. A sociedade civil compreende o conjunto das relações materiais dos indivíduos dentro de um estágio determinado de desenvolvimento das forças produtivas. Compreende o conjunto da vida comercial e industrial de um estágio (...). O termo sociedade civil apareceu no século XVIII, quando as relações de propriedade se desligaram da comunidade antiga e medieval. A sociedade civil enquanto tal só se desenvolve com a burguesia; entretanto, a organização social resultante diretamente da produção e do comércio, e que constitui em qualquer tempo a base do Estado e do restante da superestrutura idealista, tem sido constantemente designada por esse mesmo nome” (MARX & ENGELS, 2001. p. 33-34).

Como afirma Marx, “a administração deve limitar-se a uma atividade formal e negativa, uma vez que exatamente lá onde começa a vida civil e o seu trabalho, cessa o seu poder” (MARX, 2010. p. 60).

De maneira ainda mais clara, diz o pensador alemão:

O Estado anula, a seu modo, as diferenças de nascimento, de *status social*, de *cultura* e de *ocupação*, ao declarar o nascimento, o status social, a cultura e a ocupação do homem como diferenças *não políticas*, ao proclamar todo membro do povo, sem atender a estas diferenças, co-participante da soberania popular em base de *igualdade*, ao abordar todos os elementos da vida real do povo do ponto de vista do Estado. Contudo, o Estado deixa que a propriedade privada, a cultura e a ocupação *atuem a seu modo*, isto é, como propriedade privada, como cultura e como ocupação, e façam valer sua natureza *especial*. Longe de acabar com estas diferenças *de fato*, o Estado só existe sobre tais premissas, só se sente como *Estado político* e só faz valer sua generalidade em contraposição a estes elementos seus. [...] Com efeito, só assim, *acima* dos elementos *especiais*, o Estado se constitui como generalidade. (MARX, 1991, p. 25-26, grifos do autor).

Exatamente porque o capital consegue realizar no campo jurídico-formal, no âmbito do Estado, uma igualdade que mantém inalterada a essência desigual das suas bases é que ele pode realizar uma expansão da educação em sentido estrito sem que isso signifique um choque com os seus interesses. Nesse campo formal ele pode inclusive sinalizar com políticas mais democráticas e inclusivas, assim que elas são necessárias ou quando podem se transformar em vantagens para a reprodução do capital. Todavia, assim que as condições que as fizeram surgir deixam de existir – a exemplo do que ocorre com a crise do capital e a retomada de “conquistas” do trabalho que vêm sendo implantadas em todas as frentes, conforme já aludimos nas seções anteriores – elas são abandonadas ou esvaziadas em seu conteúdo.

Por isso, Marx critica a leitura política realizada por seu companheiro dos *Anais Franco-alemães*, Arnold Ruge, realizada em um artigo publicado no jornal *Vorwärts!*, no qual, sob o pseudônimo de *O prussiano* ele se opõe às argumentações feitas pelo jornal *La Reforme* a respeito da histórica revolta dos tecelões da Silésia (1844). Ruge argumenta de forma interrogativa e *ingenuamente* (adjetivação do próprio Marx) em seu artigo: “Por que o rei da Prússia não determina imediatamente a educação de todas as crianças abandonadas? Por que se dirige antes às autoridades, esperando seus planos e projetos?” (MARX. 2010. p. 60). A essa pergunta Marx responde:

Sabe o “prussiano” o que o rei da Prússia deveria determinar? Nada menos que a eliminação do proletariado. Para educar as crianças, é preciso alimentá-las e liberá-las da necessidade de trabalhar para viver. Alimentar e educar as crianças abandonadas, isto é, alimentar e educar todo o proletariado que está crescendo, significaria eliminar o proletariado e o pauperismo.

A realização de uma igualdade no campo da educação, de um pleno acesso à produção não material da humanidade exige transformações na esfera econômica, na forma de relação metabólica entre sociedade/natureza estabelecida pelos homens. Por isso, ela só é realizável com a eliminação, não do trabalho, mas da sua forma proletariada que corresponde a sua essência no capitalismo. Qualquer modificação política da educação, que, portanto, transita no Estado, não altera as necessidades impostas à educação, enquanto complexo parcial, pela reprodução da sociabilidade do capital.

Em outro momento (1875, trinta e um anos depois da crítica à Ruge), Marx ao fazer a crítica ao *Programa de Gotha*, plataforma política que serviria de base para constituição do Partido Socialdemocrata da Alemanha. O *Programa de Gotha* assim propunha: “O Partido Operário Alemão exige, como base espiritual e moral do Estado: 1. Educação popular universal e igual, sob incumbência do Estado. Escolarização universal obrigatória. Instrução gratuita” (In. MARX. 2012. p. 86). Marx se opõe com a seguinte argumentação:

Educação popular igual? O que se entende por essas palavras? Crê-se que na sociedade atual (e apenas ela está em questão aqui) a educação possa ser *igual* para todas as classes? Ou se exige que as classes altas também devam ser forçadamente reduzidas à módica educação da escola pública, a única compatível com as condições econômicas não só do trabalhador assalariado, mas também do camponês? “Escolarização universal obrigatória. Instrução gratuita.” A primeira existe na Alemanha, a segunda na Suíça [e] nos Estados Unidos, para escolas públicas. Que em alguns estados deste último também sejam “gratuitas” as instituições de ensino “superior” significa apenas, na verdade, que nesses lugares os custos da educação das classes altas são cobertos pelo fundo geral dos impostos. O mesmo vale, diga-se de passagem, para a “assistência jurídica gratuita” exigida no artigo 5. A justiça criminal é gratuita em toda parte; a justiça civil gira quase exclusivamente em torno de conflitos de propriedade, dizendo respeito, portanto, quase exclusivamente às classes proprietárias. Elas devem mover seus processos à custa do tesouro público? O parágrafo sobre as escolas devia ao menos ter exigido escolas técnicas (teóricas e práticas) combinadas com a escola pública. Absolutamente condenável é uma “educação popular sob incumbência do Estado”. Uma coisa é estabelecer, por uma lei geral, os recursos das escolas públicas, a qualificação do pessoal docente, os currículos etc. e, como ocorre nos Estados Unidos, controlar a execução dessas prescrições legais por meio de inspetores estatais, outra muito diferente é conferir ao Estado o papel de educador do povo! O governo e a Igreja devem antes ser excluídos de

qualquer influência sobre a escola. No Império prussiano-alemão (e não se escapa da questão com o cômodo subterfúgio de que se trata de um “Estado futuro”; já vimos no que este consiste), é o Estado que, ao contrário, necessita receber do povo uma educação muito rigorosa. Apesar de toda sua estridência democrática, o programa está totalmente infestado da credulidade servil no Estado que caracteriza a seita lassalliana, ou, o que não é melhor, da superstição democrática, ou, antes, consiste num arranjo entre esses dois tipos de superstição, ambos igualmente distantes do socialismo. (MARX. 2012. p. 45-46. Grifos do autor).

Uma coisa é a construção de bandeiras partidárias necessárias à luta política do trabalho contra o capital, as quais, por natureza, devem conter plataformas políticas que de um lado aglutinem sob elas o proletariado em marcha e, ao, mesmo tempo, estejam diretamente conectadas com a educação do proletariado enquanto classe para-si, e, que, por isso, podem se constituir em propostas que se busquem arrancar do capital. Outra coisa é crer que no interior do Estado e pela via política é possível transformar de modo radicalmente social a sociabilidade. Como já apontamos, as conquistas ao capital só são implantadas quando ele pode as transformar em vantagens estratégicas suas²⁸. O sentido da luta política partidária deve ser o de ligar essas bandeiras de lutas e todas as vitórias e derrotas da classe trabalhadora à finalidade central que deve ser a eliminação do capital, e por essa via a destruição da política e do Estado. Uma bandeira política reivindicada pela classe trabalhadora e implantada pelo Estado, por exemplo, pode significar um passo decisivo para o seu desenvolvimento em classe para-si, seja no sentido de sua educação estritamente política ou na ampliação da sua integralização em gênero humano pela melhoria relativa de suas condições de vida e acesso à bens (afinal, por exemplo, a jornada de trabalho de 44 horas semanais representou, inquestionavelmente, uma relativa maior integralização da classe trabalhadora ao gênero humano em todos os sentidos. Ainda que em termos absolutos a redução tenha significado uma maior exploração da classe trabalhadora, mediante a utilização da mais-valia relativa.), mas pode também, representar uma ampliação da crença no reformismo como instrumento de conquistas. Ao mesmo tempo, uma bandeira política não conquistada pode significar uma derrota tática, mas uma vitória estratégica na formação política da classe trabalhadora na luta contra o capital. Para o projeto político de educar a classe trabalhadora rumo a sua constituição enquanto classe para-si as derrotas e as vitórias, assim como, as bandeiras realizáveis e as

²⁸ Ver Mészáros. 2002. p. 844.

não realizáveis no âmbito do capital, valem de igual modo, desde que sua função social esteja conectada com a superação do capital. A função social que se atribuirá a essas plataformas é que darão sentido ao seu conteúdo. Neste sentido, não é reclamar ao Estado uma educação igual que apresenta um problema, mas a crença de que o Estado, mediante a ação política pode implantá-la. Este é, a nosso ver, o cerne da questão que Marx coloca na sua *Crítica ao Programa de Gotha*.

Esse é fundamento da crítica que fazemos às tentativas de construção de uma pedagogia marxista. Não é o seu conteúdo em si que é problemático, mas a função social que lhe é atribuída que a torna irrealizável.

Entendemos que as reformas educacionais, e aí incluem-se, também os pedagogismos das mais variadas vertentes, são incapazes de assegurar uma mudança educativa efetiva, uma vez que nas suas ações permanecem inalteradas as “determinações estruturais” da sociabilidade do capital. Como nos diz Mészáros,

Uma reformulação significativa da educação é inconcebível sem a correspondente transformação do quadro social no qual as práticas educacionais da sociedade devem cumprir as suas vitais e historicamente importantes funções de mudança. Mas, sem um acordo sobre esse simples fato, os caminhos dividem-se nitidamente. Pois caso não se valorize um determinado modo de reprodução da sociedade como o necessário quadro de intercâmbio social, serão admitidos, em nome da reforma, apenas alguns ajustes menores em todos os âmbitos, incluindo o da educação. As mudanças sob tais limitações, apriorísticas e prejudicadas, são admissíveis apenas com o único e legítimo objetivo de *corrigir* algum detalhe defeituoso da ordem estabelecida, de forma que sejam mantidas intactas as determinações estruturais fundamentais da sociedade como um todo, em conformidade com as exigências inalteráveis da *lógica global* de um determinado sistema de reprodução. (Mészáros. 2005. p. 25. Grifos do autor).

No sentido que indicamos ao apontar os limites das bandeiras políticas e a necessidade de direcioná-las para que se conectem com estratégias que as vinculem com a luta mais ampla de superação do capital, assim também as ações no âmbito da práxis educacional não devem restringir os seus *sentidos* e a sua *função social* ao alcance de “conquista” dentro da vigência da ordem do capital. Como aponta Mészáros,

Limitar uma mudança educacional radical às margens corretivas interesseiras do capital significa abandonar de uma só vez, conscientemente ou não, o objetivo de uma transformação social qualitativa. Do mesmo modo, contudo, procurar margens de *reforma sistêmica* na própria estrutura do sistema do capital é uma *contradição em termos*. É por isso que é necessário *romper com a lógica do capital* se quisermos

contemplar a criação de uma alternativa educacional significativamente diferente. (Mészáros. 2005. p. 27. Grifos do autor).

Por isso, o caminho teórico que fizemos, e os fundamentos que reclamamos e pusemos em prática em nossa análise são necessários. O dever-ser que nos motiva e nos orienta não pode obstacularizar a concreticidade do ser-precisamente-assim existente do ser social e de seus complexos, e no nosso caso, especialmente o da educação. A teoria ontológica-marxista da educação não parte do gnoseologismo, procurando determinar idealmente as possibilidades do conhecer sobre educação, partindo de pressupostos, bem intencionados, muitas vezes, porém, arbitrários, concebendo a teoria educacional em um plano subjetivo ideal. Ao contrário, a teoria marxista da educação parte do que é a educação, em suas amplas determinações. Neste sentido, a contribuição da teoria ontológica da educação reside no desvelamento do complexo educativo, a partir do qual estratégias fundadas em possibilidades concretas de superação da educação capitalista possam ser construídas. Desse modo, é necessário, para a orientação de uma práxis educacional que se deseje ir para além do capital, partimos da educação concretamente existente, observando sua gênese, sua natureza e as suas implicações na contemporaneidade, marcada pela crise do capital. De nenhum outro modo é possível agir *conscientemente* na direção da superação do capital nesse campo.

Mészáros, em seu conhecido ensaio sobre a educação²⁹, não menciona as poucas menções diretas de Lukács a respeito do complexo social da educação. Todavia, os pressupostos teóricos que o referencia o leva a uma formulação semelhante a esse respeito. Em consonância com Lukács, quando este afirma, a respeito da função social da educação, que “sua essência consiste em influenciar os homens no sentido de reagirem a novas alternativas de vida do modo socialmente intencionado”, Mészáros destaca a importante categoria da *internalização*. De acordo com ele, a educação em geral (vale dizer, tanto *lato sensu*, quanto em sentido estrito) cumpriria um papel fundamental na internalização por parte dos indivíduos de formas de conduta necessárias à reprodução do capital, conforme explica abaixo:

²⁹ Educação para além do capital (2005).

Aqui a questão crucial, sob o domínio do capital, é assegurar que cada indivíduo adote como suas próprias as metas de reprodução objetivamente possíveis do sistema. Em outras palavras, no sentido verdadeiramente amplo do termo *educação*, trata-se de uma questão de "internalização" pelos indivíduos – tal como indicado no segundo parágrafo desta seção – da legitimidade da posição que lhes foi atribuída na hierarquia social, juntamente com suas expectativas "adequadas" e as formas de conduta "certas", mais ou menos explicitamente estipuladas nesse terreno. (Mészáros. 2005. p. 44. Grifo do autor).

Assim, a educação objetiva influir na direção de que cada sujeito individual adote como seus objetivos, mediante suas práticas, com a consciência disto ou não, as aspirações reprodutivas do capital, como, mais uma vez, indica Mészáros:

Quer os indivíduos participem ou não – por mais ou menos tempo, mas sempre em um número de anos bastante limitado – das instituições formais de educação, eles devem ser induzidos a uma aceitação ativa (ou mais ou menos resignada) dos princípios reprodutivos orientadores dominantes na própria sociedade, adequados a sua posição na ordem social, e de acordo com as tarefas reprodutivas que lhes foram atribuídas. Sob as condições de escravidão ou servidão feudal isto é, naturalmente, um problema bastante diferente daquele que deve vigorar no capitalismo, mesmo que os trabalhadores não sejam (ou sejam muito pouco) educados formalmente. Todavia, ao internalizar as onipresentes pressões externas, eles devem adotar as perspectivas globais da sociedade mercantilizada como inquestionáveis limites individuais a suas aspirações pessoais. (Mészáros. 2005. p. 44-45).

A dialética existente na relação entre indivíduo e sociedade, a qual tratamos ao fazer nosso percurso teórico/conceitual na segunda e terceira seção, e pela qual indivíduo e sociedade vão se desenvolvendo em patamares superiores de socialização, se consubstancia em uma relação de determinações recíprocas. Por essa interação, tanto a sociabilidade influi sobre a constituição individual, como os indivíduos, por seus atos teleológicos singulares vão construindo a sua própria socialidade, conforme já argumentamos a partir de Lukács. Todavia, como aponta Lukács,

A simples interação levaria a um estado estacionário e, em última análise, estático; caso se queria dar expressão conceitual à dinâmica viva do ser, ao seu desenvolvimento, é preciso indicar onde, na referida interação, pode ser encontrado o momento predominante. (LUKÁCS. 2013. p. 253).

Na interação ontológica que se estabelece entre indivíduo e sociedade, a partir do trabalho, o momento predominante encontra-se na sociedade. O fato de que a reprodução da sociabilidade exerça o momento predominante sobre a

reprodução do indivíduo, não elimina o fato de que são eles em suas práxis singulares que criam as determinações que constituem a sociabilidade e que se impõem como momento predominante. A reprodução social é em última instância a forma pela qual o homem atende a sua necessidade de reprodução singular.

No plano do complexo social que constitui o nosso objeto de análise, a esfera educativa, entendemos, como demonstramos, que ela contribui para a reprodução do indivíduo e da sociabilidade. Essa mediação realizada pela educação ocorre em movimentos simultâneos, isto é, a educação contribui para reprodução social, na mesma medida que a reprodução social engendra sobre os indivíduos as formas educativas hegemônicas necessárias à sua processualidade. Dessa maneira, atua de forma a internalizar nos indivíduos, como seus, objetivos e posturas futuras que são necessárias à reprodução da sociabilidade. Todavia, as formas de conduta internalizadas pelos homens e que contribuem para a reprodução da sociabilidade, também são as mesmas que contribuem para sua reprodução (individual), porém enquanto indivíduos cindidos e alienados, portanto, enquanto individualidades necessárias ao capital.

O caráter de momento predominante da reprodução da totalidade social sobre o polo da individualidade aditado àquele nosso outro argumento, demonstrado na secção quatro, de que a educação em sentido ontológico sempre cumpre um papel de mediação para a reprodução da sociedade, reforça a nossa tese de que não é possível uma transformação educacional positiva no regime do capital. Todavia, como também já sustentamos, às leis e tendências gerais da totalidade social que se colocam sobre os homens como uma segunda natureza se impõe sempre, mesmo que na esfera da singularidade existam contra-tendências que não podem ser ignoradas. Tudo isso, somado, também, ao fato de a totalidade social, embora não sendo teleologicamente orientada, ser resultado de decisões alternativas singulares em síntese social, significa dizer que, o mundo dos homens, ao contrário das esferas de ser anteriores, se fundamenta no próprio homem, ou, mais precisamente, na relação metabólica que ele mantém com a natureza. Diferentemente do que acontece no mundo natural, “os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstância de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas transmitidas pelo passado.” (Marx, 1986, p.17). Ou seja, contrariamente ao mundo natural que não conhece a teleologia e que, portanto, é constituído por uma totalidade que

segue interação cega, portanto, não autêntica, das relações causais. O mundo social, mesmo que sua totalidade também não siga uma direção teleologicamente orientada, é resultado de decisões alternativas, de interações autênticas que os homens estabelecem entre si e na sua relação com a natureza.

Nesse quadrante, formas de interação social entre os homens e entre estes e a natureza podem ser estabelecidas conscientemente. Como consequência, a decisões alternativas mais ricas e plenamente conscientes corresponde uma totalidade social também mais rica e mais elevada.

Tudo isso implica afirmar que a reprodução do ser social não é um mecanismo autômato, mediante o qual a sua inexorabilidade impediria transformações. Ao contrário, a reprodução é base necessária para o processo de torna-se cada vez mais social do homem, portanto, comporta mudanças, rupturas e transformações. Ou seja, as condições e a possibilidade da instauração, pelos homens, de uma nova forma de sociabilidade configuram-se em uma alternativa real. Como o mundo social que vivemos não é,

Imposto não por uma ação exterior mítica de predestinação metafísica (caracterizada como o inevitável “dilema humano”), tampouco por uma “natureza humana” imutável - modo como muitas vezes esse problema é tendenciosamente descrito - mas pelo próprio trabalho, é possível *superar a alienação* com uma *reestruturação radical* das nossas condições de existência há muito estabelecidas e, por conseguinte, de “toda a nossa maneira de ser” (Mészáros. 2005. p. 60. Grifos do autor).

No campo das práxis educativas, as ações concretas que intencionam transformar radicalmente a sociabilidade pela superação do capital devem se configurar naquilo que Mészáros chama de contrainternalização. Que deve se constituir na

Negação radical de toda a estrutura de comando político do sistema estabelecido deve afirmar-se, na sua inevitável negatividade predominante, *na fase inicial* da transformação a que se vise. Mas, mesmo nessa fase, e na verdade antes da conquista do poder político, a negação necessária só é adequada para o papel assumido se for orientada efetivamente pelo *alvo global* da transformação social visada, como uma *bússola* para toda a caminhada. Portanto, desde o início o papel da educação é de importância vital para romper com a internalização predominante nas escolhas políticas circunscritas à “legitimação constitucional democrática” do Estado capitalista que defende seus próprios interesses. (Mészáros. 2005. p. 61. Grifos do autor).

Nesse sentido, a educação *contrainternalizadora* deve ser ampla, tanto no sentido de se colocar como uma “contraconsciência” que se oponha à totalizante dominação reificada da reprodução capitalista (como chama Mészáros) mas, também, no sentido de se processar em todos os processo educativos, e não meramente os formais. Todavia, a direção, o sentido, dessas ações devem se direcionar para uma estratégia global e superadora do capital.

Por isso, a educação como *contrainternalização* deve formar uma consciência socialista. Socialista, inclusive no sentido de que essa consciência não seja contemplativa, mas que deve se posicionar praticamente (de modo concreto e por ações concretas). Uma prática educacional com essa pretensão deve demonstrar, como ressalta Mészáros (2005) a necessidade imperiosamente alarmante da superação do regime do capital que sinaliza com as consequências destruidoras da sua crise estrutural. Por isso, afirma o filósofo húngaro, a respeito da superação do capital:

O cumprimento dessa nova tarefa histórica envolve simultaneamente a mudança qualitativa das condições objetivas de reprodução da sociedade, no sentido de reconquistar o controle total do próprio capital – e não simplesmente das personificações do capital que afirmam os imperativos do sistema como capitalistas dedicados – e a *transformação progressiva da consciência* em resposta às condições necessariamente cambiantes. Portanto, o papel da educação é soberano, tanto para a elaboração de estratégias apropriadas e adequadas para mudar as condições objetivas de reprodução, como para a automudança consciente dos indivíduos chamados a concretizar a criação de uma ordem social metabólica radicalmente diferente. (Mészáros. 2005. p. 65. Grifos do autor).

Ações no campo da educação que se encaminhem por essa vereda não pretendem e nem têm possibilidades de institucionalização no interior do capital. Todavia ela pode e deve estar presente na escola e em todas as demais esferas da socialidade nas quais o complexo da educação aparece como mediação, seja em sentido estrito, seja em sentido amplo.

Traçadas essas linha gerais acerca de uma prática educativa sustentada em uma teoria da educação marxista, passemos agora, portanto, á discussão dessa prática.

Em primeiro plano se coloca a questão dos conteúdos. Diversos pensadores, das mais variadas matizes defendem o princípio da transmissão dos conteúdos produzidos pela a humanidade como primordial. O próprio José Martí, citado por Mészáros (2005. p. 58), coloca essa necessidade dessa transmissão de

modo claro “*Educar es depositar en cada hombre toda la obra humana que le ha antecedido; es hacer a cada hombre resumen dei mundo viviente hasta el día en que vive*”. No Brasil, o mais conhecido teórico defensor dos conteúdos é Saviani. Em torno dele é que se desenvolve a corrente pedagógica bastante difundida da *pedagogia histórico-crítica*. Assim se expressa Saviani:

O trabalho educativo é o ato de produzir, direta e intencionalmente, em cada indivíduo singular, a humanidade que é produzida histórica e coletivamente pelo conjunto dos homens. Assim, o objeto da educação diz respeito, de um lado, à identificação dos elementos culturais que precisam ser assimilados pelos indivíduos da espécie humana para que eles se tornem humanos e, de outro lado e concomitantemente, a descobertas das formas mais adequadas de atingir esse objetivo. (2003, p.13).

Em primeiro lugar, a escola (que como já afirmamos constitui-se na forma de educação em sentido estrito historicamente surgida com as sociedades de classe e na modalidade predominante de educação em sentido estrito na sociabilidade do capital) não é o único espaço no qual a educação em sentido estrito (e, também, claro em sentido mais amplo) se processa. Nesse sentido, a transmissão de conteúdos ocorre e pode ocorrer para além da escola.

Em segundo lugar, para uma educação que se direcione para além do capital a transmissão dos conteúdos é necessária, mas não suficiente. É necessária, pois nenhuma consciência socialista e contraintenlizadora pode se desenvolver como alternativa conjunta sem a apropriação dos conteúdos de que mencionam Martí e Saviani. Todavia, não é suficiente porque a mera apropriação dos conteúdos não leva necessariamente à construção de uma consciência socialista, antes ao contrário, tende a proporcionar àquela internalização necessária à reprodução capitalista de que fala Mézáros.

Em função do trabalho alienado que fundamenta o regime do capital, as alienações tornam-se a marca que cinge, cortando “como uma quilha corta as ondas” todos os demais complexos da sociabilidade, entretanto, a forma alienada que assume o trabalho em uma forma historicamente construída de relação sócio/metabólica sociedade/natureza não altera a essência ontológica do trabalho, que mesmo na particularidade assumida na sociabilidade do capital continua sendo o fundamento da sociabilidade humana e a gênese do ser social em patamares cada vez mais elevados de sociabilidade.

O processo de trabalho, como o apresentamos em seus elementos simples e abstratos, é atividade orientada a um fim para produzir valores de uso, apropriação do natural para satisfazer as necessidades humanas, condição universal do metabolismo entre o homem e a Natureza, condição natural eterna da vida humana e, portanto, independente de qualquer forma dessa vida, sendo antes igualmente comum a todas as suas formas sociais. Por isso, não tivemos necessidade de apresentar o trabalhador em sua relação com outros trabalhadores. O homem e seu trabalho, de um lado, a Natureza e suas matérias, do outro, bastavam. Tão pouco quanto o sabor do trigo revela quem o plantou, podem-se reconhecer nesse processo as condições em que ele decorre, se sob o brutal açoite do feitor de escravos ou sob o olhar ansioso do capitalista, se Cincinnatus o realiza ao cultivar suas poucas *jugera* ou o selvagem ao abater uma fera com uma pedra (...). A natureza geral do processo do trabalho não se altera, naturalmente, por executá-lo o trabalhador para o capitalista, em vez de para si mesmo. (MARX, 1996a. p. 303).

De modo análogo, os complexos sociais universais, isto é, aqueles que se constituem (em última instância) em mediações inelimináveis do trabalho e, que, portanto, não correspondem a esferas sociais particulares e históricas, também possuem a marca da alienação no regime do capital. Todavia, assim como ocorre com o trabalho, as suas determinações mais essenciais não são alteradas pelo fato do complexo em questão está subsumido às alienações da sociabilidade capitalista. Isto quer dizer que a educação e o papel que possui a transmissão dos conteúdos que ela realiza para a continuidade do ser social na reprodução da socialidade são marcados pela alienação, mas também não perdem a sua função social mais essencial por está a serviço da reprodução capitalista.

A transmissão dos conteúdos acumulados historicamente pela humanidade realizada pela educação, como forma de internalizar nos indivíduos, como suas, as determinações necessárias à reprodução da sociedade e ao mesmo tempo, constituir o indivíduo enquanto o homem social desta ou daquela sociabilidade é uma determinação ontológica da educação que ela cumpre e cumprirá em qualquer forma de sociedade. Nesse preciso sentido, a transmissão dos conteúdos não pode e nem será interrompida, porém estará sempre condicionada pela determinação da totalidade social de que se trate. No caso da sociabilidade do capital, a seleção, escolha e transmissão dos conteúdos ocorrem de maneira a contribuir para a reprodução social do regime do capital, portanto, na questão dos conteúdos se impõe a alienação. Ao mesmo tempo, mesmo sendo alienada, (assim como ocorre com o trabalho alienado) a transmissão dos conteúdos não deixa de contribuir para a construção do gênero humano, ainda que seja um gênero humano *para-si* na etapa do seu ser *em-si*, como já argumentamos anteriormente.

Por isso, podemos afirmar que transmitir o que foi adquirido é fundamental para a construção do novo, inclusive do socialismo, mas dado o caráter que tem os conteúdos na sociedade de classes e, sobretudo, na sociabilidade do capital, essa transmissão não se dirigirá para formas mais humanamente ricas de metabolismo social. Para que os conteúdos se conectem com o projeto de contrainternalização ou com a internalização de uma consciência socialista é necessário ir além dele, fazer sua crítica. Isto é: se opor, no embate ideológico, à totalizante dominação reificada da reprodução capitalista (reconhecendo que a luta ideológica é apenas uma das frentes de embate no enfrentamento com o capital e que quaisquer lutas devem estar conectadas com a perspectiva de superação do capital a partir da eliminação de seu núcleo – o capital – e no plano concreto); travar esse confronto em todos os micros espaços nos quais a educação se processa e direcionar todos e quaisquer embates para uma estratégia sempre global e superadora do capital, sem espaço para cair nas ciladas liberais, reformistas e parlamentarista de transformação gradual da sociabilidade.

A nosso ver, a questão da urgência alarmante da superação do capital rumo à uma sociedade comunista, nos termos que apresenta Mészáros, e a possibilidade histórica dessa autoconstrução positiva de uma comunidade emancipada são os eixos sobre os quais a plataforma de práticas educativas superadoras do capital podem ser construídas.

Por isso, concordamos com Tonet quando aponta,

Partindo, então, da natureza da educação, entendida como um campo da atividade humana que se caracteriza por possibilitar ao indivíduo apropriar-se do patrimônio comum da humanidade a fim de constituir-se como membro do gênero humano, concluímos que uma atividade educativa emancipadora, hoje, implicaria alguns requisitos básicos. Que seriam: o conhecimento amplo e aprofundado do objetivo último; o conhecimento, também o mais amplo possível, a respeito do processo social em curso; também o conhecimento acerca da natureza e da função social da atividade educativa; a apropriação dos conhecimentos e habilidades nos campos mais variados da atividade humana e, por fim, a articulação da atividade específica da educação com as lutas sociais mais abrangentes. Entendemos que tudo isto possibilitará conferir à atividade educativa, ainda que em formas extremamente limitadas, dada a natureza da educação e a adversidade do momento presente, um caráter revolucionário, quer dizer, colocá-la como uma mediação para a construção de uma ordem social qualitativamente superior a esta em que vivemos. (TONET, 2005, p. 242-243)

Entendemos que as práticas educativas apontadas por Tonet estão em consonância com os fundamentos da crítica da educação que fizemos ao longo desse texto. Acrescentamos à essas ações, a necessidade de se procurar – e de sempre se apontar – a relação existente entre os conteúdos e a reprodução das mais variadas formas de alienação e de se trazer sempre às claras as lutas de classes que a educação, não apenas formal, vela.

Cabe ressaltar, que a construção de uma consciência socialista, como denomina Mészáros, não se restringi às ações educativas, no interior de outros complexos sociais devem se realizar posições teleológicas que também objetivem a construção dessa contrainternalização. Devemos também salientar que mesmo em se tratando das ações que podem ser feitas no interior do complexo da educação, elas devem se processar em todos os espaços onde isso for possível, uma vez que tanto a educação em sentido estrito quanto a educação em sentido amplo não se limitam à educação escolar, ou seja, essa luta ideológica, tal qual apontamos, deve ocorrer em todos os espaços nos quais a educação se coloca como mediação.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *A política*. Brasília: UNB. 1985.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola. 2002.

CHILDE, Gordon. *A evolução cultural do homem*. 5a ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1986.

CHILDE, Gordon. *O que aconteceu na história*. 5a ed. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1988.

ENGELS. *Dialética da Natureza*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1988.

FRIGOTTO, G. *A produtividade da escola improdutiva*. 3.a ed. São Paulo: Cortez, 1989.

HEBBEL, Federico. *Maria Magdalena*: Drama em tres actos. In: Revista Ibérica de ciencias, política, literatura, artes é instruccion publica. Tomo V. Madri, Imprenta de Manuel Galiano, 1862. p. 392-405 e 463-476. (Acto primero). Disponível in: <https://books.google.com.br/books?id=vQtSigrjZS4C&pg=PP7&dq=Revista+Ib%C3%A9rica+de+ciencias,+pol%C3%ADtica,+literatura,+artes+%C3%A9+instruccion+publica+tomo+v&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwjL7Y0rjJAhXTJpAKHTRbBUMQ6AEILDAB#v=onepage&q=Revista%20Ib%C3%A9rica%20de%20ciencias%2C%20pol%C3%ADtica%2C%20literatura%2C%20artes%20%C3%A9%20instruccion%20publica%20tomo%20v&f=false> Acessado em 12/04/2013.

HEBBEL, Federico. *Maria Magdalena*: Drama em tres actos. In: Revista Ibérica de ciencias, política, literatura, artes é instruccion publica. Tomo VI. Madri, Imprenta de Manuel Galiano, 1863. p. 123-136 e 481-496. (Acto segundo e acto terceiro). Disponível in: <https://books.google.com.br/books?id=KgdHAAAACAAJ&pg=PP5&dq=Revista+Ib%C3%A9rica+de+ciencias,+pol%C3%ADtica,+literatura,+artes+%C3%A9+instruccion+publica+tomo+vi&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwia4aCQ07jJAhVMqpAKHamuBZIQ6AEILDAB#v=onepage&q=Revista%20Ib%C3%A9rica%20de%20ciencias%2C%20pol%C3%ADtica%2C%20literatura%2C%20artes%20%C3%A9%20instruccion%20publica%20tomo%20vi&f=false> Acessado em 12/04/2013.

KANT. *Crítica à faculdade do Juízo*. Porto: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1997.

LESSA, Sérgio. *O mundo dos Homens*. São Paulo, Instituto Lukács, 2012.

LESSA. *Capital e estado de bem-estar: o caráter de classe das políticas públicas*. São Paulo: Instituto Lukács. 2013.

LOYN, Henry R. *Dicionário da Idade Média*. Zahar: São Paulo. 1997

LUKÁCS, Georg. *Conversando com Lukács: entrevistas à Leo Kofler, Wolfgang Abendroth e Hans Heinz Holz*. São Paulo, Instituto Lukács, 2014.

LUKÁCS, Georg. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo, Boitempo, 2013.

LUKÁCS, Georg. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Darmstadt, Luchterhand, 1986.

MACENO, Talvanes Eugênio. *(Im)possibilidades e limites da universalização da educação sob o capital*. Dissertação de mestrado. CEDU/UFAL. Maceió, 2005.

MANACORDA, Mario Alighiero. *História da educação: da antiguidade aos nossos dias*. 9a ed. São Paulo: Cortez, editora, 2001.

MANGUEL, Alberto. *Ilíada e Odisséia de Homero*. São Paulo, Zahar, 2008.

MANN, Thomas. *Os Buddenbrooks: Decadência de uma família*. São Paulo, Nova Fronteira, 2000.

MARROU, Henri-Irénée. *História da educação na Antiguidade*. São Paulo, EPU, 1975.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo, Martins Fontes, 2001.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo, Boitempo, 2007.

MARX, Karl. *A questão judaica*. 2a ed. São Paulo: Moraes, 1991.

MARX, Karl. *O capital*. Livro I, Vol. I. São Paulo, Nova Cultural, 1996a.

MARX, Karl. *O capital*. Livro I, Vol. II. São Paulo, Nova Cultural, 1996b.

MARX, Karl. *O capital*. Livro III. Vol. III. Tomo 2 (Parte Segunda) São Paulo, Nova Cultural, 1986.

MARX, Karl. *Para a crítica da economia política*. São Paulo, Nova Cultural, 1996c.

MARX, Karl. *Glosas críticas marginais ao artigo "O rei da Prússia e a reforma social". De um prussiano*. São Paulo, Expressão Popular, 2010.

MARX, Karl. *Crítica do Programa de Gotha*. São Paulo, Boitempo, 2012

MARX, Karl. *Cadernos de Paris & Manuscritos econômicos-filosóficos de 1844*. São Paulo, Expressão Popular, 2015.

MÉSZÁROS, István. *Educação para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2005.

MÉSZÁROS, ISTVÁN. *Para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2002.

SAVIANI, Demerval. *Pedagogia histórico crítica: primeiras aproximações*. 8a ed. São Paulo: Ed. Autores associados, 2003.

SMITH, Adam. *A riqueza das nações*. Vol. II. São Paulo, Nova Cultural, 1996.

TONET, Ivo. *Educação numa encruzilhada*. Educação, Maceió, n. 19, p. 33-52, dez., 2003.

TONET, Ivo. *Educação, cidadania e emancipação humana*. Rio Grande do Sul: UNIJUÍ, 2005.