



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO BRASILEIRA

FREDERICO JORGE FERREIRA COSTA

IDEOLOGIA E EDUCAÇÃO NA PERSPECTIVA DA
ONTOLOGIA MARXIANA

FORTALEZA
2007

FREDERICO JORGE FERREIRA COSTA

IDEOLOGIA E EDUCAÇÃO NA PERSPECTIVA DA
ONTOLOGIA MARXIANA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará como requisito final para obtenção do título de Doutor em Educação.

Orientadora: Prof^a. Ph.D. Susana Vasconcelos Jimenez

FORTALEZA
2007

FREDERICO JORGE FERREIRA COSTA

IDEOLOGIA E EDUCAÇÃO NA PERSPECTIVA DA ONTOLOGIA
MARXIANA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará como requisito final para obtenção do título de Doutor em Educação.

Defesa em: ____ / ____ / 2007

Conceito obtido: _____

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Ph.D. Susana Vasconcelos Jimenez – UFC
(Orientadora)

Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas – UFC

Prof. Dr. Luís Távora Furtado Ribeiro – UFC

Prof^a. Dr^a. Maria Edna Lima Bertoldo – UFAL

Prof. Dr. Sérgio Afrânio Lessa – UFAL

*A Cotinha, Juninho e Leon, por sua
compreensão, paciência e confiança
irrestrita em minha capacidade de concluir
a presente pesquisa.*

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais e irmã.

Ao meu sogro José Ferreira, ferroviário aposentado.

À Lulu, Danielle e Raphinha.

À Dr^a. Susana Jimenez, mais do que orientadora, um exemplo intelectual.

Às professoras e doutoras: Maria das Dores e Jackeline Rabelo, pelas valiosas orientações na primeira qualificação.

Aos professores e doutores: Luís Távora e Eduardo Chagas, pelas lúcidas críticas e contribuições na segunda qualificação e na defesa da tese.

Aos professores e doutores: Sérgio Lessa e Edna Bertoldo, por aceitarem o convite para a participação na banca e pelas preciosas sugestões ao nosso trabalho.

Ao amigo Luciano Prado.

Aos amigos do Tribunal de Contas dos Municípios, Idalina, Eduardo e Rômulo.

À CAPES pela bolsa concedida.

Aos que contribuíram e contribuem com o Instituto de Estudos e Pesquisas do Movimento Operário (IMO).

Aos trabalhares que lutando por seus direitos constroem a Coordenação Nacional de Lutas (CONLUTAS).

Ao Partido Socialista dos Trabalhadores Unificado (PSTU), por seu perfil anticapitalista e pela defesa intransigente do socialismo.

“O homem é o ser superior para o homem.”
(Marx)

“A vida é bela.
Que as gerações futuras a limpem de todo
mal, de toda opressão e de toda violência, e
que desfrutem dela plenamente.”
(Trotsky)

RESUMO

Este trabalho compreende um estudo introdutório que pretende explicitar os vínculos existentes entre ideologia e educação. Para isso nos fundamentamos no referencial teórico marxista, dentro de uma perspectiva ontológica, que parte do trabalho como categoria fundante do mundo dos homens e modelo de toda práxis social, inclusive a ideológica e a educativa. A hipótese que se pretende demonstrar é que a educação é imanentemente ideológica. Tanto ideologia como educação são complexos sociais insuprimíveis. O primeiro é responsável por garantir aos homens concretos a compreensão do mundo e a justificação de sua práxis, sendo também um canal de expressão de conflitos sociais, como a luta de classes. Enquanto o segundo caracteriza o processo sempre aberto e contraditório de produção de individualidades compatíveis com as exigências de determinado tipo de sociedade, o qual se efetiva pela influência sobre o campo das decisões individuais, e também pela mediação do mecanismo dialético de apropriação por parte dos indivíduos da experiência humana acumulada. O vínculo ontológico entre ideologia e educação está presente no fato do processo de transmissão e apropriação das objetivações requeridas de cada indivíduo para enfrentar as exigências da vida social, ser cada vez mais importante para reproduzir e consolidar um conjunto de posições teleológicas socialmente desejáveis. Estas estão necessariamente presentes num conjunto de ideias as quais visam dar sentido às repostas prático-conscientes dos indivíduos sociais, ao mesmo tempo em que tornam conscientes os conflitos sociais – seja entre indivíduo e comunidade ou comunidade e natureza – nas sociabilidades primordiais, ou entre classes nas formações sociais mais desenvolvidas. Isso caracteriza o complexo da educação como imanentemente ideológica.

Palavras-Chaves: Ontologia; Ideologia; Educação.

ABSTRACT

This work will serve as an introductory study that intends to show the ties between ideology and education. For this, we use Marxist theory as a background reference, within an ontological perspective, that comes from the labor as a founding category of the world of men and the model of all social praxis, including the ideological and educational. The hypothesis that this paper aims to demonstrate is that education is imminently ideological because both ideology and education are irreplaceable social complexes. The former is responsible to guarantee men comprehension of the world and is justification of their praxis, also being a channel for social conflict, such as class warfare. On the other hand, the latter characterizes the open and contradictory process of producing individual aspects that fit the demands of a certain society. This becomes effective by the influence on the range of individual decisions, and also by the mediation of the dialectical mechanism for individuals of accumulated human experience. The ontological ties between ideology and education is present in the process of transmission and appropriation required from each individual in order to confront the demands of social life. It is more and more important to reproduce and consolidate a joining of teleological desirable social positions, that are necessarily present in the conjunction of ideations which aim at explaining the practical and conscious answers from the social individuals. At the same time, they raise consciousness of the social conflicts, either between the individual and the community or community and nature, in the primordial sociability, or between classes in the more developed social formations. This characterizes the complex of education as something immanently ideological.

Keywords: Ontology, Ideology, Education.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1 – PRESSUPOSTOS BÁSICOS PARA A COMPREENSÃO DA CONCEPÇÃO ONTOLÓGICA DE IDEOLOGIA.....	26
1.1 O MARXISMO POSSUI UMA NATUREZA ONTOLÓGICA?	26
1.2 LUKÁCS E O RESGATE DO PENSAMENTO ONTOLÓGICO.....	37
1.3 UMA ONTOLOGIA DE NOVO TIPO.....	41
CAPÍTULO 2 – TRABALHO E MOMENTO IDEAL	48
2.1 TRABALHO E ANTROPOGÊNESE.....	49
2.2 TRABALHO COMO POSIÇÃO TELEOLÓGICA	59
2.3 TRABALHO, MOMENTO IDEAL E ECONOMIA.....	72
CAPÍTULO 3 – ELEMENTOS DA CONCEPÇÃO ONTOLÓGICA DE IDEOLOGIA	81
3.1 A IDEOLOGIA COMO FUNÇÃO SOCIAL E A SUPERAÇÃO DA PERSPECTIVA GNOSIOLÓGICA	82
3.2 A NATUREZA DA IDEOLOGIA E SEU DUPLO ASPECTO.....	100
CAPÍTULO 4 – ELEMENTOS PARA O ESTUDO ONTOLÓGICO DAS CONEXÕES ENTRE IDEOLOGIA E EDUCAÇÃO	125
4.1 A EDUCAÇÃO COMO COMPLEXO NECESSÁRIO DA REPRODUÇÃO SOCIAL.....	125
4.2 A EDUCAÇÃO COMO IDEOLOGIA	136
CONSIDERAÇÕES FINAIS – ALGUNS ELEMENTOS PARA A CONSTITUIÇÃO DE UMA IDEOLOGIA EDUCACIONAL EMANCIPATÓRIA.....	149
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	152

INTRODUÇÃO

1. SITUANDO A PROBLEMÁTICA

Um elemento essencial destaca-se no conjunto constantemente renovado do universo educacional contemporâneo: a centralidade na formação de indivíduos para a integração passiva à sociabilidade existente, exacerbando ainda mais os processos desumanizadores dos sujeitos e o estranhamento do gênero humano.

Em termos gerais, a atividade educativa vem sendo reduzida ao binômio *instruir-adaptar*, enquanto a racionalidade humana fica cada vez mais restrita ao uso manipulatório da inteligência nas soluções de problemas empíricos impostos por um ambiente em constante mudança. Aos indivíduos resta a opção de desenvolver um conjunto de capacidades ou competências para acompanhar e adaptar-se às circunstâncias variadas e mutáveis da chamada “sociedade da informação”.

Baseada nessa mesma visão, a concepção pedagógica que Duarte (2000), resgatando o termo já utilizado por Saviani, identifica como o ideário pedagógico do “aprender a aprender”, o qual possui os seguintes contornos teóricos: esvaziamento do educador como transmissor de objetivações culturais construídas no processo de tornar-se homem do homem; enaltecimento do pragmático sobre o teórico; destaque do imediato sobre o mediato; desprezo do aspecto intelectual do processo de aprendizagem em função de uma elevação unilateral do lúdico; centralidade do aprender sozinho sobre o ensino sistemático; desprezo pela erudição e fortalecimento dos aspectos utilitários do conhecimento; extrema valorização do fazer ao lado de certa indiferença pelo saber; ofuscamento do conteúdo pelo método; exacerbação do particular e quase anulação do universal; inflação do cotidiano sobre o não-cotidiano. Tal amálgama é apresentado sob os rótulos de teorias inovadoras e de práticas crítico-reflexivas, supostamente alicerçadas em aspectos biológicos, psicológicos e sociais de

uma “natureza humana” imutável e anistórica que, no limite, significa a “racionalidade” do proprietário privado.

O ideário do “aprender a aprender”, já presente no movimento escolanovista e nas pedagogias não-diretivas, por exemplo, tornou-se a partir da última década do século XX uma política efetiva de Estado. O marco foi a Conferência Mundial sobre Educação para Todos, ocorrida em Jomtien, Tailândia, em 1990 e organizada por alguns dos principais organismos da Organização das Nações Unidas (ONU): UNESCO, UNICEF, PNDU e Banco Mundial, com a participação de mais de 150 países¹. Essa conferência representou uma inflexão nos debates pedagógicos contemporâneos, estabelecendo o horizonte das políticas internacionais, regionais e nacionais de educação, por meio da Declaração Mundial sobre a Educação para Todos.

Essas orientações foram desenvolvidas posteriormente em outros eventos internacionais – como o Encontro Mundial de Cúpula pela Criança em Nova York, em 1990; a Conferência de Nova Delhi, em 1993; e a Conferência de Kingston, Jamaica, em 1996 – em que foram explicitadas propostas que retomaram uma visão de articulação entre educação e desenvolvimento nos moldes semelhantes à teoria do capital humano. Partindo da chamada “revolução do conhecimento”, o senso comum pedagógico predominante assinala a centralidade do papel exercido pela educação na definição de um novo panorama mundial, o que exigiria uma “nova pedagogia” à altura da nova configuração societária e produtiva.

No entanto, essa “nova pedagogia” que vem imposta como uma necessidade natural pelo novo panorama mundial, e vem se tornando hegemônica em diversos países, como produto das chamadas “reformas educacionais”, exige ser compreendida como um momento, condicionado e condicionante, da atual configuração do mundo regido pelo capital . Para isso, é preciso apreender seu núcleo racional como síntese de múltiplas determinações, o que só pode ser feito por meio de

¹ Foi a partir dessa conferência que o Brasil passou a integrar um grupo de países em desenvolvimento com problemas de universalização da educação básica e de analfabetismo conhecido como EFA-9 (*Education for all*) ou *E-9 countries*: Bangladesh, Brasil, China, Egito, Índia, Indonésia, México, Nigéria e Paquistão (VIEIRA, 2001).

uma série de mediações² entre o solo material da produção e a esfera da formação humana.

2. O FUNDAMENTO DAS MUDANÇAS EDUCACIONAIS: A CRISE DO CAPITAL

A inteligibilidade das novas funções exigidas pela educação na atualidade, como complexo essencial da reprodução social, exige a indicação de algumas determinações. Noutras palavras, torna-se necessário emoldurar as novas exigências educacionais, e sua importância como elemento de tomada de consciência no conflito capital-trabalho, no contexto histórico do mundo dos homens do século XXI, regido por uma crise estrutural do capital e por uma reação burguesa sem precedentes.

Inicialmente, é necessário identificar o movimento interno que condiciona o modo de ser da sociedade capitalista, pois é em torno da racionalidade interna que se constituem e gravitam os diversos complexos sociais, inclusive a educação.

É de conhecimento geral que o capitalismo fundamenta-se num modo de produção mercantil em que tudo, em especial a força de trabalho, assume a forma de mercadoria. Portanto, como os capitalistas (individuais ou associados) são proprietários dos meios de produção e em contrapartida os operários não dispõem senão de sua própria força produtiva, o ato de produção é precedido de um contrato de compra e venda da força de trabalho, livremente estabelecido e justo do ponto de vista formal. Porém, a mercadoria força de trabalho possui uma particularidade: o valor que ela incorpora à mercadoria produzida durante o processo produtivo, é maior que o valor intrínseco da força de trabalho gasta na produção. Esse valor excedente é apropriado pelo capitalista, constituindo-se na mais-valia, que se consagra como o

² Como ressalta Netto (1989, p. 81-82), “A centralidade da categoria mediação reside em que – na estrutura ontológica da realidade e na sua reprodução pela razão teórica – só ela permite viabilizar a dinâmica da totalidade concreta. Na estrutura da realidade, é através do sistema de mediações que o movimento dialético se realiza: os processos ontológicos se desenvolvem, estruturas parciais emergem, se consolidam, entram em colapso, etc., garantida a especificidade da legalidade de seus níveis particulares, etc. Na reconstrução do movimento da totalidade concreta, é a categoria da mediação que assegura a alternativa da ‘síntese das muitas determinações’, ou seja, a elevação do abstrato ao concreto – mais exatamente, assegurando a apreensão da processualidade dos fatos que os fatos empíricos (abstratos) não sinalizam diretamente”.

objetivo último da produção capitalista. Noutros termos, isso significa que o processo de trabalho – o processo de produção de valores de uso – é apenas um instrumento para um processo ininterrupto de criação de valor novo, adicional, que será novamente reinvestido para um novo processo de valorização. Em síntese, essa é a lógica mais profunda que preside a sociedade contemporânea: acumular de modo ampliado e indefinido sempre mais.

Esse processo, oriundo da atividade dos próprios homens, torna-se uma “segunda natureza” com uma legalidade própria. As contradições inerentes ao próprio movimento do capital tornam-se, em determinados momentos, um limite ao próprio processo de acumulação, isto é: as crises fazem parte do ser-em-si do capitalismo por condensarem o conjunto das contradições presentes na esfera da economia que expressam, em última instância, o conflito entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações de produção capitalistas, como ilustra Mészáros (2002, p. 795):

Assim, não há nada em especial em associar-se capital a crise. Pelo contrário, crises de intensidade e duração variadas são o modo *natural* de existência do capital: são maneiras de progredir para além de suas barreiras imediatas e, desse modo, estender com dinamismo cruel sua esfera de operação e dominação. Nesse sentido, a última coisa que o capital poderia desejar seria uma superação *permanente* de todas as crises, mesmo que seus ideólogos e propagandistas freqüentemente sonhem com (ou ainda, reivindicuem a realização de) exatamente isso.

Partindo dessa tese de Mészáros, é necessário, a nosso ver, fazer uma distinção entre *crises cíclicas* e *crises estruturais*. As primeiras fazem parte do ciclo econômico do capital, em que o processo de acumulação sofre uma perturbação que o próprio sistema tem capacidade de superar sem qualquer transformação estrutural básica; já as crises estruturais exigem para a retomada do processo de acumulação uma reestruturação do sistema em seus mais diversos níveis, o que vem exigindo cada vez mais a intervenção do Estado.

Através de todos os recursos políticos e ideológicos possíveis do Estado, como no receituário neoliberal, as forças do capital buscam superar a crise atual. Esses meios revelam a natureza da crise estrutural que presenciamos, pois não são as forças

econômicas do capital que se movendo livremente, superam os obstáculos ao seu desenvolvimento, senão a intervenção de uma força exterior, o poder econômico e político do Estado que por sua vez: 1) desempenha um papel fundamental na desvalorização de uma fração do capital social levando o Estado a assumir atividades econômicas não-rentáveis; 2) subvenciona, direta ou indiretamente, o capital, através de medidas fiscais ou de serviços de infra-estrutura; 3) assume os custos sociais do capital, como a reprodução da força de trabalho; 4) contribui para a constante disputa de mercados; 5) possui um papel crescente na reprodução das relações sociais e na organização da divisão social do trabalho. Tal intervenção estatal é evidente no período atual em que a crise estrutural é portadora de uma radicalidade única, expressa nas seguintes palavras por Antunes (1999, p. 27):

*Expansionista, desde seu microcosmo até sua conformação mais totalizante, mundializado, dada a expansão e abrangência do mercado global, destrutivo e, no limite, incontrolável, o sistema de metabolismo social do capital vem assumindo cada vez mais uma estruturação crítica profunda. Sua continuidade, vigência e expansão não podem mais ocorrer sem revelar uma crescente tendência que atinge a totalidade de seu mecanismo. Ao contrário dos ciclos longos de expansão alternados com crises, presencia-se um *depressed continuum* que, diferentemente de um desenvolvimento auto-sustentado, exhibe as características de uma crise *cumulativa, edêmica*, mais ou menos uma crise permanente e crônica, com a perspectiva de uma profunda *crise estrutural*.*

Além disso, é possível acrescentar que as profundas transformações de que tem sido objeto a sociedade contemporânea, incluindo o novo padrão educacional nas últimas décadas do século passado, têm seu fundamento material numa crise estrutural que pode ser datada a partir dos anos 70, tendo como ponto de inflexão a recessão generalizada da economia capitalista internacional de 1974/75, que golpeou simultaneamente as grandes potências imperialistas. Os traços mais evidentes dessa crise do capital, que pôs em cheque um longo período de acumulação de capitais lastreado pelo fordismo e keynesianismo foram: queda da taxa de lucros, esgotamento do padrão de acumulação taylorista/fordista de produção, desmoronamento do sistema de Bretton Woods, desestruturação do *welfare state*, crise fiscal, forte alta do custo de vida, o massivo desemprego e a contração do mercado mundial (MANDEL, 1990).

Diante desse quadro e, numa resposta à queda da taxa de lucros, desenvolveu-se uma contundente reação burguesa – ainda em processo – à crise do capital iniciada nos anos 70, e se expressa: a) na hipertrofia da esfera financeira; b) na maior concentração de capitais devido a fusões entre empresas monopolistas e oligopolistas; c) na retração dos gastos públicos e suas transferências para o setor privado; d) na refuncionalização do Estado capitalista; e) no incremento acentuado das privatizações e, f) na tendência generalizada às desregulamentações e à flexibilização do processo produtivo, dos mercados e da força de trabalho (ANTUNES, 1999; CHESNAIS, 1996; BEHRING, 2003). Como esta é uma resposta a uma situação de crise, não significa um fortalecimento do capitalismo. Antes de tudo, representa um período de instabilidade, de aumento da concorrência, de conflitos entre as potências imperialistas e de opressão nacional sobre os países atrasados, o que tem conduzido em última instância, a uma superexploração dos trabalhadores assalariados, que é agravada para seus setores mais oprimidos, como mulheres, jovens, imigrantes e idosos.

Essa reação burguesa, ancorada na forma “flexibilizada de acumulação capitalista” – para usarmos apropriadamente Antunes (2005, p. 28) – tem produzido conseqüências catastróficas para o mundo do trabalho, como: crescente redução do proletariado fabril estável; explosão do denominado trabalho precarizado; incremento dos assalariados médios e de serviços; exclusão de jovens e idosos do mercado de trabalho; inclusão precoce e criminosa de crianças no mercado de trabalho; aumento significativo e exploração maior do trabalho feminino; expansão do trabalho no denominado “terceiro setor” com os traços comunitário, voluntário e assistencial; crescimento do trabalho em domicílio subordinado ao capital. Isso demonstra que a reestruturação produtiva, as novas tecnologias e “qualificações” estão regidas pela lógica do capital de reduzir custos, aumentar o rendimento do capital fixo e elevar a taxa de exploração, e não pelos interesses coletivos dos trabalhadores.

Porém, é sempre bom destacar que o capital não é uma coisa, mas uma relação social alicerçada na exploração do trabalho. Daí também ser importante registrar os processos objetivos que nas últimas décadas do século passado se efetivaram nos marcos das relações de forças mundiais entre o capital e o trabalho. A

grande mudança protagonizada no contexto da referida crise da economia mundial que engloba tanto os países capitalistas como os supostos “socialistas”, foi a emblemática derrubada pelo movimento de massas do “Muro de Berlim” e a desestruturação dos “regimes burocráticos stalinistas”, provocando uma grande liberação de forças a favor de transformações radicais. Contudo, por mais paradoxal que seja, tais eventos, por ausência de um projeto socialista alternativo materializado em uma organização internacional dos trabalhadores, foram apropriados ideologicamente pela contra-ofensiva burguesa à crise estrutural do capital. Além disso, acelerou-se o processo ainda não concluído de restauração do capitalismo nos antigos Estados operários burocráticos³ (URSS, China, Vietnã, Cuba, Coréia do Norte, entre outros), o que, além de se tornar uma poderosa arma nas mãos dos propagandistas do capital de todos os matizes para proclamar a “morte do socialismo” e conter as rebeliões do trabalho nos marcos da economia de mercado e do regime democrático-burguês, provocou uma profunda crise ideológica nos setores de vanguarda dos trabalhadores.

De certa maneira, as forças do trabalho perderam sua identidade de classe, passando a se perceber por meio de signos e representações próprios da sociabilidade burguesa decadente. Mesmo indicando que a compreensão de tal fenômeno exigiria uma pesquisa bem mais detalhada, é importante identificar como elementos de apreensão dele: 1) as mudanças no solo material produtivo; 2) a ofensiva político-cultural burguesa de defesa do mercado e da democracia, capitaneada pelo imperialismo norte-americano, e largamente utilizada para justificar e impor o processo de restauração capitalista no leste europeu; 3) a revisão, por diversos setores da esquerda anticapitalista, sobre os conceitos de democracia e de cidadania, os quais passam a se identificar como antagônicos às “ditaduras” em geral, sem nenhuma

³ O conceito de Estado operário para caracterizar os países onde as burguesias nacionais e o imperialismo foram expropriados – ex-URSS, China, Cuba, Coréia do Norte, por exemplo –, tem suas raízes nas reflexões de Trotsky (2005) sobre a degeneração da revolução russa, e baseia-se no fato de que a propriedade estatal dos meios de produção e circulação, combinada com a supressão legal do direito de sua apropriação privada, o planejamento econômico centralizado e o monopólio estatal do comércio exterior, implicam a ausência de produção generalizada de mercadorias e do domínio da lei do valor. Isto é, a economia já não é capitalista, pois não há mercado para grandes meios de produção nem para mão-de-obra, deixando a força de trabalho de ser mercadoria (MANDEL, 1989). Já a burocratização se refere à expropriação política do proletariado pela burocracia, camada social, e não classe, que se torna materialmente privilegiada. O conceito de Estado operário burocratizado enfrentou à prova dos acontecimentos posteriores a 1989 (Idem, 1994), que provocaram a derrocada do chamado “mundo socialista”, em melhores condições de expressar o movimento do que outros como “capitalismo de Estado”, “coletivismo burocrático”, “totalitarismo” ou “novo modo de produção”.

mediação histórica e de classe, concluindo na estratégia de “humanizar” o capitalismo e de radicalizar ou ampliar a democracia no Estado burguês e, 4) um processo intenso de integração de dirigentes e intelectuais orgânicos das forças do trabalho aos aparatos estatais, aos inúmeros tipos de consultorias lucrativas e ao universo dinâmico de organizações não-governamentais “politicamente corretas” que em última instância, e por meio de uma série de mediações, são instrumentos de gestão do capital em crise.

3. UMA PROPOSTA: OS VÍNCULOS ENTRE EDUCAÇÃO E IDEOLOGIA NOS MARCOS DA PEDAGOGIA HISTÓRICO-CRÍTICA

A partir do que foi delineado até agora, é possível compreender que as novas determinações da sociedade contemporânea exigem uma práxis educativa própria para que perdurem e se desenvolvam. Mas, toda sociedade tem como matriz os atos teleologicamente orientados dos indivíduos, o que ontologicamente é condição da reprodução social. E, como a educação possui a determinação de produzir, direta e intencionalmente, em cada indivíduo singular, a humanidade que é produzida histórica e coletivamente pelos homens (SAVIANI, 2003), dentro dos limites de uma sociabilidade historicamente determinada, devemos partir das atuais necessidades do capital para compreendermos as mudanças no terreno da formação do indivíduo.

Com a dissolução da comunidade primitiva, o complexo educacional tomou como elemento constituinte a divisão classista do ser social (MANACORDA, 1997; PONCE, 1998), ou seja, as classes sociais e suas contradições passaram a determinar e serem determinadas pela educação com a mediação do Estado. Isso significa que as objetivações humanas que necessitam serem assimiladas pelo indivíduo – como idéias, conhecimentos, valores, conceitos, simbolizações, hábitos, atitudes, habilidades –, as formas e métodos adequados para essa assimilação e a reflexão sobre o processo como um todo, essenciais para a continuidade-desenvolvimento de uma formação social concreta, são mediados pelos interesses conflitantes das classes sociais. Mas, não só isso. A educação como complexo integrante da reprodução social é também consciência prática das sociedades de classe, relacionada com o conjunto de valores e

estratégias rivais que disputam o processo de produção e controle do excedente econômico em seus diversos aspectos. Noutros termos, educação pode ser, também, ideologia.

As “novas” pedagogias, sintetizadas no ideário do “aprender a aprender” – que se autojustificam como uma necessidade natural da contemporaneidade diante do conflito basilar capital-trabalho – têm a função de produzir nos indivíduos a consciência prática de que a sociedade burguesa decadente é o horizonte inquestionável de suas aspirações, fazendo com que eles sejam agentes na manutenção e no desenvolvimento de uma forma específica de intercâmbio social: o capitalismo. De fato, elas são “pedagogias do capital em crise” que, mesmo se expressando autonomamente em relação à totalidade social e entre si, retroagem fortemente sobre os processos materiais, sendo um dos aspectos essenciais na atual ofensiva burguesa.

Mas, como a sociedade burguesa encontra-se internamente dividida entre os interesses do capital e do trabalho, “[...] as ideologias mais importantes devem definir suas respectivas posições tanto como ‘totalizadoras’ em suas explicações e, de outro, como alternativas estratégicas umas as outras” (MÉSZÁROS, 2004, p. 65), o que funda (em relação às forças do trabalho) a necessidade de constituir uma consciência prática de uma atividade pedagógica que diante do conflito nuclear do atual período – manter o existente ou superá-lo radicalmente – integre-se numa perspectiva estratégica maior de ir além do capital. Isto é, que o conteúdo do que deve ser assimilado para que os indivíduos tornem-se homens, os mecanismos a serem utilizados e a teorização sobre este agir pedagógico, devem estar centrados na efetivação de indivíduos auto-realizados como sujeitos socialmente ricos e com uma vida plena de sentido, em uma humanidade auto-emancipada da lógica alienante do capital.

Essa empreitada, não surge do nada, pois a pedagogia histórico-crítica – a qual está intimamente vinculada às contribuições de Saviani (2002, 2003), reconhecido como um dos maiores especialistas em educação no país e do mundo, com contribuições tidas como fundamentais na filosofia da educação e na visão crítica das políticas educacionais hegemônicas, no nosso ponto de vista, coloca-se na perspectiva da transformação da realidade educacional como um dos momentos da transformação

da sociedade. Noutras palavras, ela difere de outras correntes pedagógicas que, pela sua não criticidade, buscam justificar o real ou, no máximo, melhorá-lo superficialmente. Essas teorias não-críticas caracterizam-se por conceber “[...] a educação como autônoma e buscam compreendê-la a partir dela mesma.” (Idem, 2002, p. 5). Assim, elas compreendem a práxis educativa independentemente das determinações sociais e econômicas, tornado-a capaz de corrigir os problemas sociais, que são vistos como um fenômeno “acidental e individual”. Nessa perspectiva, os problemas sociais não são percebidos como efeitos de uma sociedade em crise, fruto de um sistema econômico que tem como objetivo o lucro e a acumulação do capital para a minoria em detrimento da pobreza e da miséria para a maioria. Portanto, a educação nessa perspectiva teórica é vista: “[...] como um instrumento de correção dessas distorções. Constitui, pois, uma força homogeneizadora que tem por função reforçar os laços sociais, promover a coesão e garantir a integração de todos os indivíduos no corpo social.” (SAVIANI, 2002, p. 4).

Nesse contexto, como nos casos da pedagogia tradicional⁴, da pedagogia nova⁵ e do tecnicismo⁶, a práxis educativa não sofre influência da sociedade burguesa

⁴ A pedagogia tradicional, produto da ascensão da burguesia e da constituição dos sistemas nacionais de ensino, advoga que o papel da educação escolar é, em síntese, o de: “[...] difundir a instrução, transmitir os conhecimentos acumulados pela humanidade e sistematizados logicamente. O mestre-escola será o artífice dessa grande obra. A escola organiza-se como uma agência centrada no professor, o qual transmite, segundo uma gradação lógica, o acervo cultural dos alunos. A estes cabe assimilar os conhecimentos que lhes são transmitidos.” (SAVIANI, 2002, p. 6).

⁵ A pedagogia nova surgiu como reação à pedagogia tradicional diante da maior crescente complexidade da sociabilidade capitalista. Seu ponto de partida era um tratamento diferencial a partir das singularidades individuais de cada aluno para que a escola cumprisse o seu papel de equalização social. Assim, em oposição à pedagogia tradicional, deslocou “[...] o eixo da questão pedagógica do intelecto para o sentimento; do aspecto lógico para o psicológico, dos conteúdos cognitivos para os métodos ou processos pedagógicos; do professor para o aluno; do esforço para o interesse; da disciplina para a espontaneidade; do diretivismo para o não-diretividade; da quantidade para a qualidade; de uma pedagogia de inspiração filosófica centrada na ciência da lógica para uma pedagogia de inspiração experimental baseada principalmente nas contribuições da biologia e da psicologia” (Ibidem, p. 9). Assim, estruturou-se a “[...] teoria pedagógica que considera que o importante, não é aprender, mas aprender a aprender.” (Ibidem, p. 9). A difusão do ideário escolanovista trouxe, segundo Saviani, resultados diferentes para diversas classes sociais, pois “[...] provocando o afrouxamento da disciplina e a despreocupação com a transmissão de conhecimento, acabou com a absorção do escolanovismo pelos professores por rebaixar o nível do ensino destinado às camadas populares, as quais muito freqüentemente têm na escola o único meio de acesso ao conhecimento elaborado. Em contrapartida, a ‘Escola Nova’ aprimorou a qualidade do ensino destinado às elites.” (Ibidem, p. 10). Além disso, “[...] ao enfatizar a ‘qualidade do ensino’, ela deslocou o eixo de preocupação do âmbito político (relativo à sociedade em seu conjunto) para o âmbito técnico-pedagógico (relativo ao interior da escola), cumprindo ao mesmo tempo uma dupla função: manter a expansão da escola em limites suportáveis pelos interesses dominantes e desenvolver um tipo de ensino adequado a esses interesses.” (Ibidem, p. 2).

⁶ Com a exaustão do escolanovismo e uma frustração com os fracassos das tentativas de mudanças educacionais patrocinadas por ele, acompanhada de uma preocupação exacerbada com os métodos, chega-se finalmente, à tese

e nem de suas contradições, por isso é vista como capaz de transformá-la no sentido de torná-la melhor, e não na perspectiva de contribuir para a superação de suas estruturas de exploração e estranhamento.

É por isso que entendemos que qualquer análise sobre os vínculos ontológicos entre educação e ideologia pressupõe, no mínimo, a existência de uma teoria pedagógica que busque situar o homem – sujeito e objeto da atividade educativa –, nas complexas relações entre educação e sociedade, ao mesmo tempo buscando identificar a natureza e a especificidade da educação, a função da educação escolar, o papel dos professores e alunos na transformação da realidade, além dos métodos capazes de possibilitar a assimilação de conteúdos e a produção de cultura.

A pedagogia histórico-crítica se insere num universo teórico que procura “[...] compreender a educação remetendo-a sempre a seus condicionamentos objetivos, isto é, à estrutura socioeconômica que determina a forma de manifestação do fenômeno educativo” (SAVIANI, 2002, p. 5). Nessa concepção, a educação tem uma ampla relação com a sociedade, que está dividida em classes com interesses antagônicos sustentados pelas condições da “vida material”. Assim, os problemas sociais, em especial os educacionais, são entendidos como um fenômeno que tem como causa a própria estrutura da sociedade “[...] porque o grupo ou classe que detém maior força se converte em dominante se apropriando dos resultados da produção social, tendendo, em conseqüência, a relegar os demais à condição de marginalizados.” (Ibidem, p. 4-5). Nessa percepção:

[...] a educação é entendida como inteiramente dependente da estrutura social geradora de marginalidade, cumprindo aí a função de reforçar a dominação e legitimar a marginalização. Nesse sentido, a educação, longe de ser um instrumento de superação da marginalidade, converte-se num fator de marginalização já que sua forma específica de reproduzir a marginalidade

da eficiência instrumental. Nasce, assim, a pedagogia tecnicista: “A partir do pressuposto da neutralidade científica e inspirada nos princípios de racionalidade, eficiência e produtividade, essa pedagogia advoga a reordenação do processo educativo de maneira a torná-lo objetivo e operacional.” (Ibidem, p. 12). Essa corrente, fundamentada na racionalidade instrumental do capital, apresentou todo um projeto de reestruturação da educação escolar: tentou eliminar as interferências subjetivas na eficiência do planejamento educacional; incentivou a proliferação de propostas pedagógicas como o enfoque sistêmico, micro-ensino, telensino, instrução programada, entre outras; produziu o parcelamento do trabalho pedagógico, especializando funções e introduzindo técnicos no sistema; buscou padronizar o ensino partindo de um planejamento previamente formulado, e tudo isso, colocando os sujeitos do processo pedagógico, professor e aluno, em uma condição de executores do processo definido por especialistas.

social é a produção da marginalidade cultural e, especificamente, escolar. (Ibidem, p. 5).

Mas, além da pedagogia histórico-crítica ser diametralmente oposta às correntes pedagógicas não-críticas, há uma particularidade nela que a diferencia dentro do próprio universo das denominadas “correntes críticas”. A pedagogia histórico-crítica que teve sua formação no final da década de 70 ocupou seu espaço confrontando-se com as teses das chamadas “teorias crítico-reprodutivistas”, vinculadas em maior ou menor grau ao estruturalismo “marxista” de Althusser, e que tinham no conceito de ideologia um de seus eixos programáticos. Essas correntes estão alinhadas, de acordo com Saviani (2002): na teoria do sistema de ensino como violência simbólica, na teoria da escola como aparelho ideológico de Estado (AIE) e na teoria da escola dualista. E, embora partam do fato que a práxis educativa e suas instituições sofram as contradições geradas pelos conflitos de interesses que caracterizam a sociedade capitalista, não são capazes de explicitar os mecanismos da realidade efetiva para apontar os elementos objetivos e subjetivos de sua superação, pois:

[...] não tem proposta de intervenção prática, isto é, limita-se a constatar e, mais do que isso, a constatar que é assim e não pode ser de outro modo. O problema, no entanto, que os educadores enfrentavam extrapola esse âmbito, porque a questão central era justamente como atuar de modo crítico no campo pedagógico, como ser um professor que, ao agir, desenvolve uma prática de caráter crítico. A teoria crítico-reprodutivista não pode oferecer resposta a estas questões, porque, segundo ela, é impossível que o professor desenvolva uma prática crítica; a prática pedagógica situa-se sempre no âmbito da violência simbólica, da inculcação ideológica, da reprodução das relações de produção. Para cumprir essa função, é necessário que os educadores desconheçam seu papel; quanto mais eles ignoram que estão reproduzindo, tanto mais eficazmente eles reproduzem. Conseqüentemente, não há como ter uma atuação crítica, uma atuação contrária às determinações materiais dominantes; o professor pode até desejar isso, mas é um desejo inócuo, porque as forças materiais não dão margem a que ele se realize (SAVIANI, 2003, p. 67).

Nessa crítica às teorias crítico-reprodutivistas abre-se, no nosso ver, a possibilidade emancipatória do campo teórico da pedagogia histórico-crítica, pois é possível identificar o desafio que está por trás do surgimento da pedagogia histórico-crítica. Por um lado, como desenvolver a esfera autônoma da educação sem isolá-la

mecanicamente do contexto socioeconômico? De outro lado, como, reconhecendo os condicionamentos da sociedade capitalista sobre a educação, não eliminar a atuação dos sujeitos da educação? Sobre o assunto, Saviani (2002, p. 31) diz o seguinte:

[...] impõe-se a tarefa de superar tanto o poder ilusório (que caracteriza as teorias não-críticas) como a impotência (decorrente das teorias crítico-reprodutivistas) colocando nas mãos dos educadores uma arma de luta capaz de permitir-lhes o exercício de um poder real, ainda que limitado.

Eis, no nosso entender, a identidade teórica e a importância da pedagogia histórico-crítica frente às demais correntes. Primeiro porque não nega nem esquece que a sociedade em que vivemos está centrada na reprodução do capital, o que em última instância condiciona todas as esferas da sociedade, em particular a educação, com sua carga de desigualdade e alienação. Segundo porque percebe que a realidade social, mesmo repleta de desigualdade e alienação, é produto da atividade humana e, portanto, na esfera da educação os sujeitos da atividade educativa – os trabalhadores da educação e os alunos – têm um papel relevante a cumprir. E terceiro porque a partir dessa demarcação de campos é também possível destacar as categorias centrais da pedagogia histórico-crítica, como sendo: homem, trabalho, ideologia, educação e função da escola.

Porém, isso não significa que todas as questões teóricas fundamentais já estejam bem delimitadas dentro das coordenadas da pedagogia histórico-crítica. Esta corrente pedagógica se constituiu numa negação crítica aos pressupostos do escolanovismo e do crítico-reprodutivismo, sobre bases axiomáticas que necessitam de maior definição, explicitação e fundamentação. Daí o motivo de nosso trabalho estar centrado nos fundamentos desta corrente, o que lhe dá um caráter estritamente propedêutico, já que anuncia não um resultado mais o início de uma linha de pesquisa que não pode ser exaurida no restrito de tempo de um doutorado, que é o estudo dos nexos ontológicos entre ideologia e educação.

Tal campo de pesquisa pode aparentemente não parecer novidade, pois o debate sobre ideologia e educação, pelo menos nas diversas críticas, sempre esteve presente, seja com os recursos do marxismo vulgar, do althusserianismo, da teoria crítica (Escola de Frankfurt), do pensamento libertário, da doutrina cristã progressista

ou do ecletismo teórico. No entanto, jamais tal debate teve como pressuposto a ontologia do ser social, isto é, baseando-se no marxismo entendido como uma ontologia. Noutras palavras podemos afirmar que os vínculos entre ideologia e educação nunca foram perpassados de maneira explícita, por uma reflexão ontológica. Muitas vezes o debate foi centrado apenas no terreno da teoria do conhecimento ou gnosiologia, ou seja, na relação cognoscitiva entre sujeito e objeto e nas condições e limites dos procedimentos subjetivos de apreensão do mundo. Nesse sentido, a ideologia, por exemplo, ora foi vista como falsa consciência, ora como inversão do real, ora como relação imaginária do sujeito com o mundo e ora como conhecimento a serviço das classes dominantes, pois o hiperdimensionamento do sujeito e da relação gnosiológica impede a compreensão da totalidade social e de seu fundamento da práxis humana.

Por isso, pretendemos por meio desse trabalho dar os primeiros passos, apesar de titubeantes e limitados, nas conexões entre ideologia e educação partindo do fundamento ontológico do marxismo. Nessa perspectiva, realizamos nos capítulos que se seguem uma identificação dos elementos necessários para situar, dentro de coordenadas ontológicas, o debate entre ideologia e educação: por exemplo, se o critério para definir ideologia é gnosiológico ou não, se processo educacional é neutro frente à reprodução social ou não, se a educação é necessariamente ideológica ou não. Porém, buscar os nexos entre estas categorias como mecanismos de manutenção e superação do existente não é algo evidente por si mesmo, sendo necessário um *detour* para encontrarmos o núcleo racional da articulação estudada. Daí nossa análise ser extremamente abstrata e restrita, não abordando, por exemplo, a função do sistema escolar ou das ideologias do capital na atualidade, como também não trabalhamos com categorias como estranhamento (alienação), política ou Estado. Assim, tentamos expressar nesta tese os pressupostos ontológicos mais elementares que balizam os vínculos essenciais entre ideologia e educação.

No Capítulo 1 – *Pressupostos básicos para a compreensão da concepção ontológica de ideologia* – identificaremos o caráter ontológico do pensamento marxiano, o contexto de sua incompreensão pela tradição marxista hegemônica e a importância do seu resgate por Lukács. O objetivo é, em tempos de desconstrução pós-

moderna e reedições althusserianas, explicitar os fundamentos ontológicos do marxismo e, em particular, da perspectiva que orienta este trabalho. Sem tal operação, não é possível compreender as raízes dos nexos entre ideologia e educação. Portanto, a partir de Lukács, que pela primeira vez dentro da tradição marxista, aborda explicitamente o real do ponto de vista da problemática central de toda ontologia, a qual é a questão da substância como momento resolutivo das indagações sobre a realidade humana. Sob esse prisma, ainda de acordo com Lukács, Marx teria descoberto e instaurado uma nova compreensão do mundo dos homens a qual teria como substância, em última instância, a historicidade e a sociabilidade. Assim, o ser social é histórico porque sua essência não é posta *a priori* – como, por exemplo, nas ontologias de Aristóteles, Tomás de Aquino e Hegel –, nem é resultado de um desenvolvimento automático e necessário do ser; mas é histórica por se construir no próprio processo de autoconstrução do gênero humano, o qual é imanentemente social.

No Capítulo 2 – *Trabalho e momento ideal* – analisaremos a questão basilar da ontologia do ser social: o trabalho, pois além de inaugurar a sociabilidade, e ser a categoria responsável pelo salto ontológico entre o ser biológico e o mundo dos homens, é também o modelo de toda práxis, inclusive a educativa. A categoria de práxis é essencial para demonstrar que o ser social, apesar de fundado no trabalho vai além dele. Historicamente, com o aumento da complexidade do mundo dos homens, são produzidas pela atividade humana cada vez mais objetivações que transcendem a esfera do trabalho, isto é, a relação primária do homem com a natureza. Assim, podemos sustentar que a categoria de práxis é mais ampla que o trabalho e que o contém, mesmo tendo nele seu fundamento e modelo. Há práxis dirigidas para a transformação da natureza – o trabalho propriamente dito –, e diversas formas de práxis voltadas para influir no comportamento e ações humanos, como a educação. Além disso, é pela análise da categoria do trabalho que poderemos compreender toda a importância da consciência na realidade humana, pois esta, para a ontologia marxiana, não é algo destacado da materialidade social como no idealismo e tampouco um simples epifenômeno das condições materiais como no materialismo pré-marxista e no marxismo vulgar. Portanto, apenas com a análise do ato de trabalho, em particular, do por teleológico, é possível evidenciar o caráter ativo da consciência, situada

historicamente, na construção do mundo dos homens. A consciência é a matéria-prima para qualquer estudo sobre ideologia e educação.

No Capítulo 3 – *Elementos da concepção ontológica de ideologia* –, tendo como base a natureza ontológica do marxismo e a função da consciência como momento inseparável e constituinte do ato de trabalho, passaremos a identificar duas características da ideologia dentro de uma perspectiva essencialmente ontológica: a primeira é sua função imanentemente social que se sobrepõe a qualquer critério de base gnosiológica, ou seja, o que define qualquer ideiação como ideologia não é sua natureza de erro ou verdade, mas sua funcionalidade social em auxiliar os homens em suas decisões alternativas, das mais simples às mais complexas; a segunda trata-se do duplo aspecto da ideologia (o amplo e o restrito) que a situam tanto no processo de reprodução do ser social como na luta de classes.

A ideologia refere-se tanto aos complexos sociais particulares que fornecem aos homens concretos a compreensão do mundo e a justificação de sua práxis, como com o surgimento da luta de classes, passar a ser momento fundamental deste conflito, que se expressa na disputa entre valores e ideias antagônicas. Portanto, não há sociabilidade sem ideologia. Tal complexo esteve presente tanto nas comunidades primitivas como integrará a possível textura social da sociedade emancipada. Pois, mesmo numa sociedade sem classes, a ideologia permanece com o seu caráter de tornar operativa a práxis dos indivíduos – canalizando os potenciais conflitos entre indivíduos e comunidade –, já que não existe identidade entre os pólos da reprodução social: indivíduos e gênero humano.

O Capítulo 4 – *Elementos para o estudo ontológico das conexões entre ideologia e educação* – expressará o ponto de chegada do percurso feito, mas fará principalmente uma sinalização para um início de pesquisa sobre a raiz ontológica dos vínculos entre ideologia e educação. Nele, situaremos a educação como momento insuprimível da reprodução social e, a partir daí, a natureza ideológica da práxis educativa. A continuidade do ser social pressupõe a transmissão/ apropriação por parte dos indivíduos singulares, das objetivações genéricas – essenciais sua manutenção e

seu desenvolvimento. Eis o que caracteriza o complexo da educação que se torna com complexificação crescente do ser social, cada vez mais imprescindível.

Além disso, é por meio da educação que ocorre o preponderantemente processo sempre aberto e contraditório de produção de individualidades compatíveis com as exigências de determinado tipo de sociedade, o qual se efetiva pela influência sobre o campo das decisões individuais e também pela mediação do mecanismo dialético de apropriação por parte dos indivíduos da experiência humana acumulada.

Simultaneamente ao processo de transmissão e apropriação de objetivações requeridas de cada indivíduo para enfrentar as exigências da vida social, torna-se cada vez mais importante, com o desenvolvimento da complexidade social e da sociedade de classes, reproduzir e consolidar um conjunto de posições teleológicas socialmente desejáveis. Daí a necessidade de um conjunto de ideias que visam dar sentido às repostas prático-conscientes dos indivíduos sociais, ao mesmo tempo em que tornam conscientes os conflitos sociais, seja entre indivíduo e comunidade ou comunidade e natureza, nas sociabilidades primordiais, ou entre classes nas formações sociais mais desenvolvidas. Tal processualidade indica a natureza imanentemente ideológica do complexo da educação.

Nas Considerações Finais – *Alguns elementos para a constituição de uma ideologia educacional emancipatória* – baseados em fatos ontologicamente constatáveis – o trabalho como fundamento do mundo dos homens e modelo de toda práxis social, a função social da ideologia e a natureza reprodutiva da educação –, concluímos que *a educação é inerentemente ideológica e apontamos alguns indicadores para a constituição de ideologia educacional emancipatória.*

Por último, gostaríamos de frisar que esta tese se insere – como uma contribuição às forças do trabalho – no âmbito da filosofia da educação, em sua luta consciente ou não pelo derrube do capitalismo. Embora a presente pesquisa não seja axiologicamente neutra, como não o é nenhuma pesquisa no universo das ciências sociais, procura ater-se aos nexos constitutivos de seu objeto, ou seja, por vincular-se à perspectiva do trabalho necessita da maior objetividade possível: a verdade é sempre revolucionária.

CAPÍTULO 1

PRESSUPOSTOS BÁSICOS PARA A COMPREENSÃO DA CONCEPÇÃO ONTOLÓGICA DE IDEOLOGIA

Nosso objetivo neste capítulo é identificar os pressupostos básicos que identificam o pensamento marxiano como uma ontologia, o que é essencial para estabelecer as coordenadas metodológicas do estudo dos nexos entre ideologia e educação, dando uma identidade ontológica à abordagem realizada em nossa pesquisa. Com essa finalidade o capítulo desdobra-se em três momentos.

No primeiro momento demonstraremos que a natureza ontológica da obra marxiana não é consenso na tradição marxista e, procuraremos rastrear as razões históricas que ofuscaram ou debilitaram o núcleo ontológico das contribuições de Marx. Depois, procuraremos indicar a importância do resgate da ontologia marxiana por Lukács, o que estabelece um novo patamar de discussão sobre as diversas esferas do ser social. Por fim, delimitaremos os contornos gerais da ontologia marxiana e sua diferenciação das ontologias anteriores, pois esta é uma ontologia de novo tipo, sustentada por uma nova compreensão do ser social, a qual supera os particularismos tanto do materialismo pré-marxista quanto do idealismo em relação à complexidade da *relação objetividade-subjetividade*.

1.1 O MARXISMO POSSUI UMA NATUREZA ONTOLÓGICA?

No processo de autoconstrução do gênero humano que é a história, a relevância das obras teóricas muda de acordo com a conjuntura e o lugar, pois mutáveis são a compreensão e o destaque dado a aspectos, subestimados ou ignorados,

de concepções conhecidas. Assim como qualquer perspectiva, a inaugurada por Marx não está imune a essa faceta da história.

A época atual, de crise estrutural do capital e de confusão ideológico-política das forças do trabalho, nos remete a um reencontro com os fundamentos da obra marxiana, sustentada numa crítica à sociabilidade burguesa e portadora de um projeto emancipatório universal. Esse retorno a Marx é condicionado pelas presentes condições objetivas e subjetivas da luta de classes, o que impõe além da descoberta de pontuações novas, até então obscuras, a visualização das conquistas teóricas de uma maneira diferente. Os interesses, os desafios e o balanço rigoroso de erros passados impostos por condições vigentes, orientam o enfoque para angulações do construto marxiano, que em épocas anteriores, por determinadas injunções históricas, não foram avaliados ou compreendidos em sua profundidade e importância.

Assim, a definição precisa dos lineamentos histórico-filosóficos que garantem a inteligibilidade interna da tradição inaugurada por Marx, principalmente em sua dimensão ontológica, é uma problemática posta pela contemporaneidade. Na verdade, pensamos que qualquer pesquisa situada sob as coordenadas da tradição marxista, por mais específica que seja, deve estar sempre condicionada pela concepção de totalidade, e esta, na atualidade, apresenta a questão de definir se Marx fundou ou não uma ontologia do ser social.

Tal questão não é ponto pacífico. Em primeiro lugar pelo caráter especulativo frequentemente ligado à tradição da reflexão ontológica – pensemos, por exemplo, em Aristóteles, Tomás de Aquino e Hegel; segundo pela tendência gnosiológica, própria do neopositivismo e do irracionalismo pós-moderno – que hiperdimensiona o sujeito mesmo quando busca negá-lo –; e por último, ou pelo sociocentrismo – quando a natureza se dissolve nas relações sociais, ou seja, os homens pensam e fazem da natureza é o que existe, não tendo esta, portanto, mais uma existência autônoma –, ou pela perspectiva de colocar a práxis como o núcleo da problemática do marxismo dissociada de sua fundamentação concreta no metabolismo entre o homem e a natureza. Assim, a título de exemplo, a assertiva contrária a uma

ontologia marxiana pode ser encontrada nas leituras mais díspares entre si dentro da própria tradição marxista.

Para Althusser⁷ (2002) destacado entre outras coisas por suas concepções sobre os fenômenos ideológicos e suas contraposições à ciência – qualquer impostação ontológica é vista como um obstáculo epistemológico oriundo da ideologia do humanismo teórico:

Quais problemas reais podemos descobrir por trás das noções do humanismo teórico, revogados em sua impostura e em sua pretensão teórica? Cito os problemas essenciais, em correlação com os obstáculos epistemológicos principais que lhes “correspondem”. 1. Problema da definição da *espécie humana* ou da diferença específica que distingue as formas de *existência da espécie humana* das formas de existência das espécies animais (obstáculos: as noções de essência genérica do homem, de consciência etc.); 2. Problema da estrutura das *formações sociais* (obstáculos: as noções de Homem, de essência genérica do Homem, de coração ou de intersubjetividade, de consciência, de Sujeito etc.); 3. Problema da dialética da *história* como processo sem sujeitos (obstáculos: as noções de Homem, de Gênero, de sujeito, de alienação, de dialética-teleológica); 4. Problema das formas da individualidade (obstáculos: as noções de Homem, de Gênero, de indivíduo, de sujeito, de concreto etc.); Problema da natureza do *ideológico* (obstáculos: as noções de Homem, de consciência, de subjetividade etc.). (Idem, 2002, p. 52).

Para Prado Júnior (1981), que tantas contribuições trouxe para a historiografia brasileira e para divulgação do marxismo, o núcleo estruturante do pensamento de Marx também é a teoria do conhecimento⁸:

[...] o que se observará com toda clareza na obra de Marx, consiste no fato que, historicamente, é afinal na consideração do Conhecimento do Homem (aquilo que seriam as nossas ‘ciências humanas’ de hoje, e naturalmente o tema marxista por excelência) é aí, bem como no método de elaboração

⁷ Althusser (1986, p. 43-44), reproduzindo a divisão do marxismo em duas disciplinas básicas: materialismo dialético e materialismo histórico, entende a primeira como a filosofia marxista, a qual seria uma teoria do conhecimento de novo tipo: “Essa nova teoria não pode mais ser o que era na teoria clássica do conhecimento, ou seja, uma teoria das condições formais intemporais do conhecimento, do *cógitio* (Descartes, Husserl), das formas ‘a priori’ do espírito humano (Kant), nem uma teoria do saber absoluto (Hegel). A nova teoria só pode ser uma teoria da história da produção dos conhecimentos, isto é, uma teoria das *condições reais* (materiais e sociais de um lado, e condições internas à prática científica, de outro) do processo desta produção. Além disso a nova teoria modifica completamente o *problema* tradicional da ‘teoria do conhecimento’: ao invés de colocar a questão das garantias do conhecimento, coloca a questão do *mecanismo* de produção de conhecimentos enquanto conhecimentos.”

⁸ Mesmo quando, numa atitude de coragem intelectual para época, critica o modismo althusseriano, o faz sob a perspectiva da teoria do conhecimento como núcleo estruturador da filosofia: “O menos que se pode dizer de Althusser é sua originalidade, direi mesmo extravagância, de tão aberrante do ordinário e corrente é sua interpretação do marxismo, e tão insólita a maneira como vê esta questão central da Filosofia que é a teoria do conhecimento (PRADO JÚNIOR, 1971, p. 73).

desse Conhecimento, que se revelaria com precisão o conjunto e generalidade do problema filosófico, isto é, a determinação em sua totalidade, e a caracterização do Conhecimento do Conhecimento que vem a ser o conteúdo e objeto central e geral da Filosofia, e onde ela encontra, em toda sua plenitude, o terreno que lhe é próprio e específico no complexo geral do Conhecimento. (p. 82).

Para Benoit (2003), um ativo teórico marxista da Unicamp e crítico de Althusser e da dualidade materialismo histórico/materialismo dialético, a tentativa de encontrar uma ontologia na obra de Marx é resultado de um transpassamento ilegítimo da lógica hegeliana à perspectiva marxiana, pois qualquer postura ontológica estaria associada à velha metafísica: “[...] a idéia de uma ontologia dialética não-metafísica é algo incongruente do ponto de vista conceitual e, evidentemente, também, nesse sentido parece-me insustentável uma ontologia dialética marxista.” (p. 19).

Apesar de paradoxais, tais posturas anti-ontológicas são fruto, no nosso entender, do processo de divulgação e desenvolvimento posterior do pensamento marxiano, que veio a se constituir na denominada tradição marxista, a qual mesmo produzindo significativos avanços históricos para que o trabalho fosse liberto dos grilhões do capital, importou também – condicionada pelas mais diversas determinações culturais, sociais e econômicas –, numa série de desfigurações teóricas provocadas pela intromissão de elementos alheios à essência da obra marxiana.

Caso típico foi o do denominado “marxismo da Segunda Internacional”⁹, que além de subestimar a função da consciência na constituição do ser social apresentou uma conceituação sociológica de ideologia como sendo uma concepção de mundo, ou seja, existiria uma ideologia burguesa e outra proletária, o que é bastante problemático por sua simplicidade. Pois, se é verdade que a ideologia dominante na sociedade é a da classe dominante, não é correto atribuir a distorção ideológica apenas à manipulação das ideias pelos detentores do poder. As limitações ideológicas

⁹ A Internacional Operário Socialista ou Segunda Internacional (1889-1914), constituiu-se como uma federação de partidos social-democratas. Sua estruturação expressou em destaque, as seguintes determinações: o fortalecimento e o crescimento gradual dos movimentos socialistas e dos sindicatos depois da derrota da Comuna de Paris em 1871; a perda do monopólio industrial da Inglaterra com o conseqüente desemprego e crise econômica que levaram a um novo sindicalismo; o processo de lutas do movimento operário alemão; a constituição de partidos operários, e, o deslocamento de um setor da intelectualidade para o movimento socialista. O marxismo foi considerado doutrina oficial da Segunda Internacional desde 1896 (ABENDROTH, 1977; CARONE, 1993; HOBBSAWM, 1982; LORA, 1988; SAGRA, 2005).

derivam, também, da divisão social do trabalho, da propriedade privada, da própria dilaceração da comunidade humana.

Tal crítica, não significa, como foi dito, que não tenham ocorrido conquistas teóricas, organizativas e políticas para a herança marxiana e para o proletariado sob a égide da Internacional Operário Socialista. Pensemos, por exemplo, nas conquistas trabalhistas, nos partidos operários e nas contribuições teóricas de figuras exponenciais como Kautsky, Plekhanov, Labriola, Mehring entre outros nas áreas da história, arte, economia, movimento agrário, cultura, e política. Porém, por uma série de determinações históricas, o núcleo ontológico-emancipatório do projeto marx-engelsiano se viu tolhido pelas posturas hegemônicas, deterministas-naturalistas e reducionistas, típicas do período. Tal obscurecimento é explicável levando em consideração alguns elementos condicionantes daquele contexto histórico.

O primeiro é o fato que Marx não constituiu um sistema filosófico no sentido tradicional, e também, por motivos alheios à sua vontade e à de Engels, não levou a termo, de forma articulada explicitamente, seus pressupostos filosóficos. Além disso, há a agravante de que trabalhos essenciais para a compreensão do desenvolvimento de sua obra terem permanecido inéditos durante décadas – basta chamar a atenção para o fato de que os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844) e *A Ideologia Alemã* (1847) apareceram completos, pela primeira vez, na língua original, em 1932, enquanto a *Crítica da Filosofia Hegeliana do Direito* (1843) foi publicada em 1927 e os *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* (1858-1859) têm sua primeira publicação efetiva apenas em 1953. Além disso, de acordo com Hobsbawn (1987, p. 432):

[...] os partidos social-democratas de massa não haviam realizado, antes de 1914, nenhuma tentativa séria de fazer seus membros lerem os textos de Marx e Engels, com a possível exceção de *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico* e, em menor medida, do *Manifesto*.

O segundo elemento condicionante é o horizonte ideológico-cultural da sociedade burguesa no período de estruturação política do movimento operário. As últimas décadas do século XIX, em especial na Europa e Estados Unidos, caracterizaram-se por uma expansão do capitalismo no mundo, o que por um lado

possibilitou a ampliação e a organização da classe operária, e por outro lado significou um período de intensas disputas militares e conquistas coloniais, de ideologias de superioridades proclamadas, de desenvolvimento exponencial da produção e do comércio internacional, portanto, de inovações tecnológicas e de avanço científico. Nesse contexto, a ciência passou a servir cada vez mais a objetivos práticos, a oferecer resultados imediatos, apresentar processos viáveis de utilização de matérias-primas ou de multiplicação de mercadorias, abrindo assim novas possibilidades para a acumulação capitalista.

O estudo sobre as conexões entre os fenômenos elétricos e os fenômenos luminosos foi aprofundado. As ondas elétricas foram identificadas por Hertz. Helmholtz debruçou-se sobre o problema da energia, que se manifestava na máquina a vapor, na eletricidade e na luz. Mayer e Joule determinaram as leis da termodinâmica, que Maxwell e Boltzmann aplicaram ao estudo dos gases e levaram à teoria cinética. Compressão e liquefação engendraram a indústria do frio, a qual permitiu a transformação em mercadorias de inúmeros produtos que não podiam ser consumidos longe de onde eram produzidos. Formuladas as leis da conservação e degradação da energia ampliou-se o campo de sua aplicação. Os químicos alcançaram a síntese do álcool etílico e, pela ação da corrente elétrica, a síntese do acetileno, abrindo as perspectivas da termoquímica. Com a utilização massiva do carvão, ferro e aço novos horizontes abriram-se para a indústria.

Esse amplo desenvolvimento das forças produtivas não deixou de repercutir na cultura, na ciência e na filosofia e, portanto, no movimento socialista. Novas correntes de pensamento buscaram dar forma racional às transformações ininterruptas que aconteciam. O evolucionismo, oriundo das revolucionárias descobertas de Darwin, ganhou forma filosófica com Spencer, enquanto o positivismo, em sua forma laica, elevou-se a método predominante de pensar nos meios científicos. No mesmo ritmo avançaram as pesquisas que tentaram explicar o funcionamento da história, da sociedade, da mente e da atividade dos indivíduos. Tudo isso tendia, por meio de generalizações apressadas e desligadas da legalidade própria das esferas que se pretendia estudar, a reduzir fenômenos sociais e psicológicos à dinâmica própria da

natureza: foi o império do determinismo, do monismo, do físico-quimismo, do naturalismo na literatura.

Portanto, nesse ambiente cultural e na ausência de sistematização dos fundamentos filosóficos da obra marx-engelsiana, os marxistas da primeira geração posterior a Marx e Engels encontraram-se:

[...] muito freqüentemente deslocados e indefesos em relação aos adversários, sem um sistema doutrinário para opor às suas críticas, e acabaram aprofundando aridez daquele ecletismo incoerente, segundo o qual seria preciso “completar”, de fora, as doutrinas econômicas de Marx, por exemplo, com Mach no plano físico, com Kant no plano ético e com as teorias positivistas da arte no plano estético. (OLDRINI, 1999, p. 69).

A ausência de princípios teóricos sólidos¹⁰ oriundos do próprio cerne da obra marxiana induziu o marxismo da Segunda Internacional de maneira predominante, a sofrer profundas deformações. Enquanto na esfera política consolidou-se o reformismo¹¹, isto é, o distanciamento cada vez maior entre o programa mínimo – de reformas parciais no horizonte do capitalismo –, e o programa máximo – de superação da própria ordem burguesa:

No plano filosófico, o marxismo tropeça em limites de caráter economicista, pois a maioria tende a fazer dele uma doutrina de uma só linha (*unilineare*), na qual a economia determina rigidamente todos os outros planos da realidade. A frase juvenil de Marx – “é o ser social dos homens que determina a consciência, e não a consciência que determina o seu ser” – é entendida ao pé da letra, no sentido da existência de uma relação causal entre estrutura e superestrutura, economia e ideologia, com a conseqüente redução do marxismo a um rígido determinismo (OLDRINI, 1999, p. 69).

¹⁰ O próprio Engels, de certa maneira, reconheceu a fragilidade teórica do movimento socialista da Segunda Internacional, ao identificar a influência de Dühring nas fileiras da social-democracia alemã, e ser forçado a “deixar de parte outros trabalhos” para travar uma batalha ideológica de defesa, explicitação e divulgação dos fundamentos do marxismo no clássico *Anti-Dühring*. De acordo com Engels (1979, p. 5) “[...] parte da imprensa socialista se pôs a dar boas-vindas ao novo apóstolo, com um entusiasmo que não unicamente condescendência, mas deixava transparecer alguma inclinação para acolher, sem reservas, o senhor Dühring, e, o que é mais, a doutrina do senhor Dühring [...] Havia mesmo pessoas que já se julgavam no dever de difundir a doutrina entre os trabalhadores.”

¹¹ Cuja mecânica básica foi expressa por Luxemburg (1974, p. 10-11), em polêmica com a social-democracia alemã: “Actualmente o que está em causa é todo o último capítulo da evolução do moderno movimento operário durante estes últimos 25 anos [...]. A queda da Comuna de Paris tinha selado a primeira fase do movimento operário europeu e o fim da Primeira Internacional. A partir de então começou uma nova fase. As revoluções espontâneas, as evoluções, os combates nas barricadas, depois dos quais o proletariado recaía de cada vez no seu estado passivo, foram então substituídos pela luta quotidiana sistemática, pela utilização do parlamentarismo burguês, organização das massas, união entre a luta econômica e a luta política, união do ideal socialista à defesa dos interesses quotidianos imediatos.”

Esse determinismo de cunho quase naturalista¹² da Segunda Internacional estava associado a uma postura de negligenciar os aspectos filosóficos presentes na obra marxiana. De acordo com Markus (1974, p. 115), a

[...] idéia de *filosofia marxista* é uma idéia recente. Para os teóricos da Segunda Internacional, ela parecia estranha ou mesmo paradoxal. O marxismo não era para eles uma filosofia, mas uma ciência *positiva*, carente de qualquer julgamento de valor ou de qualquer tomada de posição ideológica, uma ciência que descrevia e explicava o processo necessário que *uma* formação social determinada segue desde seu nascimento até o seu desaparecimento, trate-se do capitalismo ou de qualquer outra forma social. Segundo alguns teóricos da social-democracia alemã (Mehring, por exemplo), o marxismo colocou um fim definitivo à filosofia, considerada como fantasmagoria especulativa. Para outros, a teoria social do marxismo devia ser completada por uma ética ou uma filosofia ou uma filosofia especulativa (por exemplo, Bernstein, Max Adler e Kautsky).

É importante destacar que a confirmação de uma filosofia imanente ao marxismo, “[...] implicava na universalidade teórica do marxismo e se opunha, nesse ponto, tanto ao oportunismo da Segunda Internacional quanto às ideologias burguesas” (MARKUS, 1974, p. 115). Por isso, a reflexão sobre uma filosofia marxista vinculou-se à ruptura com o reformismo da Segunda Internacional, à Revolução Russa e à reorganização política do proletariado. Apesar de algumas limitações¹³:

Nos anos vinte surgiu, entre outras, uma corrente da filosofia marxista representada por Gramsci, Lukács e K. Kosch, os quais, independentemente uns dos outros, retomaram os textos de Marx a fim de rejeitar a interpretação dada pela Segunda Internacional. Todos os três afirmaram o caráter

¹² Em Kautsky (2002, p. 22), teórico referência da Segunda Internacional, isso é evidente: “Para Marx, pelo contrário, a luta de classes não era mais do que uma forma da lei geral da evolução da Natureza, que de modo nenhum tem um caráter pacífico. A evolução é, para ele [...] ‘dialética’, quer dizer, o produto de uma luta de elementos opostos que surgem necessariamente. Todo o conflito destes elementos irreconciliáveis deve finalmente conduzir ao esmagamento de um dos dois protagonistas e, por conseqüência, a uma catástrofe. Esta pode preparar-se muito lentamente, a força dum antagonista pode crescer imperceptivelmente, mas, por fim, o derrubamento de um dos antagonistas será inevitável, após a luta e o crescimento em força do outro. Todos os dias, a cada passo, encontramos pequenas catástrofes na Natureza, como na sociedade. Cada morte é uma catástrofe. Todo o ser e todas as coisas devem sucumbir perante a preponderância de um antagonista. Não é apenas verdade para as plantas e para os animais; também o é para sociedades inteiras e para impérios, como para corpos celestes.”

¹³ “Certamente os partidários dessa corrente não forneceram sempre respostas satisfatórias aos problemas que suscitavam; as relações entre fenômenos objetivos e atividade humana, em particular, causaram-lhes as maiores dificuldades o que os conduziu, principalmente Lukács e Kosch a darem respostas evasivas ou mesmo totalmente idealistas.” (MARKUS, 1974, p. 116). Lukács (1974, p. 356-357) afirma, por exemplo, que: “[...] *História e Consciência de Classe* representa objetivamente [...] no seio da história do marxismo, uma tendência que certamente oferece, tanto na sua motivação filosófica como nas suas conseqüências políticas, uma enorme diversidade, mas que, voluntária ou involuntariamente, vai dirigida contra os fundamentos da ontologia do marxismo. Refiro-me à tendência para conceber o marxismo exclusivamente como uma doutrina social, uma filosofia social, ignorando ou rejeitando a tomada de posição que ele contém em relação à natureza.”

filosófico da teoria marxista da sociedade e da história e insistiram na diferença radical que existia entre os princípios dessa teoria e os das ciências da natureza. A filosofia marxista foi duplamente confirmada como filosofia da práxis: primeiramente o homem é definido nela como *criando-se na e pela sua própria atividade*, enquanto a história aparece como atividade prático-revolucionária das classes existentes; leis gerais abstratas, portanto, não podiam permitir a descrição do movimento da história. Em segundo lugar, a filosofia – enquanto filosofia da práxis – se tornava a formulação consciente das possibilidades das lutas sociais e constituía assim um fator ativo na luta revolucionária do proletariado. (Ibidem, p. 115-116).

Tal tendência, porém, tornou-se marginal juntamente com os aportes leninianos frente ao engessamento do marxismo como filosofia de Estado pela burocracia¹⁴ stalinista¹⁵ e a criação de uma escolástica laica mal denominada de “marxismo-leninismo”, bifurcada em materialismo dialético e materialismo histórico. No materialismo dialético Marx teria concebido uma “ciência geral do ser” que englobaria a natureza, a sociedade e o pensamento, independentemente de suas determinações específicas. Noutros termos, Marx seria um fundador de uma nova “filosofia geral” que forneceria a explicação coerente do ser em todas as suas modalidades. Tal filosofia marxista aplicada ao ser social constituiria o materialismo histórico, o qual teria como objeto as leis de evolução mais gerais da sociedade.

Sem adentrarmos nos limites da citada demarcação, é interessante destacar que ela não encontra lastro na obra marxiana, primeiro porque há a suposição de que na obra de Marx conteria uma filosofia da natureza, na medida em que esta se institui como uma teoria geral; segundo porque é problemático mesmo baseando-se em alguns elementos da *Ideologia Alemã* ou no manuscrito inacabado de Engels que tem por título *Dialética da Natureza*, sugerir tal posição de forma peremptória; terceiro porque essa interpretação no limite tende a projetar na obra de Marx todo um conjunto de elaborações do que foi e é a tradição marxista que, muitas vezes, ignorava ou

¹⁴ “A burocracia não é uma nova classe dominante. Não representa qualquer papel indispensável no processo de produção. É uma camada privilegiada que usurpou o exercício das funções de gestão no Estado e na economia soviética, e que, sobre a base desse monopólio do poder, se arroga substanciais vantagens no domínio do consumo (remunerações elevadas, vantagens em espécie, armazéns especiais, etc.). Não é proprietária dos meios de produção. Não detém nenhuma garantia de conservar essas vantagens nem de as transmitir aos seus filhos; tudo está ligado ao exercício de funções específicas.” (MANDEL, 1976, p. 174).

¹⁵ “Na URSS, o estalinismo é a expressão da degenerescência burocrática do primeiro Estado operário, no qual uma camada social privilegiada usurpou o exercício do poder econômico e político.” (Ibidem, p. 179).

subestimava a relação específica entre Marx e Hegel, tendendo a fazer uma leitura rigorosamente cientificista e positivista de Marx.

Uma rápida análise em um dos aspectos da brochura *materialismo dialético e materialismo histórico* de Stálin – que além de deformar gerações de comunistas representou a última palavra em questões essenciais do marxismo, definindo os parâmetros teóricos do que seria reconhecido como “marxismo-leninismo” – nos servirá para identificar o nível a que chegou a adulteração da obra de Marx, e em particular na questão da consciência, como pressuposto elementar para a compreensão dos fenômenos ideológicos. Stálin (1985a, p. 13), diz o seguinte, referindo-se ao que considera as disciplinas basilares do marxismo:

O materialismo dialético é a teoria geral do Partido marxista-leninista. O materialismo dialético é assim chamado, porque a sua maneira de conceber os fenômenos da natureza, o seu método de investigação e de conhecimento é *dialético* e a sua interpretação, a sua concepção dos fenômenos da natureza, a sua teoria é *materialista*. O materialismo histórico estende os princípios do materialismo dialético ao estudo da vida social; aplica estes princípios aos fenômenos da vida social, ao estudo da história da sociedade.

Ignorando o argumento circular de que o materialismo dialético o é porque é dialético (método) e materialista (teoria), é possível identificar pela citação que sua validade se enraíza nos “fenômenos da natureza”. Assim, é a natureza que fornece em última instância os princípios do materialismo dialético que são aplicados ao estudo da vida social e da história. Isso representa, no limite, uma identidade entre a legalidade do ser social e a legalidade natural, por meio de uma necessidade similar, como é identificada noutro momento pelo autor:

Se é verdade que a ligação dos fenômenos da natureza e o seu condicionamento recíproco são leis necessárias ao desenvolvimento da natureza, resulta que a ligação e o condicionamento recíproco dos fenômenos da vida social, também eles, não são contingências, mas leis necessárias ao desenvolvimento social. (STÁLIN, 1985a, p. 27).

Isso leva a um evidente determinismo naturalista, que reduz e aproxima a apreensão do ser social ao estudo do ser biológico, como revela o autor mais adiante:

Assim, a ciência da história da sociedade, apesar de toda a complexidade dos fenômenos da vida social, pode tornar-se uma ciência tão exata como, por

exemplo, a biologia, e capaz de fazer servir as leis do desenvolvimento social às aplicações práticas. (Ibidem, p. 28).

Em tal linha de raciocínio, a papel da consciência fica resumida a um mero reflexo do ser material, a uma simples emissão ideal das estruturas:

Se é verdade que a natureza, o ser, o mundo material são o primeiro dado, enquanto a consciência, o pensamento são o segundo dado, derivado do primeiro; se é verdade que o mundo material é uma realidade objetiva, que existe independentemente da consciência dos homens, enquanto a consciência é um reflexo desta realidade objetiva, resulta daí que a vida material da sociedade, o seu ser, é igualmente o primeiro dado, enquanto a vida espiritual é um segundo dado, igualmente derivado do primeiro; que a vida material da sociedade é uma realidade objetiva que existe independentemente da vontade do homem, enquanto vida espiritual da sociedade é um reflexo desta realidade objetiva, um reflexo do ser. (STÁLIN, 1985a, p. 28-29).

Daí, é fácil compreender porque não poucas vezes construtos pós-marxianos condicionados por leituras reducionistas e expressando de forma contraditória os retrocessos da própria atividade revolucionária do proletariado – como o processo de burocratização da social-democracia alemã e a contra-revolução ocorrida da URSS a partir de meados da década de 20 do século passado – são vistos por críticos do marxismo (de boa ou má fé), como fazendo parte da própria natureza da perspectiva inaugurada por Marx. Assim, o cerne da obra marxiana é, muitas vezes, visto e divulgado como um determinismo economicista¹⁶ em que a consciência comparece como um epifenômeno das relações materiais.

¹⁶ Em 1890, Engels (1985, p. 547) em carta a Joseph Bloch, já criticava a leitura economicista do marxismo: “Segundo a concepção materialista da história, o momento *em última instância* determinante [*in letzter Instanz bestimmende*], na história, é a produção e reprodução da vida real. Nem Marx nem eu alguma vez afirmamos mais. Se agora alguém torce isso [afirmando] que o momento econômico é o *único* determinante, transforma aquela proposição numa frase que não diz nada, abstrata, absurda. A situação [*Lage*] econômica é a base [*Basis*], mas os diversos momentos da superestrutura [*Überbau*] – formas políticas da luta de classes e seus resultados: constituições estabelecidas pela classe vitoriosa uma vez ganha a batalha, etc., formas jurídicas, e mesmo os reflexos [*Reflexe*] de todas as lutas reais nos cérebros dos participantes, teorias políticas, jurídicas, filosóficas, visões [*Anschaungen*] religiosas e o seu ulterior desenvolvimento em sistemas de dogmas – exercem também a sua influência [*Einwirkung*] sobre o curso das lutas históricas e determinam em muitos casos preponderantemente [*vorwiegend*] a forma delas.”

1.2 LUKÁCS E O RESGATE DO PENSAMENTO ONTOLÓGICO

É com as pesquisas lukacsianas que vem à tona a problemática ontológica como aspecto essencial da obra marxiana. Quando Lukács termina sua *Estética* na década de 60 e, antes de iniciar sua projetada *Ética*, empreende, num esforço que consumiu aproximadamente seus últimos 8 anos de vida, a produção de sua *Ontologia do Ser Social* como uma ampla introdução à citada *Ética*.

Nesse projeto, a *Ontologia do Ser Social* aparecia como o prelúdio necessário de uma *Ética*. Até os últimos momentos da vida, o filósofo alimentou a esperança de realizá-lo, isto é, dar uma seqüência lógica à sua *Ontologia*, como testemunha uma carta de 30 de dezembro de 1970, endereçada a Ernest Bloch [...] Lukács ao seu amigo de juventude que o assunto do trabalho que projetava escrever era sobre *die Entwicklung der menschlichen Gattungsmässigkeit* (o desenvolvimento da genericidade humana). A *Ontologia*, aí compreendidos os *Prolegômenos*, culmina efetivamente numa teoria do gênero humano – distinguindo entre *Gattungsmässigkeit an-sich* e *Gattungsmässigkeit für-sich* (entre genericidade em-si e genericidade para-si), e seria por meio da *Ética* que deveria desenvolver esta problemática. (TERTULIAN, 1996, p. 54-55).

Aqui é de fundamental importância frisarmos o caráter provisório do estudo e das conclusões sobre a *Ontologia* de Lukács, obra rica, complexa e inovadora como foi a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, ou as principais obras de Marx, como entre outras, os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, a *Ideologia Alemã* e *O Capital*. Talvez nem o próprio Lukács tivesse consciência da inovação e das descobertas contidas em sua reflexão. Ainda mais que, quando Lukács a está redigindo encontra-se mal de saúde, devido ao câncer no pulmão, não chegando a ter a *Ontologia* uma redação final. Isso faz necessariamente com que os estudos da *Ontologia* até hoje sejam muitos parciais e até certo ponto transitórios. Também, não há até o presente momento nenhum estudo global sobre a *Ontologia*, isto é, nenhum trabalho que trate da *Ontologia* em sua totalidade ou pelo menos contemple sua parte sistemática composta por quatro capítulos, quais sejam: trabalho, reprodução, ideologia e estranhamento.

Há também uma gama de problemas no que toca às conexões entre Marx e Lukács, pois ainda não existem trabalhos comparativos sobre o universo categorial de

ambos. De fato, não foram esgotadas todas as possibilidades, contidas no último grande empreendimento lukacsiano, a ponto de se verificar se suas categorias coincidem ou não com as de Marx. Além disso, apesar de Lukács no decorrer da *Ontologia* discutir com toda reflexão ontológica anterior – Aristóteles, Agostinho, Tomás de Aquino, Hegel, Heidegger e Hartmann – não há nenhuma produção escrita da relação da *Ontologia* com outras ontologias.

Para completar o quadro, não são poucas as divergências em relação ao seu legado composto de inegáveis contribuições e de sua ligação com o stalinismo. A nosso ver, é inegável a orientação política stalinista de Lukács, inclusive em seu período teórico mais fecundo; por exemplo, na própria *Ontologia*, ao considerar que, nos inícios, sobretudo “[...] na luta contra Trotsky, Stalin se apresenta como defensor da teoria lenineana” (LUKÁCS, 1979, p. 33). Seu stalinismo refletiu-se, também: em sua defesa da tese do “socialismo em um só país”; no anúncio, nas Teses de Blum, sete anos antes de Dimitrov de defendido a estratégia das “frentes populares”, que comprometia a independência de classe do proletariado e, durante o processo de revolução política na Hungria em 1956, sustentou a “reforma democrática” da ditadura da burocracia magiar. Lukács sempre foi membro do PC por opção, e apesar das perseguições e ostracismo teórico, não teve o mesmo destino dos milhares de bochevistas-leninistas, torturados, assassinados ou condenados a trabalhos forçados, como os militantes e simpatizantes das teses da Oposição de Esquerda (1923), da Oposição Unificada (1927) e posteriormente do movimento trotskista, na URSS após 1928, e nos demais Estados operários burocratizados. Por isso, Lessa (2001, p. 83-84) afirma que:

[...] se entendermos por stalinismo um campo mais amplo, que se particulariza no interior do marxismo no século XX pelas teses do “socialismo em um só país” e pela defesa do modelo soviético como um passo efetivo na direção da sociedade comunista, certamente Lukács se encontraria no seu interior. Até o final de sua vida entendeu que as “deformações” do socialismo soviético diziam respeito, apenas, às esferas da política e da ideologia, não atingindo as relações de produção. Talvez a emblemática de sua posição política tenha sido a sua postura quando do Levante Húngaro de 1956: participou ativamente da revolta, foi Ministro do governo rebelde, mas foi contra o rompimento com a União Soviética. Nunca abandonou a idéia de que uma reforma, para ele ao mesmo tempo possível e imprescindível, poderia converter o sistema soviético em

autêntico socialismo. Talvez não seja um exagero afirmar que foi ele um incansável e intransigente reformista no interior do “socialismo real”.

No entanto, como filósofo, Lukács trouxe inúmeras contribuições principalmente no que se relaciona ao resgate do marxismo como ontologia:

Lukács tinha perfeita consciência do extremo empobrecimento sofrido pelo pensamento marxista durante a época staliniana. Aos seus olhos, o stalinismo consistia não apenas em um período de profunda desumanidade e de crimes, mas também num conjunto de concepções teóricas que havia pervertido a própria natureza do pensamento de Marx. Deste modo, a *Ontologia do ser social* representa um gigantesco esforço para examinar, passo a passo, as categorias fundamentais do pensamento marxiano, a fim de restituir-lhe a densidade e a substancialidade, revelando ao mesmo tempo as raízes da sua degradação devido ao stalinismo. Obra síntese, concebida nos anos 60, a *Ontologia* pretendia ainda precisar os pontos do debate que havia agitado o pensamento marxista nos últimos decênios. (TERTULIAN, 1996, p. 58).

Além do que foi dito, é importante destacar que o contexto histórico no qual Lukács escreveu a *Ontologia* era extremamente adverso. De um lado, a hegemonia neopositivista que avalizava o reino da manipulação¹⁷, de outro, a avalanche estruturalista estava descambando em Foucault, Deleuze e outros pensadores. Enquanto Althusser com seus cacoetes idealistas e estruturalistas imperava como o referencial teórico mais destacado dentro de um marxismo supostamente renovado.

Concomitante com esse quadro intelectual, ocorria o apogeu do *Welfare State* e a onda reformista chegava ao ápice com o eurocomunismo, o que resultava num falso consenso de que havia se chegado na melhor forma de sociabilidade possível, não havendo possibilidade imanente de se ir além dela, o caminho era a humanização do capitalismo com uma progressiva expansão da “justiça social” e a democratização crescente do Estado burguês, o que resultaria no descarte a priori da revolução proletária e da perspectiva da emancipação humana. Daí o exemplo emblemático de Marcuse (1982, p. 18) em sua crítica pessimista à “sociedade industrial”:

¹⁷ “Pode-se até afirmar que o fato de voltar-se para a ontologia constitui, para ele, uma enérgica reação contra certa hegemonia do neopositivismo no cenário filosófico: diante das tentativas de homogeneização cada vez mais explícita da vida social, submetida aos imperativos do cálculo e da quantificação, a ontologia do ser social pretende dar destaque à heterogeneidade e à diferenciação extremas do tecido social, opondo uma negação clara ao confisco do indivíduo e à manipulação.” (TERTULIAN, 1996, p. 57).

A Sociedade Unidimensional oscila, do princípio ao fim, entre duas hipóteses contraditórias: 1) a de que a sociedade industrial desenvolvida seja capaz de sustar a transformação qualitativa durante o futuro previsível; e 2) a de que existem forças e tendências que podem romper essa contenção e fazer explodir a sociedade. Não creio que possa ser dada uma resposta clara. Ambas as tendências existem lado a lado – e até mesmo uma dentro da outra. A primeira tendência é dominante, e quaisquer condições prévias para reversão, possivelmente existentes, estão sendo usadas para preveni-la. Talvez um acidente possa alterar a situação, mas, a não ser que o reconhecimento do que está sendo feito e do que está sendo impedido subverta a consciência e o comportamento do homem, nem mesmo uma catástrofe ocasionará uma transformação.

Do ponto de vista teórico isso era expresso pela morte do sujeito impetrada pelo estruturalismo em sua cruzada anti-humanista. Pois, se a história é um produto das estruturas – sistema de parentesco, modo de produção, episteme ou inconsciente –, significa que os homens, em última instância, não são os demiurgos do seu destino, deixando a revolução socialista de ser, portanto, um ato consciente.

Enquanto para Marx a revolução é um construto dos indivíduos vinculados à determinadas classes ou frações de classes e organizados politicamente – o que pressupõe consciência dos fins e dos meios –, para althusserianismo, por exemplo, a revolução nada mais é do que o desenvolvimento inevitável das estruturas, sendo os indivíduos apenas suportes ou portadores dessas estruturas. Assim, o estruturalismo em sua versão marxista descartava a idéia de revolução com indivíduos ativos e, no limite, a própria perspectiva de emancipação humana

Além dos problemas suscitados pela obra em si, a conjuntura situava Lukács praticamente num ostracismo teórico, já que suas teses iam de encontro ao pensamento liberal e ao estruturalismo, ao afirmar contra o primeiro, a não existência de uma essência humana eterna, e contra o segundo que não há limites à história humana a não ser os impostos pelos próprios homens, ou seja, os homens, por meio de uma série de mediações, produzem a história. Por isso, o caráter radical da inflexão ontológica que

[...] levou Lukács a confrontar todas as mais significativas correntes teóricas deste século. Não apenas combateu o irracionalismo (com argumentos que mantém sua validade, em muitos aspectos fundamentais, mesmo em relação à maioria das vertentes pós-modernas), como ainda as principais concepções burguesas que afirmam a eternidade do capital. Argumentou contra o

estruturalismo, que termina por conduzir à “morte do sujeito” e cancela os homens como demiurgos de sua história; criticou o stalinismo, cuja concepção teleológica da história representa a negação da concepção marxiana. E, como não bastasse, cruzou espadas com os idealistas de todos os matizes que cancelam a reprodução material como o momento predominante da história (e, por tabela, embora aqui haja muitas mediações que devam ser consideradas na análise dos casos concretos, também cancelam o trabalho enquanto categoria fundante do ser social). (LESSA, 2001, p. 85-86).

De fato, Lukács buscou provar ontologicamente – não politicamente nem sociologicamente – que emancipação humana é uma possibilidade posta¹⁸. Noutras palavras, tentou demonstrar, sustentado em Marx, que se encontra aberta para a humanidade a construção do seu futuro, o qual é produzido a partir do que os homens decidirem no seu presente. É isso, no nosso entender, que faz da *Ontologia* uma obra tão importante na atualidade.

1.3 UMA ONTOLOGIA DE NOVO TIPO

A conceituação do termo ontologia utilizado por Lukács é diferente da concepção trabalhada até então pela tradição filosófica ocidental. Para ele, as discussões metafísicas tanto da Grécia antiga e do período medieval como os debates ontológico-metafísicos da modernidade têm como núcleo o entendimento do sentido da vida e a relação do homem com a sua história. De acordo com ele, essa seria a problemática específica que unificaria toda investigação ontológico-metafísica: qual a relação entre os homens e a história dos homens, ou, noutros termos qual a relação entre gênero humano e sua história? Assim, quando Aristóteles identificava uma ordem cosmológica na hierarquia dos seres, ou quando na Idade Média se debatia a relação de Deus – o eterno, o imóvel – com o mundo do pecado, isto é, do corruptível,

¹⁸ “Desde a leitura dos Manuscritos de 1844 até o final de sua vida, a trajetória intelectual de Lukács evolui para a elaboração de uma proposta de recuperação de Marx que pusesse em relevo o caráter radicalmente revolucionário da sua obra. Contra todas as concepções que cancelam a possibilidade ontológica da revolução socialista, Lukács se propõe a demonstrar como, por quais mediações, os homens são os únicos responsáveis por sua história, de tal modo que não há nenhuma justificativa para a ordem burguesa venha a ser o fim da história, de tal modo que não há nenhuma justificativa para que a ordem burguesa venha a ser o ‘fim da história’, tanto na versão hegeliana quanto na farsa de Fukuyama.” (LESSA, 2001, p. 85).

ou quando no período moderno Hobbes, Locke e Rousseau elaboravam a conexão “homem-natureza”, “estado natural” e “contrato social” a questão de fundo, o não dito, mas existente, era a relações dos homens em sociedade ou, a relação do indivíduo que emergia para o mundo burguês com a sua história e com a história da humanidade.

É nesse sentido que Lukács entende que Marx instaura os fundamentos de uma ontologia de novo tipo, pois Marx pensa as relações do homem com sua história não de uma maneira especulativa, mas da perspectiva do ser social historicamente determinado, o que conduz a uma orientação radicalmente nova tanto das relações do indivíduo com sua história, como com a história do gênero – dimensões imanentes que constituem o processo histórico global. Com Marx, pela primeira vez torna-se possível fundamentar teórica e praticamente – o que é necessariamente mediado pela luta de classes e pela política – a possibilidade da humanidade decidir para onde ir: capitalismo/barbárie ou comunismo/emancipação humana; isso porque em Marx não há nenhuma categoria anistórica – ordem cosmológica, Deus, natureza humana – que faça a história pelos homens impondo uma determinação ontológica insuperável como o “lugar natural” aristotélico, o Deus medieval ou a “natureza humana” dos filósofos modernos.

É aí que radica a diferença essencial entre as ontologias anteriores e a ontologia marxiana. As ontologias pré-marxianas justificavam, em última instância, o *modus vivendi* – a defesa da escravidão por Aristóteles, a fundamentação divina do feudalismo por Tomás de Aquino ou compreensão da sociedade burguesa como fim da história por Hegel –, ou seja, explicavam o real de uma forma não contestadora. Porém, Marx e Lukács, elaboraram uma ontologia crítica ao próprio mundo que a produziu, e que propõe a construção de uma outra sociabilidade que é a negação do existente, em toda a plenitude do sentido hegeliano (superação) e não a simples justificativa da realidade tal como ela é. Assim, há uma continuidade que engloba uma ruptura radical. As ontologias anteriores, afirmando a permanência do existente, acabavam por justificar o mundo que lhe dera origem.

A ontologia marxiana, ao afirmar a mutabilidade do existente, critica o mundo que a originou, no caso, a sociedade burguesa. Com a superação do capitalismo

há a possibilidade de iniciar a produção da história – sairmos da pré-história – e não o fim desta. Portanto, muda toda a reflexão e o tratamento de todas as categorias ontológicas. Tudo integra-se na processualidade histórica, nada podendo ser anistórico. Categorias como, por exemplo: essência, fenômeno, singular, particular, universal, mediação e continuidade, são redimensionadas tendo como pressuposto que não são pensadas aprioristicamente em relação ao processo histórico que lhe dá efetividade, isto é, elas não têm sentido a não ser em suas existências concretas e nas suas possibilidades. O que caracteriza a obra de Marx como uma verdadeira revolução teórica que instaura uma ontologia de novo tipo, e não uma simples vertente ontológica.

Portanto, podemos dizer que a ontologia lukacsiana é claramente metafísica no sentido positivo do termo. Noutras palavras, na ontologia lukacsiana não há hipóstases especulativas para enfrentar questões metafísicas como o lugar do homem na natureza, sua função na história e sua relação com ele mesmo. E mais: podemos afirmar que essa discussão mais profunda atravessa toda obra marxiana.

No entanto, partiremos do pressuposto de que o núcleo estruturante da perspectiva inaugurada por Marx se constitui como uma ontologia – importante “[...] não esquecer que as categorias exprimem, portanto formas de existência, condições de existência determinadas [...]” (MARX, 1983, p. 224) –, capaz de reconhecer o papel que ocupa a consciência no ser social. Por isso, Lukács (1979, p. 11) afirma que:

[...] qualquer leitor sereno de Marx não pode deixar de notar que todos os seus enunciados concretos, se interpretados corretamente (isto é, fora dos preconceitos da moda), são entendidos – em última instância – como enunciados diretos sobre um certo tipo de ser, ou seja, são afirmações ontológicas.

Noutras palavras, o pensamento de Marx opera em primeiro plano com o que é o real, para aferir as questões epistemológicas e metodológicas impostas pelo ser para o seu conhecimento. Tal impositação fundante do ser sobre a esfera gnosiológica se expressa no *Ad Feuerbach* de maneira contundente, permitindo conclusões sobre a hierarquia entre ontologia e teoria do conhecimento dentro do pensamento marxiano como em Chasin (1995, p. 400-401):

[...] a Tese I estabelece a natureza da existência social, decifrada em termos de atividade sensível, e apenas na II toma lugar o problema do conhecimento, sendo este resolvido, o que tem peso demonstrativo, a partir do complexo de entificação firmado na primeira. Ou seja, a determinação do que – é – antecede a admissão e o tratamento de temas gnosiso-epistêmicos. Ao contrário de qualquer abordagem sob critério gnosisológico, em que um pré-discurso nesse diapasão pretende fundamentar o discurso propriamente dito a respeito do objeto, no pensamento marxiano o tratamento ontológico dos objetos, sujeito incluso, não só é imediato e independente, como autoriza e fundamenta o exame da problemática do conhecimento. O exame desta é que depende de critério ontológico, e só por meio deste é que pode ser concebida em seu lugar próprio e na malha da relações devidas que propiciam sua adequada investigação. Lugar derivado e subsequente na ordem dos discursos, uma vez que o conhecimento, sendo, entre outras, uma relação específica entre sujeito e objeto, pressupõe para efeito de sua abordagem a determinação preliminar das figuras obrigatórias nele envolvidas, o que promove sua inserção na rede das correlações em geral entre sujeito e objeto, facultando ser determinado em sua especificidade e em suas condições reais de possibilidade.

Interessante é que Engels (1985), em seu *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Alemã Clássica* (obra em que foram reproduzidas pela primeira vez, nas páginas finais, as *Teses sobre Feuerbach*), expressa posição similar ao afirmar que a questão fundamental da filosofia é a relação do pensar com o ser, primeiro quanto ao elemento originário, isto é, a prioridade ontológica entre espírito e natureza; depois quanto à possibilidade da identidade de pensar e ser, ou seja, a problemática gnosisológica.

O caráter ontológico de Marx traz alguns desdobramentos importantes. Um deles é que o pensamento inaugurado por Marx possui uma filosofia própria, quer dizer, um núcleo dinâmico que articula sua totalidade categorial. Gramsci (1974, p. 230-231) em uma intuição genial definiu tal característica nas seguintes palavras:

A ortodoxia não deve ser procurada neste ou naquele dos seguidores da filosofia da práxis, nesta ou naquela tendência ligada a tendências estranhas à doutrina original, mas no conceito fundamental que a filosofia da práxis “se basta a si mesma”, contém em si todos os elementos fundamentais não só para construir uma total e integral concepção do mundo, uma total filosofia e teoria das ciências naturais, mas também para vivificar uma organização prática integral da sociedade, isto é, para se tornar uma civilização total, integral.

Lukács, em nosso ponto de vista, representa o resgate necessário da pontuação ontológica formulada por Marx a partir de suas primeiras inflexões

antiespeculativas presentes desde a década de 40 do século XIX. A partir de 1843, Marx iniciou um processo de instauração de novos referenciais teóricos referenciais que se contrapuseram à especulação, ao logicismo e à abstratividade, sustentados por uma razão auto-suficiente, o que é próprio do idealismo, em especial o de Hegel. Em Marx há, desde que começou a andar com os seus próprios pés, a postura teórica de identificar a importância da objetividade. Objetividade tanto no seu sentido geral da causalidade espontânea natural, quanto da realidade humana que se autoconstitui pelo trabalho. Entendemos, pois, que é o reconhecimento por parte de Marx, da posição hierárquica fundante do mundo sobre a subjetividade que institui o perfil ontológico imanente que irá caracterizar a revolução teórica marxiana, pois aí surge toda a radicalidade da crítica de natureza ontológica que:

[...] organiza a subjetividade teórica e assim faculta operar respaldado em critérios objetivos de verdade, uma vez que, sob tal influxo da objetividade o ser é chamado a paramentar o conhecer, ou, dito a partir do sujeito: sob a consistente modalidade do rigor ontológico, a consciência ativa procura exercer os atos cognitivos na deliberada subsunção, criticamente modulada, aos complexos efetivos, às coisas reais e ideais da mundaneidade (CHASIN, 1996, p. 362-363).

É esse instrumental teórico de novo tipo que permite romper, a partir de 1843, com o círculo de ferro do idealismo hegeliano, da especulação neo-hegeliana e da circularidade do político para buscar uma nova inteligibilidade para o social. Marx critica Hegel, por este deduzir a racionalidade dos fatos e processos não do seu encadeamento concreto, mas de um sujeito que estes expressariam – a “idéia”, isto é, o pensamento pensado. Partindo disso, Marx aponta que a crítica da esfera política só se torna efetiva e radical se fundamentada na compreensão da esfera social. Foi a postura ontológica de Marx o fez romper com toda uma tradição teórica ensimesmada na redução do político às formas jurídico-políticas. Pela primeira vez, a análise da sociedade civil torna-se o pressuposto da explicação do político. Por isso, Marx parte para o estudo da economia política, ou seja, o conjunto de concepções teóricas que a partir do último terço do século XVIII – especialmente na Inglaterra onde surgem as obras seminais de Adam Smith e David Ricardo – procura compreender as novas formas de sociabilidade postas pelo mundo emergente do capital.

A expressão teórica desse primeiro contato com a economia política, induzindo pela percepção ontológica de ir aos fundamentos do ser social burguês, são os *Manuscritos de 1844*. Então a partir da crítica das elaborações da economia política, que por seu caráter apologético tende a ser uma legitimação da sociedade dada, congelando, mistificando e eternizando suas categorias, Marx produz uma contundente crítica à sociedade burguesa, cujo núcleo está na descoberta do trabalho como demiurgo da realidade humana:

Nessa obra o ponto de partida ontológico de Marx é o fato auto-evidente de que o homem, parte específica da *natureza* (isto é, um ser com necessidades *físicas* historicamente anteriores a todas as outras), precisa *produzir* a fim de se manter, a fim de satisfazer essas necessidades. Contudo, ele só pode satisfazer essas necessidades primitivas criando *necessariamente*, no curso de sua satisfação por meio da sua atividade produtiva, uma complexa hierarquia de necessidades *não-físicas*, que se tornam assim condições igualmente necessárias à satisfação de suas necessidades físicas originais. As atividades e necessidades humanas de tipo “espiritual” têm, assim, sua base ontológica última na esfera da produção material como expressões específicas de intercâmbio entre o homem e a natureza, mediado de formas e maneiras complexas. (MÉSZÁROS, 2006, p. 79).

Tendo como pressuposto as assertivas marxianas que situam no trabalho o ato originário do ser social, Lúkács indica a unidade originária entre objetividade e subjetividade presente no trabalho. Com isso, demonstra Lukács, o caráter superador do pensamento marxiano em relação às ontologias anteriores e às tendências gnosiológicas típicas da modernidade, tanto materialistas como idealistas. Tonet (2005, p. 54) visualiza com extrema acuidade essa orientação no pensamento de Marx e na obra de Lukács:

Espírito e matéria, consciência e realidade, subjetividade e objetividade são dois momentos que constituem uma unidade indissolúvel. E a práxis é essa atividade mediadora que faz com que da determinação recíproca desses dois momentos se origine toda a realidade social. Assim o defeito do materialismo está sanado quando a objetividade é captada como objetividade social (objetivação da subjetividade). Do mesmo modo, o defeito do idealismo está superado quando a realidade é capturada como resultado da “atividade real, sensível”.

Isso faz com que na ontologia marxiana consciência e realidade objetiva sejam compreendidas como dois momentos com o mesmo estatuto ontológico, ou seja, a consciência não é um simples epifenômeno da realidade objetiva:

[...] a consciência humana não deixa de ter uma base natural, pois ela é o resultado de um processo cujas raízes estão no mundo orgânico. O exame desse processo mostra que a consciência não vem de fora – de algum lugar transcendente –, mas se cria, sobre uma base natural, no mesmo momento em que se cria a realidade social objetiva. Subjetividade e objetividade são, pois, dois momentos – em termos ontológicos – de igual estatuto. O que não os coloca, entretanto em pé de igualdade quando se trata da questão do que fundado e do que é fundante. Nesse momento a consciência encontra o seu campo de escolha delimitado pelas possibilidades postas objetivamente, assumindo, pois o posto de momento fundado. (TONET, 2005, p. 61-62).

É interessante destacar que a relação *fundado-fundante* está posta em termos ontológicos, noutras esferas como a política ou a educação, por exemplo. Dependendo de cada caso concreto pode ocorrer uma inversão quanto à importância da subjetividade ou da objetividade – sem esquecer que estas são categorias reflexivas que só na abstração podem ser desmembradas. Daí a extrema distância da perspectiva ontológica de ideologia, que possui como fundamento a unidade indissolúvel entre subjetividade e objetividade, presente na atividade matriz da sociabilidade – das visões gnosiológicas que reduzem o complexo ideológico à falsa consciência em oposição à ciência.

CAPÍTULO 2

TRABALHO E MOMENTO IDEAL¹⁹

Se levarmos em consideração que a esfera econômica é o ponto de partida para a compreensão da totalidade e dos complexos parciais do ser social, poderemos entender que a devida explicitação ontológica do momento ideal, essencial para apreensão tanto da categoria ideologia como do ato educativo, exige, mesmo de maneira sucinta, o delineamento básico do trabalho como fundamento do ser social. Por isso, o presente capítulo se estrutura em três momentos.

No primeiro buscamos apreender o trabalho como a categoria constituinte e constituidora do gênero humano, por possuir em termos ontológicos, um claro caráter intermediário entre os homens e a natureza, assinalando assim a passagem no homem que trabalha, do ser biológico ao ser social²⁰, o que desautoriza qualquer perspectiva que procure compreender a realidade humana por meio de pressupostos do ser biológico. No segundo momento, ressaltamos o trabalho como posição teleológica, o que descarta a importância da consciência na constituição do mundo dos homens,

¹⁹ A tradução de todas as citações de Lukács (1981; 1982; 2004) colocadas em notas de rodapé foram feitas por nós. Assim, não colocaremos a expressão “tradução nossa” em cada uma delas, para que não se torne repetitivo.

²⁰ “Considerando que nos ocupamos do complexo concreto da sociabilidade como forma de ser, poder-se-ia legitimamente perguntar por que, ao tratar deste complexo, colocamos o acento exatamente no trabalho e lhe atribuímos um lugar tão privilegiado no processo e para o salto de sua gênese. A resposta, em termos ontológicos, é mais simples do que possa parecer à primeira vista: todas as outras categorias desta forma de ser têm, essencialmente, já um caráter social; suas propriedades e seus modos de operar somente se desdobram no ser social já constituído; quaisquer manifestações deles, ainda que sejam muito primitivas, pressupõem o salto como já acontecido. Somente o trabalho tem, como sua essência ontológica, um claro caráter intermediário: ele é, essencialmente, uma inter-relação entre homem (sociedade) e natureza [...]” Texto original: “Puesto que aquí se trata del complejo concreto de la socialización como forma del ser, puede presentarse legitimamente la pregunta de por qué, de todo este complejo, destacamos precisamente al trabajo, y le atribuimos una posición tan privilegiada en el proceso y en que respecta al salto de la génesis. La respuesta, considerada ontológicamente, es más simple de lo que parece ser a primera vista: porque todas las demás categorías de esta forma de ser ya poseen, de acuerdo con su esencia, un carácter puramente social. Sus propiedades, sus modos de influencia, solo se desarrollan dentro del ser social ya constituído; por primitiva que sea su forma de aparición, esta presupone el salto como un hecho ya consumado. Solo el trabajo posee, de acuerdo con su esencia ontológica, un carácter expresamente transicional: es según su esencia, una interrelación entre el hombre (sociedad) y la naturaleza [...]” (LUKÁCS, 2004, p. 58).

superando tanto uma visão reducionista que a situa como mero epifenômeno como a concepção religiosa-idealista que a estende para o conjunto da realidade, desconstituindo o homem como ser auto-criado por sua própria atividade. No terceiro momento, tentamos apreender os nexos entre momento ideal e economia, desmistificado uma leitura naturalista da esfera econômica e da denominada superestrutura como simples reflexo da infra-estrutura, o que é o fundamento para diversas teorias “reprodutivistas” no seio das ciências sociais, e em particular na área educacional.

2.1 TRABALHO E ANTROPOGÊNESE

O homem como um ser vivo necessita estar em constante metabolismo com a natureza. Sem essa interação perene com o meio natural, comum a todos os animais, o homem não conseguiria os elementos essenciais para sua sobrevivência e reprodução como espécie. Daí a afirmação de Marx e Engels (1999, p. 27) que:

O primeiro pressuposto de toda história humana é naturalmente a existência de indivíduos humanos vivos. O primeiro fato a constatar é, pois, a organização corporal destes indivíduos e, por meio disto, sua relação dada com o resto da natureza.

Isso nos conduz ao levantamento de algumas questões. Até que ponto o homem pode ser considerado um ser natural? Qual o estatuto do fundamento natural do homem? Quais os limites e potencialidades postos pelo aspecto natural do ser humano? Bem, se Marx (2004, p. 127) estiver correto:

O homem é imediatamente ser natural. Como ser natural, e como ser natural vivo, está, por um lado, munido de forças naturais, de forças vitais, é um ser natural ativo; estas forças existem como possibilidades e capacidades (Anlagen und Fähigkeiten), como pulsões; por outro, enquanto ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, ele é um ser que sofre, dependente e limitado, assim como o animal e a planta, isto é, os objetos de suas pulsões existem fora dele, como objetos independentes dele. Mas esses objetos são objetos de seu carecimento (Bedürfnis), objetos essenciais, indispensáveis para a atuação e confirmação de suas forças essenciais. Que o homem é um ser corpóreo, dotado de forças naturais, vivo, efetivo, objetivo, sensível

significa que ele tem *objetos* efetivos, sensíveis como objeto de seu ser, de sua manifestação de vida (*Lebensäusserung*), ou que ele pode somente *manifestar* (*äussern*) em objetos sensíveis efetivos (*wirkliche sinnliche Gegenstände*).

O que significa tudo isso? Em primeiro lugar, que o homem não é um ser especial no sentido de se destacar da natureza por obra de uma força transcendente, nem muito menos que por razão de suas carências e limitações ele seja um ente que só encontraria realização num absoluto sobrenatural²¹. O homem é, em primeiro lugar, um ser *natural vivo*, isto é, *corpóreo, sensível e objetivo* que possui toda uma história evolutiva anterior – constituída pela dialética da aleatoriedade das mutações genéticas e da necessidade da seleção natural²² –, uma base biológica não eliminável. Mas, não só isso, o homem compartilha com os animais e as plantas, a esfera orgânica do ser, a dependência e a limitação de não ser auto-suficiente, pois os objetos de suas *pulsões* existem fora dele na natureza, os quais são indispensáveis para a atuação e confirmação de suas *forças essenciais*. O homem, como os demais seres da esfera orgânica, vive da natureza por ser também parte dela: “[...] a natureza é seu *corpo*, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer.” (MARX, 2004, p. 84). O homem, porém, não é um simples ser natural que se adapta ao meio ambiente, segundo as leis da seleção natural. Municiado de suas próprias *forças naturais* – como, por exemplo, o cérebro grande e complexo²³, a visão binocular²⁴, o

²¹ Exemplo de uma postura mística nos é dado por um dos fundadores da Teologia da Libertação, Boff (1985, p. 19), que mesmo reconhecendo que o homem trabalha e modifica o mundo, conclui dizendo que “[...] o homem vive num permanente excesso. Não possui centro em si mesmo, mas fora dele numa transcendência.”

²² A evolução biológica se expressa como um processo de “[...] mutações aleatórias somadas à seleção natural cumulativa *não aleatória*.” (DAWKINS, 1998, p. 90).

²³ “[...] o cérebro grande e complexo, formando o centro de um extenso e delicado sistema nervoso. Este sistema permite uma grande variedade de movimentos controlados com precisão, ajustados exatamente aos impulsos recebidos pelos órgãos delicados dos sentidos [...] o homem foi dotado pela natureza com um cérebro bastante grande em comparação com seu corpo, mas esse dote é a condição que lhe permite fazer a sua própria cultura.” (CHILDE, 1975, p. 40-41). “De todos os mamíferos, os primatas são o grupo que tem os cérebros maiores, e os humanos estenderam enormemente esta propriedade: o cérebro humano três vezes maior em tamanho do que o cérebro de um macaco que tem um tamanho corporal equivalente.” (LEAKEY, 1995, p. 61).

²⁴ “No homem e nos primatas superiores, a associação de imagens estereoscópicas com sensações de fato e atividade muscular torna possível o cálculo perfeito das distâncias e profundidades. Sem isso, a delicadeza das mãos e dedos não bastaria para a confecção de instrumentos. É a cooperação perfeitamente, mas subconsciente, da mão e olho, que permite ao homem fazer ferramentas desde o mais rudimentar eólito até o mais sensível sismógrafo.” (CHILDE, op. cit., p. 41-42).

bipedismo²⁵, a habilidade manual²⁶ e a potencialidade da “fala”²⁷ – ele é um ser *natural ativo*, no qual essas forças apresentam-se como *capacidades e possibilidades*.

No entanto, do ponto de vista natural, a constituição física do homem é inferior à da maioria dos animais; não tem a pelagem necessária para manter o calor do corpo num ambiente frio; seu corpo não é tão eficiente para a fuga, defesa própria ou caça; não possui uma velocidade excepcional, uma coloração protetora ou uma armadura corporal; falta-lhe acuidade visual ou força muscular para lhe dar vantagem sobre sua presa ou defender-se. Não obstante tudo isso, a espécie *homo sapiens* historicamente demonstrou a superior capacidade de ajustar-se a diversos ambientes do que qualquer ser biológico, multiplicar-se mais rápido do que qualquer mamífero superior e, o fundamental, foi capaz de, subordinando a natureza às suas necessidades, constituir uma nova estrutura da realidade – a esfera social – não presente na natureza. O que propiciou, de fato, tal salto da esfera biológica para a esfera social?

Talvez um exemplo ilustre a diferença qualitativa entre homens e animais seja um fato ocorrido durante as chamadas eras glaciais. Nelas, tanto os homens como os mamutes conseguiram se ajustar àquelas condições climáticas extremas. No entanto, o destino final das duas espécies divergiu radicalmente: os mamutes extinguiram-se, os homens sobreviveram e tornaram-se senhores do mundo. Por que isso? De sua parte, o mamute era bem adaptado ao conjunto de condições ambientais de extremo frio. Porém, com as mudanças climáticas e a expansão de florestas, que cobriram as tundras extensas onde habitavam, a vegetação temperada avançou sobre os

²⁵ “O advento do bipedismo não é somente uma importante transformação biológica mas também uma importante transformação adaptativa [...] a adoção do bipedismo era tão carregada de potencial evolutivo – permitindo aos membros superiores a liberdade de se tornarem um dia implementos manipulatórios [...] (LEAKEY, op.cit., p. 26). “Os antropólogos tendem a ver a importância do bipedismo na evolução humana de duas maneiras: uma escola enfatiza a liberação dos membros dianteiros que possibilita o transporte de coisas; a outra enfatiza o fato de que o bipedismo é um modo de locomoção mais eficiente do ponto de vista energético, e vê a habilidade de transportar coisas simplesmente como um derivado fortuito da postura ereta.” (Ibidem, p. 29).

²⁶ “[...] é grande a distância entre a mão pouco desenvolvida do macaco antropóide e a humana, altamente desenvolvida pelo trabalho, durante centena de milhares de anos. 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.” (ENGELS, 1985, p. 216).

²⁷ “A fala é possibilitada por [...] um controle delicado e preciso, pelos nervos motores, dos músculos da língua e laringe, e uma correlação exata das sensações musculares, devidas a movimentos desses órgãos, com o sentido de audição [...] no *Homo sapiens* tais desenvolvimentos do cérebro e do sistema nervoso seguem lado a lado com modificações na disposição dos músculos da língua, não encontradas em nenhum outro gênero ou espécie de homem, e também não nos macacos. Em consequência, o homem é capaz de proferir uma variedade de sons muito maior do que qualquer outro animal.” (CHILDE, 1975, p. 42).

pequenos arbustos que os alimentavam. Assim, os especializados e bem adaptados mamutes tornaram-se impotentes diante das mudanças ambientais ocorridas. Suas características vitais como couro peludo, sistema digestivo adequado ao consumo de vegetação rasteira e estrutura corporal constituída para andar na neve, transformaram-se em limitações insuperáveis nas condições climáticas do clima temperado. O homem, por sua vez, abandonou as vestes pesadas por outras mais condizentes com o clima mais ameno, criou outros instrumentos mais adaptados à nova realidade e substituiu a carne de mamute pela de outros animais. Noutras palavras, o homem demonstrou possuir uma capacidade específica de adaptar a natureza, em constante mudança e extremamente diferenciada, às suas necessidades.

De acordo com Marx, o segredo do desenvolvimento exponencial do gênero humano encontra-se no caráter específico de sua atividade vital. Podemos entender a atividade vital de qualquer espécie animal como o conjunto de características capazes de garantir sua existência e reprodução como espécie. De fato, é o fundamento sobre o qual cada animal singular na atividade de reproduzir a si próprio reproduz também a própria espécie, garantindo a continuidade desta. Por isso, diz Marx (2004, p. 84) que “[...] no modo (*Art*) da atividade vital encontra-se o caráter inteiro de uma *species*, seu caráter genérico [...]”

Para Marx (op. cit., p. 84), o animal “[...] é imediatamente um com a sua atividade vital. Não se distingue dela. É ela.” O que significa que, a atividade animal atende necessariamente às necessidades de sobrevivência e reprodução, porém tal atividade está posta nos marcos puramente naturais, no sentido de estar determinada pela herança genética, numa relação imediata entre o animal e seu ambiente, satisfazendo, sob formas geralmente fixas – isto é, as que expressam a melhor adaptação ao meio –, as necessidades estabelecidas biologicamente. Acrescentamos também que para o animal todo objeto da realidade circundante é inseparável das suas necessidades instintivas, o que faz com que sua relação com o objeto não exista

enquanto tal, independentemente do objeto²⁸, ou seja, o animal não se distingue de sua atividade vital.

Porém, Marx (op. cit., p. 84) explica o seguinte:

O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência. Ele tem a atividade vital consciente. Esta não é uma determinidade (*Bestimmtheit*) com a qual ele coincide imediatamente. A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal. Justamente, [e] só por isso, ele é um ser genérico. Ou ele somente é um ser consciente, isto é, a sua própria vida lhe é objeto, precisamente porque é um ser genérico. Eis por que a sua atividade é atividade livre.

Assim concluímos que na perspectiva marxiana a *atividade vital consciente* destaca o homem do restante da natureza, pois como sua atividade vital torna-se objeto da sua consciência, o homem ao entrar em relação com qualquer coisa – incluindo sua própria atividade – é capaz de fazer a distinção entre o objeto da sua relação e a própria relação, pois a:

[...] separação entre objetos que existem independentemente do sujeito, e sujeitos que podem refletir aqueles, por meio de atos da consciência, com uma aproximação mais ou menos adequada, e que podem convertê-los em uma posse intelectual própria. Esta separação entre sujeito e objeto que se fez consciente, é um produto necessário do processo de trabalho e, ao mesmo tempo, o fundamento da forma de existência especificamente humana²⁹. (LUKÁCS, 2004, p. 82).

A partir disso, o reflexo da realidade não se confunde com o que é vivido, a atividade humana não é uma com o próprio homem. O homem não tem uma relação imediata com sua atividade vital como os animais, mas mediada pela consciência. Daí a possibilidade da liberdade, pois ao apreender o reflexo da realidade destacadas das

²⁸ “[...] también os animais se encuentran numa relação com o meio ambiente; relação que se torna cada vez mais complexa, e finalmente se encontra mediada por um tipo de consciência. Porém, como esta se mantém no âmbito biológico, não pode se produzir uma separação e contraposição entre sujeito e objeto como a que tem lugar no homem.” Texto original: “[...] también los animales se encuentran en una relación con el entorno; relación que se vuelve cada vez más compleja, y finalmente se encuentra mediada por una suerte de conciencia. Pero como esta se mantiene en el ámbito de lo biológico, no puede producirse en ellos una separación y contraposición entre sujeto y objeto como la que tiene lugar en el hombre.” (LUKÁCS, 2004, p. 82-83).

²⁹ Texto original: “[...] separación entre objetos que existen independientemente del sujeto, y sujetos que pueden reflejar aquellos, por medio de actos de la conciencia, con una aproximación más o menos adecuada, y que pueden convertirlos en una posesión intelectual propia. Esta separación entre sujeto y objeto que se vuelto consciente, es un producto necesario del proceso de trabajo y, al mismo tiempo, el fundamento de la forma de existencia específicamente humana.”

relações imediatas que existem entre a realidade e o homem, este consegue distinguir as propriedades estáveis da própria realidade e as utilizar para a satisfação de suas necessidades. Ele, mesmo de maneira rudimentar, põe sua atividade vital como objeto de projeção e reflexão consciente.

O homem é ainda um *ser genérico*, pois ele não tem apenas consciência de si mesmo como indivíduo, mas de sua própria atividade vital, isto é, o homem possui uma vida interior e outra exterior. Isso porque o ser humano se destaca da pura naturalidade ao fazer dela objeto para sua consciência, o que o torna um ente ativo que não se adapta simplesmente às condições naturais, mas que transforma conscientemente a realidade a sua volta. Daí a importância da sociabilidade e da linguagem na constituição da realidade humana. No entanto, a consciência não é algo abstrato³⁰ ou vinculado a uma transcendência espiritual, ou seja, destacado da mundaneidade. Por isso, Marx (2004, p. 85) destaca a natureza sensível e mundana da consciência na atividade vital humana:

O engendrar prático de um *mundo objetivo*, a *elaboração* da natureza inorgânica é a prova do homem enquanto um ser genérico consciente, isto é, um ser que se relaciona com o gênero enquanto sua própria essência ou [se relaciona] consigo enquanto ser genérico. É verdade que também o animal produz. Constrói para si um ninho, habitações, como a abelha, castor, formiga etc. No entanto, produz apenas aquilo de que necessita

³⁰ O Marx de 1844 foi influenciado pela obra de Ludwig Feuerbach, principalmente nos seus aspectos ontológicos (CHASIN, 2004, p. 20): “A crítica da economia nacional deve, além do mais, assim como a crítica positiva em geral, sua verdadeira fundamentação às descobertas de *Feuerbach*. De Feuerbach data, em primeiro lugar, a crítica *positiva* humanista e naturalista.” Porém, Feuerbach (1988), por não compreender a natureza da atividade vital humana, visualiza a consciência como elemento que diferencia os homens dos animais de uma maneira abstrata, subjetiva e invertida, embora tenha tido intuições geniais, que foram aproveitadas por Marx: “Mas qual a diferença essencial entre o homem e o animal? A resposta mais simples e mais comum, também a mais popular a esta pergunta é: a consciência – mas consciência no sentido rigoroso; porque consciência no sentido de sentimento de si próprio, de capacidade de discernimento sensorial, de percepção e mesmo de juízo das coisas exteriores conforme determinadas características sensoriais, tal tipo de consciência não pode ser negada aos animais. Consciência no sentido rigoroso existe somente quando, para um ser, é objeto o seu gênero, a sua quiddidade. De fato é o animal objeto para si mesmo como indivíduo – por isso tem ele sentimento de si mesmo – mas não como gênero – por isso falta-lhe a consciência, cujo nome deriva de saber. Onde existe consciência existe também a faculdade para a ciência. A ciência é a consciência dos gêneros. Na vida lidamos com indivíduos, na ciência com gêneros. Mas somente um ser para o qual o seu próprio gênero, a sua quiddidade torna-se objeto, pode ser por objeto, pode ter por objeto outras coisas ou seres de acordo com a natureza essencial deles. Por isso tem o animal apenas uma vida simples, mas o homem uma dupla: no animal é a vida interior idêntica à exterior – o homem possui uma vida interior e outra exterior. A vida interior é a vida relacionada com o seu gênero, com sua essência. O homem pensa, i. é., ele conversa, fala consigo mesmo. O animal não pode exercer nenhuma função de gênero sem um outro indivíduo fora dele; mas o homem pode exercer a função de gênero do pensar, do falar (porque pensar e falar são legítimas funções de gênero) sem necessidade de um outro. O homem é para si ao mesmo tempo EU e TU; ele pode se colocar no lugar do outro exatamente porque o seu gênero, a sua essência, não somente a sua individualidade, é para ele objeto.” (p. 43-44).

imediatamente para si ou sua cria, produz unilateral[mente], enquanto o homem produz universal[mente]; o animal produz apenas sob o domínio da carência física imediata, enquanto o homem produz mesmo livre da carência física, e só produz, primeira e verdadeiramente, na [sua] liberdade [com relação] a ela; o animal só produz a si mesmo, enquanto o homem reproduz a natureza; [no animal,] o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico, enquanto o homem se defronta livre[mente] com o seu produto. O animal forma apenas segundo a medida e a carência da species à qual pertence, enquanto o homem sabe produzir segundo a medida de qualquer species, e sabe considerar, por toda parte, a medida inerente ao objeto; o homem também forma, por isso, segundo as leis da beleza. Precisamente por isso, na elaboração do mundo objetivo [é que] o homem se confirma, em primeiro lugar e efetivamente, como *ser genérico*. Esta produção é a sua vida genérica operativa. Através dela a natureza aparece como a sua *obra* e a sua efetividade (*Wirklichkeit*). O objeto do trabalho é portanto a objetivação da *vida genérica do homem*: quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectual[mente], mas operativamente, efetiva[mente], contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele.

Até aqui notamos que a característica essencial da atividade vital humana é ser ela consciente e, portanto, algo específico e distintivo do homem em relação ao restante da natureza. Daí ser importante destacar que ela não é algo derivado imediatamente de sua estrutura biológica, embora tenha como condição esta, pois sem cérebro não há possibilidade de pensamento. Foi no marco das condições sociais mais primitivas que surgiram os primeiros lampejos de consciência. Isso nos conduz ao caráter essencialmente genérico da atividade humana, por meio dele o homem se autoconstitui de maneira diversa da história natural. É do engendramento prático de um *mundo objetivo* – um mundo que não existia naturalmente – na *transformação da natureza inorgânica* que o homem se consubstancia em ser genérico, consciente. Através de sua atividade vital o homem se relaciona com o gênero enquanto sua própria essência e ao mesmo tempo consigo mesmo enquanto ser genérico. O que significa que a essência genérica humana não possui uma natureza mística ou incognoscível, mas que é objetiva e materialmente identificável na atividade própria do homem: é o *conjunto das relações sociais*.

Noutras palavras, é por meio de sua atividade vital consciente, ou seja, o trabalho³¹, que se expressa o elemento ontológico primaz da realidade humana, pois é

³¹ Para Marx (2004, p. 114), a atividade vital consciente é sinônimo de trabalho: “[...] *toda assim denominada história mundial* nada mais é do que o engendramento do homem mediante o trabalho humano, enquanto o vir a ser da natureza para o homem [...]”

na elaboração do *mundo objetivo* – isto é, a criação contínua pelo trabalho do mundo humano, imanentemente social – que o homem se confirma efetivamente como ser genérico. Isso porque o gênero para o homem não é algo abstrato e independente dos homens reais e concretos, mas está posto no trabalho, o núcleo de sua *vida genérica operativa*, que garante não apenas a sobrevivência dos indivíduos e sua reprodução biológica, mas também reproduz – garantindo a continuidade e desenvolvimento – as características do gênero humano, o qual não se reduz à mera soma dos indivíduos, mas se constitui pela totalidade das relações sociais, das mais simples às mais complexas. Esse novo mundo que surge a partir da vida produtiva humana, no qual a natureza aparece como sua obra e sua efetividade, é também objetivação da vida genérica do homem, em que o homem se duplica não apenas intelectualmente, mas operativamente por meio de seus projetos que se efetivam materialmente, daí a possibilidade de contemplar-se a si mesmo num mundo criado por ele. Portanto, é o trabalho que alicerça a dimensão genérica do ser social, pois ele só é possível como atividade coletiva, isto é, só é realizável através da relação com outros homens.

Em síntese, é possível observar, a partir de Marx, que o trabalho/ atividade vital humana, é algo ontologicamente diverso da atividade vital dos animais. Por meio de um processo que envolveu um largo espaço temporal, o trabalho estruturou-se e desenvolveu-se numa série de determinações que acabaram por superar o rígido padrão natural dos animais. Essas determinações não são encontradas no ser biológico. Elas de fato expressam um salto ontológico³² em relação à natureza. O trabalho é um novo tipo de atividade vital específico de uma única espécie, a humana. E os homens pelo trabalho destacam-se da natureza e afastam cada vez mais as barreiras naturais.

O interessante na perspectiva marxiana é a identificação de dois momentos indissolúvelmente ligados do processo de antropogênese, ou seja, de constituição do

³² “[...] cada salto significa uma transformação qualitativa e estrutural no ser, na qual a fase inicial contém dentro de si determinadas condições e possibilidades das fases posteriores e superiores, mas estas não podem se desenvolver a partir da fase inicial segundo uma continuidade simples e retilínea. Esta ruptura com a continuidade normal da evolução é o que constitui a essência do salto, e não o surgimento, temporalmente súbito ou paulatino da nova forma de ser.” Texto original: “[...] cada salto significa una transformación cualitativa y estructural en el ser, en la cual el estado inicial contiene dentro de sí, sin duda, determinadas condiciones y posibilidades de la posterior y más elevada, pero estas no pueden ser desarrolladas a partir de aquellas según una continuidad simple e rectilínea. Esta ruptura con la continuidad normal de la evolución es lo que constituye la esencia del salto, no el surgimiento temporalmente súbito o paulatino de la nueva forma del ser.” (LUKÁCS, 2004, p. 60-61).

ser social como uma esfera específica regida por uma legalidade diferenciada da natureza: de um lado o trabalho revela o vínculo impossível de ser eliminado entre o homem e a natureza, e por outro lado expressa o carácter diferencial da atividade humana em relação ao processo de reprodução meramente biológico.

Por isso, é importante destacar que a especificidade do mundo dos homens reside no fato de no seu ato fundante, o trabalho, revelar-se uma ruptura com os mecanismos reprodutivos encontrados na esfera biológica. Lukács (2004) exemplifica tal ruptura ao destacar a radical diferença ontológica existente sob as aparentes semelhanças entre a forma de organização de determinadas espécies na natureza e a divisão do trabalho própria da sociabilidade humana:

[...] as chamadas sociedades animais (e também a “divisão do trabalho” em geral dentro do reino animal) são diferenciações biologicamente fixadas, tal como se pode observar da melhor maneira no “Estado das abelhas”. Quer dizer, assinalamos, que a margem de como pode ter se constituído, uma organização semelhante, essa já não possui uma possibilidade de evolução imanente a partir de si mesma; não é mais que uma forma particular de adaptação de um animal seu ambiente; e quanto mais perfeitamente funcione a 'divisão do trabalho' assim constituída, quanto mais firmemente se faz fundamentada no biológico. A divisão do trabalho na sociedade humana produzida pelo trabalho cria, ao contrário [...] suas próprias condições de reprodução, e, por certo, de tal maneira que a reprodução simples do existente em cada caso conforma só o caso limite da típica reprodução ampliada. Isto não exclui, naturalmente, a aparição de becos sem saída na evolução; suas causas, não obstante, se encontram sempre determinadas pela estrutura da respectiva sociedade, e não pela constituição biológica de seus membros³³. (p. 61).

Do exposto até aqui, e em particular, da citação acima, podemos situar o equívoco metodológico, muito comum nas ciências humanas estabelecidas, em utilizar conceitos comuns tanto à esfera biológica quanto à esfera do ser social. Ao fazermos tal afirmação pensamos na influência das idéias de Jean Piaget na ideologia

³³ **Texto original:** “[...] las así llamadas sociedades animales (y también la “división del trabajo” en general dentro del reino animal) son diferenciaciones biológicamente fijadas, tal como se puede observar de la mejor manera en el “Estado de las abejas”. Es decir, señalaremos que, por ende, al margen de cómo pueda haberse constituido, una organización semejante, ya no posee una posibilidad de evolución imanente a partir de sí misma; no es más que una forma particular de adaptación de un animal a su entorno; y tanto menos cuanto más perfectamente funcione la “división del trabajo” así constituida, cuanto más firmemente se halle firmada en lo biológico. La división del trabajo en la sociedad humana producida por el trabajo crea, en cambio [...] sus propias condiciones de reproducción; e, por cierto, de tal manera que la reproducción simple de lo existente en cada caso conforma solo el caso límite de la típica reproducción ampliada. Esto no excluye, naturalmente, la aparición de callejones sin salida en la evolución; sus causas, no obstante, se encuentran siempre determinadas por la estructura de la sociedad respectiva, y no por la constitución biológica de sus miembros.”

educacional contemporânea, e na particularidade delas não levarem em consideração a descontinuidade entre o ser biológico e o ser social. Exemplo típico dessa postura é a concepção de que a inteligência é um caso particular da adaptação biológica³⁴, o que, no mínimo, oblitera a compreensão dos fundamentos sociais da inteligência humana. O que significa a atribuição de determinações próprias da atividade natural à atividade humana. Tal crítica parte do pressuposto básico de que a atividade vital dos animais é sua *ancoragem biológica*, ou seja, sua atividade sustenta-se em determinações genéticas e relações biológicas com o meio ambiente que levam a uma estabilidade só perturbada por mudanças ambientais, mutações aleatórias ou pressões da seleção natural. Por isso, o pensador magiar ilustra suas teses ontológicas levantando o exemplo do “Estado das abelhas”, cujas funções realizadas pelos membros que compõem a colméia estão regidas pela necessidade biológica, limitam as possibilidades de desenvolvimento ulterior que leve à ruptura com o padrão reprodutivo de sua existência.

Já a atividade humana manifesta-se pela constante expansão de possibilidades do modo de reprodução de sua própria existência – possibilidades estas não mais unilateralmente determinadas pela naturalidade do seu organismo, mas mediadas cada vez mais socialmente. Noutras palavras, a reprodução no ser social, que tem como motor o trabalho, se realiza em condições diferentes do modo de reprodução próprio ao ser biológico. Portanto, no ser social as condições de reprodução são postas socialmente pela atividade consciente humana de transformação material da natureza, que tem como núcleo a objetivação de um projeto previamente idealizado – por mais tosco ou inconsciente que seja. O aspecto radicalmente novo do ser social está na forma da transformação material da realidade, que nele é determinada pelo pôr consciente de uma finalidade.

³⁴ “A inteligência é adaptação. Para apreendermos as suas relações com a vida, em geral, é preciso definir que relações existem entre o organismo e o meio ambiente. Com efeito, a vida é uma criação contínua de formas cada vez mais complexas e o estabelecimento de um equilíbrio progressivo entre essas formas e o meio. Afirmar que a inteligência é um caso particular de adaptação biológica equivale, portanto, a supor que ela é, essencialmente, uma organização e que sua função consiste em estruturar o universo tal como o organismo estrutura o meio imediato. Para descrever o mecanismo o mecanismo funcional do pensamento em verdadeiros termos biológicos, bastará, pois, destacar as invariantes comuns a todas as estruturas de que a vida é capaz.” (PIAGET, 1975, p. 15).

Assim, podemos concluir que a antropogênese, a qual coincide com a sociogênese, representa um salto em relação à esfera biológica. Isso porque a atividade originária do ser social (o trabalho) funda as determinações essenciais da especificidade do gênero humano. O trabalho, como objetivação primária, não é apenas resultante da hominização, ele, ao mesmo tempo, é a causa e resultado dessa hominização; não é apenas produto típico do ser do homem, é o fundamento da própria condição de ser homem. O homem, sustentado em sua naturalidade, vai além dela porque em sua essência – que não é o imutável imposto pela natureza ou por qualquer espécie de transcendência espiritualista – é um ser que se institui a si mesmo por meio de sua atividade vital consciente. O segredo da antropogênese-sociogênese é o trabalho. O que impõe a qualquer estudo sobre um complexo determinado do ser social identificar, mesmo tangencialmente, alguns elementos básicos da categoria trabalho. Daí a necessidade de nos aproximarmos mais de alguns elementos internos que compõem a estrutura conceitual do trabalho para visualizar o caráter do momento ideal. É o que buscaremos abordar no próximo tópico.

2.2 TRABALHO COMO POSIÇÃO TELEOLÓGICA

Como vimos no tópico precedente, é pelo trabalho (sua atividade vital específica) que a espécie humana se conforma como um novo tipo de ser, até então inexistente na natureza, e cuja essência não está imposta pela herança genética ou por condições biológicas predeterminadas. Portanto, surge um tipo de ser que até onde conhecemos é *sui generis*. O ser social se caracteriza por uma complexidade que é inexplicável em termos de categorias naturais. A categoria trabalho além de revelar a essência do ser humano em sua característica imanente de viver em comunidade e de ter uma existência genérica, é o fundamento da própria comunidade humana, porque ao manipular de maneira orientada a natureza, ela produz relações tipicamente humanas, relações produtivas, sociais, lingüísticas, axiológicas e culturais. Se existe a possibilidade posta de uma espécie evoluir para um padrão mais complexo de

sociabilidade, foi o trabalho que impulsionou o salto dessa espécie geneticamente predisposta para a esfera do ser social.

Isso nos leva à necessidade de uma maior explicitação de alguns elementos do trabalho – esse complexo de complexos composto por categorias vinculadas por em relações recíprocas – que Marx (1987, p. 2002), de maneira mais detida, em sua obra de maturidade, define da seguinte maneira:

Antes de tudo, o trabalho é um processo de que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano com sua própria ação, impulsiona, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza. Defronta-se com a natureza como uma de suas forças. Põe em movimento as forças naturais de seu corpo, braços e pernas, cabeça e mãos, a fim de apropriar-se dos recursos da natureza, imprimindo-lhes forma útil à vida humana. Atuando assim sobre a natureza externa e modificando-a, ao mesmo tempo modifica sua própria natureza. Desenvolve as potencialidades nela adormecidas e submete ao seu domínio o jogo das forças naturais. [...] Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha supera mais de um arquiteto ao construir sua colméia. Mas o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade. No fim do processo do trabalho aparece um resultado que já existia antes idealmente na imaginação do trabalhador. Ele não transforma apenas o material sobre o qual opera; ele imprime ao material o projeto que tinha conscientemente em mira, o qual constitui a lei determinante do seu modo de operar e ao qual tem de subordinar sua vontade.

Partindo dessa conceituação marxiana de trabalho, podemos destacar algumas conclusões. Primeira, o ser social não pode existir sem a natureza, mas diferente dos animais, o homem, por meio do trabalho, impulsiona, *regula e controla seu intercâmbio com a natureza*, pois como ser que tem como fundamento a natureza, utiliza-a como *uma de suas forças*. Assim, aproveitando as possibilidades do seu corpo, naturalmente posto, apropria-se dos recursos naturais *imprimindo-lhes forma útil à vida humana*³⁵. O que significa, de um lado, que não há nada de sobrenatural na atividade humana, nem uma centelha divina ou qualquer elemento transcendental que oriente atividade humana em relação à natureza como uma alma ou espírito; por outro lado, é pelo e no trabalho que os elementos naturais, inorgânicos e orgânicos, tornam-se úteis à vida humana. Desta maneira, é por meio do trabalho que inicialmente a

³⁵ “Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou por tudo que se queira. Mas eles próprios começam a se diferenciar dos animais tão logo começam a *produzir* seus meios de vida, passo este que é condicionado por sua organização corporal. Produzindo seus meios de vida, os homens, os homens produzem, indiretamente, sua própria material.” (MARX; ENGELS, 1999, p. 27).

satisfação material das necessidades humanas são atendidas no intercâmbio com a natureza.

Segunda: quando o homem transforma a natureza, produzindo objetos para atender às suas necessidades, ele também se transforma. Inicialmente porque desenvolve novas habilidades necessárias, superando o que há de instintivo ou espontâneo sob o domínio da consciência que põe fins, para adequar a materialidade natural às suas exigências. E concomitantemente com isso, para superar a resistência que o ser natural expressa à sua adequação às necessidades humanas, é de fundamental importância o conhecimento da legalidade natural³⁶ – por mais primitivo, espontâneo e até inconsciente que esse conhecimento seja – do setor específico da natureza que está sob intervenção da atividade humana. Por isso, ao modificar a natureza externa o homem desencadeia um processo em que desenvolve suas potencialidades adormecidas, submetendo ao seu domínio o jogo das forças naturais, por meio do aparecimento de novas habilidades, novos conhecimentos e, conseqüentemente, novas possibilidades de intercâmbio com a natureza e de socialização, isto é, começa a fazer história.

Terceira: em termos gerais, é através da capacidade de figurar na mente um projeto, antes de efetivá-lo, que a transformação da natureza é regulada e controlada pelo homem, pois o homem não limita apenas ao natural sobre o qual opera; o homem vai além, e reside aí sua especificidade. No processo de trabalho o homem *imprime ao material um projeto que tinha conscientemente em mira* – seja um machado de pedra ou uma indústria. Noutras palavras, objeto resultante do trabalho é algo inexistente na natureza, embora seja uma combinação de elementos naturais, como um primitivo machado de pedra, pelo contrário, é algo, em termos naturais, inédito no horizonte da natureza, porque é uma homogeneização de elementos heterogêneos: a finalidade previamente construída na consciência e os elementos naturais que obedecem a uma

³⁶ “[...] uma das condições objetivas do trabalho, de acordo com o ser, é que só um reflexo correto da realidade tal como existe, independentemente da consciência, pode consumir a realização de causalidades naturais indiferentes e heterogêneas em relação a posição do fim; pode consumir a transformação de ditas causalidades em causalidades postas e subordinadas à posição teleológicas.” Texto original: “[...] una de las condiciones objetivas del trabajo, de acuerdo con el ser, es que solo un reflejo correcto de la realidad, tal como existe en sí, independientemente de la conciencia, puede consumir la realización de causalidades naturales indiferentes y heterogéneas respecto de la posición del fin; puede consumir la transformación de dichas causalidades en causalidades puestas y subordinadas a la posición teleológica.” (LUKÁCS, 2004, p. 98-99).

legalidade própria. Assim, o trabalho revela-se como o elemento fundante e predominante no desenvolvimento do ser social, pois é nele que primordialmente se produz o novo que impulsiona a humanidade para patamares cada vez mais complexos de sociabilidade. Nesse processo, é importante destacar, que a capacidade de projetar antecipadamente é a lei *determinante do modo de operar* da atividade humana de produzir objetos úteis à satisfação de suas necessidades. Daí Lukács (2004, p. 62) destacar que:

[...] através do trabalho, se realiza uma posição teleológica dentro do ser material enquanto surgimento de uma nova objetividade. Assim é que o trabalho se converte, por um lado, em modelo de toda práxis social na medida em que nesta – ainda quando através de mediações muito diversificadas – se realizam sempre posições teleológicas, em última instância, de ordem material³⁷.

O que significa que é a partir do trabalho³⁸ que o ser social revela suas determinações estruturais, pois só no ato singular de trabalho o homem é capaz de agir teleologicamente, propor finalidades, antecipar metas. Assim, são criados artefatos, representações e símbolos que expressam uma nova forma de objetividade só encontrada no ser social. Antes de ser uma concessão ao idealismo, essa compreensão marxiana da teleologia além de ser uma radical ruptura com qualquer forma de idealismo e de religiosidade, também representa uma superação do materialismo pré-marxiano.

De acordo com Lukács (2004), um grande problema ontológico surge quando a posição teleológica não fica circunscrita ao trabalho. Grandes filósofos, como Aristóteles e Hegel, elevaram a teleologia a uma categoria cosmológica universal, o que tem como resultado uma oposição insolúvel entre causalidade e teleologia. Dessa maneira:

³⁷ Texto original: "[...] a través del trabajo, se realiza una posición teleológica dentro del ser material en cuanto surgimiento de una nueva objetividad. Así es que el trabajo se convierte, por un lado, en modelo de toda praxis social en la medida en que esta – aun cuando a través de mediaciones muy diversificadas – se realizan siempre posiciones teleológicas, en última instancia, de orden material."

³⁸ "[...] o trabalho pode servir de modelo para a compreensão das outras posições teleológicas sociais, já que o trabalho, de acordo com seu ser, é a forma originária [Urform] destas posições." Texto original: "[...] el trabajo puede servir de modelo para la comprensión de las otras posiciones teleológicas sociales, ya que el trabajo, de acuerdo con su ser, es la forma originaria [Urform] de estas posiciones." (LUKÁCS, 2004, p. 62).

Toda filosofia de orientação teleológica devia declarar a superioridade da teleologia por sobre a causalidade, a fim de harmonizar intelectualmente seu Deus com o cosmos, com o mundo do homem; inclusive quando Deus só dá corda ao relógio do universo e, com ele, põe em marcha o sistema da causalidade, resultando inevitável uma hierarquia semelhante de criador e criatura e, com isso, a prioridade da posição teleológica. Por outro lado, todo materialismo pré-marxista que negava a constituição transcendente do mundo, também questionava a possibilidade de uma teleologia realmente efetiva³⁹. (Ibidem, p. 68).

É evidente que as correntes filosóficas de caráter teleológico possuem, consciente ou inconscientemente, um fundamento religioso, o qual é uma expressão mistificada e mistificadora de problemas reais. As religiões sustentam-se, em última instância, na constituição da teleologia como uma categoria objetiva. De certa forma, essa teleologia objetiva confirma e justifica, de maneira distorcida, a racionalidade da história como um todo – a origem e sentido do universo, o caos das ações individuais, o conflito entre classes e nações, a contradição entre o humano e desumano, a finalidade da existência.

Enquanto a causalidade é um princípio do movimento autônomo, baseado em si mesmo [...] a teleologia é, de acordo com sua essência, uma categoria posta: todo processo teleológico implica a possibilidade de um fim e, com ele, uma consciência que põe fins⁴⁰. (LUKÁCS, 2004, p. 63).

Portanto, se a teleologia for aceita como uma categoria objetiva, significa que a “racionalidade da história”, tanto natural como social, é manifestação de uma finalidade posta por uma intenção superior. Assim, no caso do mundo dos homens, suas ações não são por si mesmas dotadas de sentido e de razão; elas recebem um sentido e adquirem uma racionalidade a partir de algo exterior ao ser social, pois:

A concepção teleológica da natureza e da história não significa, pois, meramente que ambos possuem uma finalidade, que estejam orientados a um fim, senão também que sua existência, seu movimento – tanto como

³⁹ **Texto original:** "Toda filosofía de orientación teológica^(sic) debía declarar la superioridad de la teleología por sobre la causalidad, a fin de armonizar intelectualmente a su Dios con el cosmos, con el mundo del hombre; incluso cuando Dios solo da cuerda al reloj del universo y, con ello, pone en marcha el sistema de la causalidad, resultan inevitables una jerarquía semejante de creador y criatura y, con ello, la prioridad de la posición teleológica. Por otro lado, todo materialismo premarxista, que negaba la constitución transcendente del mundo, también cuestionaba la posibilidad de una teleología realmente efectiva."

⁴⁰ **Texto original:** "Mientras la causalidad es un principio del movimiento autónomo basado en sí mismo [...] la teleología es, de acuerdo con su esencia, una categoría puesta: todo proceso teleológico implica la posición de un fin y, con ello, una conciencia que pone fines."

processo total como no plano do detalhe – devem ter um autor consciente⁴¹. (Ibidem, p. 63).

Portanto, na concepção teleológica da natureza e da história, oriunda do caráter cosmológico da teleologia, provoca uma inversão ao acrescentar um sujeito, misterioso, inatingível e arbitrário – seja ele Deus, absoluto, “razão superior”, “idéia absoluta” – a por fins no universo. A natureza, que possui como característica essencial a causalidade, o automovimento baseado na essência dinâmica do próprio ser natural, ganha um sentido e finalidade, enquanto o mundo dos homens que possui como núcleo o trabalho – que tem como lei interna a teleologia –, torna-se simples instrumento de um pôr metafísico, fazendo com a liberdade, categoria própria do ser social, seja em última instância, apenas suposta, e tornando a unidade dialética entre liberdade e necessidade fictícia. Assim, a possibilidade de escolha entre alternativas, própria da atividade humana, revela-se aparente, pois a história dos homens está ordenada por um sujeito metafísico que coloca finalidades, na qual os indivíduos, no final das contas, são executores conscientes ou inconscientes de uma necessidade predeterminada. O resultado é que os homens podem agir na história, mas só aparentemente a fazem efetivamente, o destino do gênero humano já está infalivelmente estabelecido por uma força infinita. No limite, tal postura teórica leva a uma desconstituição da especificidade do ser social:

Pois se as diversas teorias idealistas ou religiosas sobre o domínio universal da teleologia forem corretas [...] Cada pedra, cada mosca seria, pois, uma realização do “trabalho” de deus, do espírito universal, etc. [...] Com isso, deveria desvanecer-se, conseqüentemente, a diferença ontológica decisiva entre sociedade e natureza⁴². (LUKÁCS, 2004, p. 78).

Ao contrário das teorias idealistas e das concepções religiosas, de acordo com Lukács, Marx nega a existência de toda teleologia fora do trabalho ou da práxis humana. Noutras palavras, a perspectiva teórica inaugurada por Marx é imanentemente

⁴¹ Texto original: “La concepción teleológica de la naturaleza y la historia no significa, pues, meramente que ambos poseen una finalidad, que se hallan orientados a un fin, sino también que su existencia, su movimiento – tanto como proceso total como en el plano del detalle – deben tener un autor conciente.”

⁴² Texto original: “Pues si las diversas teorías idealistas o religiosas sobre un dominio universal de la teleología fueran correctas [...] Cada piedra, cada mosca sería, pues, una realización del “trabajo” de dios, del espíritu universal etc. [...] Con ello, debería desvanecerse, consecuentemente, la diferencia ontológica decisiva entre sociedad y naturaleza.”

atéia. A suposta existência de um sujeito transcendental ao impor fins ao cosmos, em última instância, significa que a história humana não seria mais fruto exclusivo do agir humano⁴³ – o que expressa uma distinção do ateísmo marxiano em relação às doutrinas atéias anteriores.

O ateísmo do século XVIII era essencialmente político, sua luta contra a religião era uma luta em prol da liberdade e contra a tirania. A religião para seus teóricos – Helvetius, Holbach, La Mettrie, entre outros – era uma invenção de tiranos. Embora tenha desempenhado uma função política progressista no enfrentamento com as relações feudais e a monarquia absoluta, revelando a instrumentalização da religião pelo *Ancien Régime*, tinha como limitação a visão de que religião era apenas uma invenção arbitrária, sem se perguntar por seus fundamentos sociais.

Já o ateísmo do século XIX foi em geral “cientificista”, desmascarando a religião como uma explicação pré-científica do mundo. O que apresentava o aspecto positivo de criticar as tentativas de instalar Deus nas falhas provisórias do saber, o misticismo, a ideologia religiosa da impotência humana e a indústria do milagre. Porém, seu limite, além da incompreensão do caráter específico do ser social, era de ser apenas negativo.

Porém, o ateísmo inaugurado por Marx decorre de sua compreensão radical da realidade humana. O ateísmo marxiano não parte de uma simples negação da realidade dos deuses, mas de uma afirmação: a radical autonomia do homem. Daí, a rejeição de qualquer tentativa no sentido de privar o homem de seu poder criador e autocriador de uma esfera específica do ser, o mundo dos homens.

O *ateísmo*, enquanto rejeição (*Legnung*) dessa inessencialidade, não tem mais sentido algum, pois o ateísmo é uma *negação* (*Negation*) de *Deus* e assenta, por intermédio dessa negação, a *existência do homem*; mas o socialismo enquanto socialismo não carece mais de uma tal mediação; ele começa a partir da *consciência teórica e praticamente sensível* do homem e da natureza como [consciência] do ser. (MARX, 2004, p. 114).

⁴³ Para Lessa (2002, p. 71), “[...] toda teleologização do real significa abrir mão, em alguma medida, do radical caráter social do mundo dos homens. Teleologicamente orientada, a história humana não seria mais fruto exclusivo do agir dos homens em sociedade.”

Por isso, de acordo com Lukács (2004, p. 67): “[...] para Marx, o trabalho não é uma das múltiplas formas de aparição da teleologia em geral, senão o único ponto em que pode demonstrar-se ontologicamente uma posição teleológica enquanto fator real da realidade material⁴⁴.”

Diferentemente do idealismo objetivo ou das posturas religiosas, que tornam a subjetividade humana uma centelha ou elo do sujeito absoluto, a postura marxiana não expressa qualquer depreciação do estatuto ontológico da teleologia, pelo contrário, ao ser posta no seu devido lugar – o ser social –, a teleologia, despida de qualquer misticismo, revela toda sua potencialidade por que:

Quando Marx, delimitando exata e estritamente o âmbito da teleologia, circunscreve esta ao trabalho (à práxis social), eliminando-a de todos os outros modos de ser, não faz que a teleologia perca importância; pelo contrário, ela aumenta, já que é preciso entender que o nível do ser mais alto conhecido por nós – o ser social – só chega a constituir-se como um nível específico graças ao efeito real que nele exerce o teleológico; só graças ao dito efeito se eleva o social por cima do nível em que se baseava sua existência – o da vida orgânica – e se converte num novo modo de ser independente. Só podemos falar racionalmente sobre o ser social sem concebermos que sua gênese, sua diferenciação em relação a sua base, sua autonomização, se baseia no trabalho, quer dizer na realização contínua de posições teleológicas⁴⁵. (Ibidem, p. 67-68).

Aqui surge, numa clareza meridiana, o que identifica a atividade humana frente aos processos típicos da natureza. A inflexão que dá identidade à condição humana frente ao ser natural, é a realização contínua de *posições teleológicas*. Portanto, a teleologia, própria do ato de trabalho, é o elemento nuclear que provoca a descontinuidade entre o mundo dos homens e o ser biológico, pois,

[...] em comparação com as formas anteriores do ser inorgânico e orgânico, surgiu com o trabalho uma categoria qualitativamente nova dentro da ontologia do ser social. Uma novidade tal é a realização da posição

⁴⁴ Texto original: “[...] para Marx, el trabajo no es una de las múltiples formas de aparición de la teleología en general, sino el único punto en que puede demostrarse ontológicamente una posición teleológica en cuanto factor real de la realidad material.”

⁴⁵ Texto original: “Cuando Marx, delimitando exacta y estrictamente el ámbito de la teleología, circunscribe esta al trabajo (a la praxis social), eliminándola de todos los otros modos de ser, no hace que la teleología pierda importancia; por el contrario, ella aumenta, ya que es preciso entender que el nivel del ser más alto conocido por nosotros – el ser social – solo llega a constituirse como un nivel específico gracias al efecto real que en él ejerce lo teleológico; solo gracias a dicho efecto se eleva lo social por encima del nivel en que se basa su existencia – el de la orgánica – y se convierte en un nuevo modo de ser independiente. Solo podemos hablar racionalmente sobre el ser social si concebimos que su génesis, su diferenciación respecto de su base, su autonomización, se basa en el trabajo, es decir, en la realización continua de posiciones teleológicas.”

teleológica como um produto adequado, pensado e desejado. Na natureza há só realidades e uma transformação ininterrupta de suas respectivas formas concretas, um contínuo ser-diferente [*Anderssein*]⁴⁶. (LUKÁCS, 2004, p. 78).

O que quer dizer, que na atividade vital humana há algo de inusitado diante da natureza, um processo transformativo orientado por uma consciência – por mais primitiva que seja. Assim surge algo novo, fruto da *realização da posição teleológica*, algo que não poderia ter surgido por processos naturais, mas um *produto adequado pensado e desejado*. O homem, ele mesmo um ser com raízes naturais, para satisfazer suas carências, entra num metabolismo consciente e necessário com a natureza, e tendo ela como pressuposto produz o ser social⁴⁷. O que traz uma diferença essencial em relação ao restante dos animais, pois, enquanto

[...] a consciência dos animais, principalmente dos mais evoluídos, parece ser uma faticidade inegável, porém é um fator parcial – de caráter débil e auxiliar – se seu processo de reprodução, o qual é biologicamente fundado e se desenvolve de acordo com as leis da biologia⁴⁸. (Ibidem, p. 79).

No mundo dos homens, ao contrário, “A realização como categoria da nova forma do ser mostra [...] uma consequência importante: a consciência do homem cessa, com o trabalho, de ser um epifenômeno no sentido ontológico⁴⁹.” (LUKÁCS, 2004, p. 79). Isso por que:

Só no trabalho, na posição do fim e de seus meios, consegue a consciência, através de um ato conduzido por ela mesma, mediante a posição teleológica, ir mais além da mera adaptação ao ambiente – na que incluem também aquelas atividades dos animais que transformam a natureza objetivamente,

⁴⁶ **Texto original:** “[...] en comparación con las anteriores formas del ser de lo inorgánico y lo orgánico, ha surgido con el trabajo una categoría cualitativamente nueva dentro de la ontología del ser social. Una novedad tal es la realización de la posición teleológica como producto adecuado, pensado y deseado. En la naturaleza hay solo realidades y un cambio ininterrumpido de sus respectivas formas concretas, un continuo ser-diferente [*Anderssein*].”

⁴⁷ Para Lukács (2004, p. 79) “[...] a atividade do ser natural homem permite que surja, sobre a base do ser inorgânico e orgânico [...] um nível de ser particularmente novo. Mais complexo e mais complicado, quer dizer, o ser social.” **Texto original:** “[...] la actividad del ser natural hombre permite que surja, sobre la base del ser inorgánico y el orgánico [...] un nivel del ser particularmente nuevo, más complejo y más complicado, es decir, el ser social.”

⁴⁸ **Texto original:** “[...] la conciencia de los animales, principalmente de los más evolucionados, parece ser una faticidad innegable, pero es un factor parcial – de carácter débil y auxiliar – de su proceso de reproducción, el cual se halla biológicamente fundado y se desarrolla de acuerdo con las leyes de la biología.”

⁴⁹ **Texto original:** “La realización como categoría de la nueva forma del ser muestra, al mismo tiempo, una consecuencia importante: la conciencia del hombre cesa, con el trabajo, de ser un epifenómeno en el sentido ontológico.”

de maneira involuntária –, e consumir na própria natureza mudanças que para ela resultam impossíveis e inclusive impensáveis. Na medida, pois, em que a realização se converte em um princípio transformador, inovador da natureza, a consciência (que ocasionou o impulso e a orientação para isso) pode ser, no plano ontológico, algo mais que um epifenômeno⁵⁰. (Ibidem, p. 80-81).

Portanto, o trabalho a categoria dinâmico-complexa do ser social, tem como núcleo a posição teleológica. É no ato de trabalho que inicialmente se efetiva o caráter não epifenomênico da consciência, necessariamente ativo. Já que todo processo de transformação orientada da realidade natural, para a satisfação de necessidades socialmente postas, é essencialmente determinada pela posição do fim⁵¹, pois a efetivação da posição de uma finalidade posta pela consciência exige de imediato que o sujeito busque realizá-la objetivamente por meio de sua atividade sensível. O que coloca a necessidade de encontrar na malha da causalidade natural os meios capazes de plasmar objetivamente sua finalidade. Dito de outra maneira, a busca de meios, condição imposta para objetivação, significa o impulso para a apreensão – por mais elementar e inconsciente que seja – de aspectos da legalidade natural, isto é, de propriedades e características presentes no real que possibilitam a realização da finalidade. Tal dialética entre fins e meios, presente no interior da teleologia do ato de trabalho, é algo que faz com que a atividade humana vá além da mera adaptação ao ambiente. Assim, a realização de posições teleológicas implica um princípio inovador e transformador da natureza, totalmente impulsionado pela consciência, o que evidência um salto em relação à consciência encontrada nos animais superiores, pois pela primeira vez:

[...] um projeto intelectual se converte em realização material; em que a postulação pensada de um fim transforma a realidade material; introduz na

⁵⁰ Texto original: "Solo en el trabajo, en la posición del fin y de sus medios, consigue la conciencia, a través de un acto conducido por ella misma, mediante la posición teleológica, ir más allá de la mera adaptación al ambiente – en la que se incluyen también aquellas actividades de los animales que transforman la naturaleza objetivamente, de manera involuntaria -, y consumir en la propia naturaleza cambios que para ella resultan imposibles e incluso impensables. En la medida, pues, en que la realización se convierte en un principio de la naturaleza transformador, innovador, la conciencia (que ha aportado el impulso y la orientación para ello) puede ser, en el plano ontológico, algo más que un epifenómeno."

⁵¹ Para Lessa (2002, p. 86), "[...] toda ação humana tem sua gênese e seu momento predominante na posição do fim."

realidade algo material que representa, frente à natureza, algo qualitativa e radicalmente novo⁵². (LUKÁCS, 2004, p. 69).

Então, a teleologia – tanto na posição dos fins quanto na dos meios – surge como uma inflexão frente à causalidade natural. O que faz do trabalho, modelo de toda práxis, algo essencialmente consciente. Para satisfazer suas necessidades e carências, o homem por meio da posição teleológica, aproveita a própria atividade espontânea da natureza fazendo com que ela se torne uma atividade posta, isto é: a serviço dos interesses humanos. O que não significa uma subversão das propriedades da natureza, seus fundamentos ontológico-naturais, pois há um aspecto ontologicamente decisivo na função da causalidade natural no processo de trabalho:

[...] sem encontrar-se submetido a uma transformação intrínseca, surge, a partir dos objetos naturais, a partir das forças naturais, algo totalmente distinto; o homem que trabalho pode introduzir as propriedades da natureza, as leis do seu movimento, em combinações perfeitamente novas conceder-lhes funções e formas de ação perfeitamente novas. Tendo em vista que isso, no entanto, só pode consumir-se dentro da índole ontologicamente insuperável das leis naturais, a única transformação das categorias naturais só pode consistir em que estas – num sentido ontológico – sejam postas; seu ser-posto é a mediação de sua subordinação sob a posição ontológica determinante, através da qual, ao mesmo tempo, a partir de um entrelaçamento de causalidade e teleologia, surge um objeto, um processo, etc. unitariamente homogêneo⁵³. (Ibidem, p. 71).

Portanto, o homem, a partir da objetividade natural, produz algo totalmente distinto natureza: da madeira e da pedra surge, por exemplo, um machado. Subordinando à posição teleológica, os elementos e a legalidade naturais são reordenados para a produção de um objeto ou processo, que em última instância, é uma síntese de causalidade e teleologia. Surge dessa maneira uma causalidade posta como resultado da transformação da causalidade espontânea da natureza, a partir de

⁵² **Texto original:** "[...] un proyecto intelectual se convierte en realización material; en que la postulación pensada de un fin transforma la realidad material, introduce en la realidad algo material que representa, frente a la naturaleza, algo cualitativa e radicalmente nuevo."

⁵³ **Texto original:** "[...] sin encontrarse sometido a una transformación intrínseca, surge, a partir de los objetos naturales, a partir de las fuerzas naturales, algo totalmente distinto; el hombre que trabaja puede introducir las propiedades de la naturaleza, las leyes de su movimiento, en combinaciones perfectamente nuevas, concederles funciones y formas de acción perfectamente nuevas. Envista de que esto, sin embargo, solo puede, consumarse dentro de la índole ontológicamente insuperable de las leyes naturales solo puede consistir en que estas – en un sentido ontológico – sean puestas; su ser-puestas es la mediación de su subordinación bajo la posición ontológica determinante, a través de la cual, al mismo tiempo, a partir de un enlazamiento de causalidad y teleología, surge un objeto, un proceso etc. unitariamente homogêneo."

uma objetivação, em outra causalidade, ou em outro mundo objetivo, que corresponde ao mundo dos homens, ou seja, tudo aquilo que foi produzido pela atividade humana e que não existia de forma espontânea na natureza. Noutros termos, a causalidade posta continua a ser causalidade, no sentido de que ela contém os elementos naturais que continuam a ser portadores das qualidades naturais e estão sujeitos às determinações naturais, mesmo sob o império da realização do fim previsto⁵⁴.

Assim, a realização do trabalho só ocorre quando a finalidade se objetiva, ou seja, quando a matéria e as conexões naturais, pela atividade material do sujeito, são plasmadas em um objeto novo. Portanto, há no trabalho a unidade de dois momentos que são ontologicamente distintos: a teleologia e a causalidade, ou noutros termos, subjetividade e objetividade. A realização do trabalho constitui uma objetivação de uma prévia ideação do sujeito, que o efetua. O que não significa alguma forma de identidade entre sujeito e objeto, pois a objetivação é a mediação necessária que entrelaça a teleologia com a produção de um novo ente objetivo, ontologicamente distinto da consciência que o concebeu como finalidade, e que apresenta uma história própria e diferenciada da história de seu produtor. Portanto, as objetivações que são produzidas pelo trabalho, tendo como pressuposto a natureza, enquanto objetividades, não se confundem com o sujeito, ambos têm existência autônoma em relação um ao outro. Portanto, no trabalho emerge pela primeira vez a distinção entre sujeito e objeto.

A posição teleológica impõe ao sujeito que trabalha exigências novas, jamais encontradas na esfera natural. Primeiro, o homem no processo de trabalho deve necessariamente realizar escolhas entre alternativas concretas⁵⁵ – que se colocam acima de qualquer reação instintiva. A escolha das materiais naturais mais compatíveis com a realização um fim posto pela consciência é de fato uma opção entre vários tipos de elementos do qual se destacam aqueles que mais se aproximam, por suas

⁵⁴ “O sentido da causalidade posta consiste [...] em que as cadeias causais, etc., são eleitas, postos em movimento, abandonados em seu próprio movimento, etc., a fim de favorecer a realização do fim decidido em um começo.” Texto original: “*El sentido de la causalidad puesta consiste [...] en que los eslabones causales, las cadenas causales, etc., son elegidos, puestos en movimiento, abandonados a su propio movimiento, etc., a fin de favorecer la realización del fin decidido en un comienzo.*” (LUKÁCS, 2004, p. 121).

⁵⁵ “Quando o homem primitivo escolhe, dentre uma massa de pedras, uma que lhe aparece apropriada para seus fins, e abandona as restantes, é claro que aqui se apresenta uma escolha, uma alternativa.” Texto original: “*Cuando el hombre primitivo elige, de entre una masa de piedras, una que le parece apropiada para sus fines, y abandona las restantes, es claro que aquí se presenta una elección, una alternativa.*” (LUKÁCS, 2004, p. 89).

características, ao objetivo desejado, o que é do ponto de vista da consciência, algo complexo e cheio de contradições⁵⁶. A partir daí, escolhidos os materiais mais adequados e colocados os procedimentos de consecução da finalidade, a seqüência de atos que transforma a prévia ideação em um produto objetivo é orientado por um novo conjunto de decisões alternativas. Na verdade, a finalidade, a escolha dos meios e a efetivação da prévia ideação, vinculam-se através de inúmeras decisões alternativas. E isso, vai além do processo de constituição do objeto, este devido à própria legalidade natural, necessita de manutenção, o que inicia uma outra corrente de decisões alternativas que, com o desenvolvimento do ser social, tornam-se mais complexas e diversificadas. Isso evidencia a imanência do caráter social do trabalho, pois o indivíduo defronta-se cada vez mais com causalidades postas, produzidas por outros indivíduos. O que significa que as novas decisões tomadas têm como foco não mais a utilidade imediata de uma objetivação a ser efetivada, implicando uma ampliação e complexidade maior do conjunto das decisões alternativas. Para Lukács (2004, p. 92), “O desenvolvimento do trabalho contribui [...] para basear cada vez mais em decisões alternativas o caráter alternativo da práxis humana, do comportamento do homem frente ao ambiente e a ele mesmo⁵⁷.”

Essas escolhas, manifestadas no processo de trabalho, representam, também, a gênese ontológica da liberdade: categoria essencial para o gênero humano, a qual não é objeto de nossa pesquisa, e está sustentada em valorações inicialmente como útil-inútil, bom-mau, vinculada ao resultado do ato de trabalho. O que confirma que, é a partir do trabalho, no seu sentido estrito, ou seja, em sua forma originária, como órgão do metabolismo entre homem e natureza, que “[...] é possível mostrar aquelas categorias que, de maneira ontologicamente necessária, se derivam dessa

⁵⁶ “A pedra escolhida como instrumento é eleita [...] através de um ato de consciência que já não possui caráter biológico. É preciso reconhecer determinadas propriedades da pedra – através da observação e da experiência; quer dizer, através do reflexo e sua elaboração de acordo com a consciência -, que a tornam apropriada ou inapropriada para a finalidade planejada. O ato que, visto de fora, é extremamente simples e unitário – a escolha de uma pedra -, é de acordo com sua estrutura externa, sumamente complexo e está cheio de contradições.”
 Texto original: *La piedra elegida como instrumento es elegida [...] a través de un acto de conciencia que ya no posee carácter biológico. Es preciso reconocer determinadas propiedades de la piedra – a través de la observación y la experiencia; es decir, a través del reflejo y su elaboración acorde con la conciencia -, que la tornan apropiada o inapropiada para la finalidad planeada. El acto que, visto desde afuera, es sumamente simple e unitario – la elección de una piedra –, es de acuerdo con su estructura interna, sumamente complejo e está lleno de contradicciones.* (LUKÁCS, 2004, p. 89).

⁵⁷ Texto original: “*La evolución del trabajo contribuye [...] a basar cada vez más en decisiones alternativas el carácter alternativo de la praxis humana, del comportamiento del frente a su entorno ya él mismo.*”

forma originária; categorias que [...] fazem do trabalho um modelo para a práxis humana em geral⁵⁸.” (LUKÁCS, 2004, p. 97). Inclusive naquelas formas mais evoluídas de práxis social que o objeto sobre qual atua a posição teleológica não é algo puramente natural, senão a própria consciência de um grupo humano; quando a posição do fim não tem por objetivo transformar uma realidade da natureza, mas provocar mudanças na atividade de outros homens. A ideologia é um caso particular dessa posição teleológica secundária, já que a posição teleológica primária refere-se ao intercambio com a natureza. Porém, para identificarmos os momentos centrais da categoria ideologia é preciso enfrentar ainda uma mediação: qual a relação entre momento ideal e economia na totalidade social?

2.3 TRABALHO, MOMENTO IDEAL E ECONOMIA

A compreensão do trabalho como fundamento da sociabilidade humana possibilita o enfrentamento de uma questão extremamente controversa na tradição marxista e objeto dos críticos do marxismo: a relação entre infra-estrutura e superestrutura. Esta questão gira em torno do estatuto do momento ideal, ou seja, da subjetividade no contexto geral da sociabilidade humana, e oscila na tradição marxista entre o voluntarismo – como no “grande salto para frente” na China maoísta ou no foquismo guevarista – e o mais grotesco determinismo – como na eliminação do sujeito pelo althusserianismo. O que levou, por exemplo, Anderson (1984, p. 39), numa obra clássica do debate contemporâneo (*A Crise da Crise do Marxismo*) a afirmar a insolubilidade da questão nos termos postos pelo marxismo clássico:

[...] a natureza das relações entre estrutura e sujeito na história e sociedade humanas [...] sempre constituiu um dos problemas mais centrais e fundamentais do materialismo como explicação do desenvolvimento da civilização humana. Podemos ver isso imediatamente ao refletirmos sobre a permanente oscilação, a potencial disjunção nos próprios textos de Marx entre sua atribuição do papel de motor primário da transformação histórica à

⁵⁸ Texto original: “[...] es posible mostrar aquellas categorías categorías que, de manera ontológicamente necesaria, se derivan, de esa forma originaria; categorías que [...] hacen del trabajo un modelo para la praxis humana en general.”

contradição entre as forças produtivas e as relações de produção, de um lado – pensemos na famosa “Introdução” de 1859 à Contribuição à *Crítica da Economia Política* –, de outro à luta de classes – pense-se no Manifesto Comunista. A primeira refere-se essencialmente a uma realidade estrutural, ou mais propriamente interestrutural: a ordem daquilo que a sociologia contemporânea chamaria de integração sistêmica (ou, para Marx, desintegração latente). A segunda refere-se às forças subjetivas em conflito e confronto pelo domínio das formas sociais e processos históricos: o âmbito daquilo que a sociologia contemporânea chamaria de integração social (que é igualmente desintegração ou reintegração). Como se articulam na teoria do materialismo histórico estes dois diferentes tipos de causalidade, ou princípios explicativos? A isso, o marxismo clássico, mesmo no auge de suas forças, não forneceu nenhuma resposta coerente.

No entanto, como vimos, o último Lukács, que realiza, ao nosso ver, uma verdadeira refundação da filosofia marxista a partir do próprio Marx, encontra-se na contramão da perspectiva proposta por Anderson (1984). Isso porque o Lukács de *Por uma Ontologia do Ser Social* (1981), está convencido de que o cerne da reflexão marxiana centra-se na concepção de que no ser social consubstancia-se uma articulação, só separável pela abstração, entre causalidade e teleologia, isto é, as atividades humanas são condicionadas por determinações postas e impostas aos indivíduos singulares e, simultaneamente, a totalidade social tem por fundamento a síntese das ações teleologicamente orientadas dos indivíduos. Assim, as categorias de determinismo e liberdade, objetividade e subjetividade, necessidade e contingência, quando não são entendidas aprioristicamente como imanentemente antagônicas, revelam-se no movimento social como categorias reflexivas constituintes da própria racionalidade do ser social. Por isso, partindo da categoria trabalho, Lukács (1981, p. 335) situa o lugar do momento ideal no complexo nuclear do ser social ao dizer que, “[...] o fato mais fundamental, mais material da economia (o trabalho) tem o caráter de uma posição teleológica⁵⁹.”

Isso significa uma ruptura com toda uma tradição marxista – o marxismo da Segunda Internacional e o stalinismo – que negava qualquer elemento de subjetividade na economia, identificada como a infraestrutura material da sociedade e contraposta à superestrutura, esta sim, o *locus* privilegiado da consciência. Dessa forma, a “infraestrutura econômica” foi reduzida – para garantir seu suposto caráter materialista

⁵⁹ Texto original: “[...] il fatto piú fondamentale, piú materiale, dell’economia (il lavoro) há il carattere di una posizione teleológica.” (LUKÁCS, 1981, p. 335).

– a uma esfera cuja legalidade seria semelhante às leis da natureza⁶⁰, enquanto a consciência, derivada mecanicamente daquela, se manifestava sob a forma de “superestrutura”. O seguinte texto de Stálin (1985b, p. 3) sobre a natureza da economia e de suas leis, evidencia isso:

Aqui, da mesma forma que nas Ciências Naturais, as leis do desenvolvimento econômico são leis objetivas, que refletem os processos do desenvolvimento econômico, que se realizam independentemente da vontade dos homens. Os homens podem descobrir essas leis, conhecê-las, e, baseando-se nelas, utilizá-las no interesse da sociedade, dar outro rumo à ação destrutiva de algumas leis, limitar sua esfera de ação, dar livre curso a outras leis que abrem caminho para diante; mas não podem destruí-las ou criar novas leis econômicas. Uma das peculiaridades da Economia Política consiste no fato de que suas leis, diferentemente das leis das Ciências Naturais, não são duradouras. Pelo menos a maioria delas atua no decorrer de um determinado período histórico, depois do qual cede lugar a novas leis. Mas essas leis não são destruídas, perdem sim sua validade, em consequência de novas condições econômicas, e saem de cena para dar lugar a novas leis que não se criam pela vontade dos homens mas surgem à base de novas condições econômicas.

Nessa perspectiva, a esfera econômica não é um produto da atividade humana, sendo as mudanças das leis econômicas determinadas por *novas condições econômicas* de origem indeterminada. Porém, Lukács (1981) partindo de Marx e, portanto, não se identificado como nenhuma perspectiva idealista de tornar independentes os momentos de objetividade e subjetividade esclarece que:

[...] tem predominado um certo dualismo metódico, no qual o campo da economia foi apresentado como subordinado a uma legalidade, necessidade, etc., interpretada em termos mais ou menos mecanicistas, enquanto que aquele da superestrutura, da ideologia, resultava o único setor no qual apareciam as forças motrizes ideais, muito freqüentemente vistas em termos psicológicos⁶¹. (p. 336).

Daí Lukács (op. cit.) identificar três vertentes básicas que oscilam entre uma ótica mecanicista e os germes de uma certa dialética. A primeira liga-se a Kautsky, patriarca da Segunda Internacional, principalmente em sua fase tardia, e

⁶⁰ Pois, “[...] a dinâmica do ser natural é determinada pela causalidade sem a teleologia”. (Ibidem, p. 345). Texto original: “[...] la dinamica dell'essere naturale è determinata dalla causalità senza la teleologia.”

⁶¹ Texto original: “[...] ha predominato in genere un certo dualismo metodico, nel quale il campo dell'economia è stato presentato come sottoposto a una legalità, necessita, ecc., interpretata in termini più o meno meccanicistici, mentre quello dell'oa sovrastruttura, dell'ideologia, risultava il solo settore in cui comparissero le forze motrici ideali, molto spesso viste in termine psicologici.”

devido a não solução no seu pensamento da tensão entre o darwinismo e a herança marxiana, acaba por reconduzir a esfera social à categoria de substância biológica⁶². A segunda é posta por Max Adler, um dos teóricos do austro-marxismo que tentou combinar o pensamento marxiano com o kantismo, que dissolve de maneira idealista cada momento material da realidade social, e também as relações econômicas, em relações espirituais, assim, “[...] a totalidade da sociedade dos homens transforma-se em um produto – kantianamente entendido – da consciência⁶³.” (LUKÁCS, 1981, p. 337). E por último:

[...] a economia política e a teoria da sociedade stalinista operam, em parte, com categorias idealístico-subjetivas, voluntaristas, nas quais a objetividade social apresenta-se definitivamente como um resultado das resoluções do partido; e em parte, quando a pressão dos fatos obriga o reconhecimento de alguma maneira da validade objetiva da teoria do valor, opera-se com o dualismo da “necessidade” mecânico-materialista e a das decisões voluntaristas⁶⁴. (Ibidem, p. 337).

Portanto, a visão de mundo gerada pelo stalinismo se sustentava em dois elementos excludentes: a concepção stalinista exposta anteriormente, e que indica que a história, fundada nas leis econômicas, é apenas o desdobramento automático da legalidade infra-estrutural, e o apelo constante à ação dos indivíduos – ou para a derrubada do capitalismo ou para a construção do socialismo – como cumpridores de um destino já pré-estabelecido, não produzido por atos humanos. O interessante é que o extremado voluntarismo stalinista – orientado pelas decisões partidárias, tidas como expressões da objetividade social, e tendo como fundamento categorias idealístico-subjetivas, como a fé na “vitória do socialismo” e a crença na infalibilidade do partido

⁶² “Este desconhecimento da constituição real da práxis econômica e social o leva a tomar acriticamente, dos manuais acadêmicos, a mais superficial concepção da relação entre teleologia e causalidade, onde a primeira, considerada uma forma do pensamento dos estágios primitivos, com o progresso do conhecimento, acaba por fazer desaparecer a vantagem da causalidade.” Texto original: “*Questo misconoscimento della costituzione reale della prassi economica e sociale fa sì che egli prenda acriticamente dai libri di scuola la più superficiale concezione del rapporto fra teleologia e causalità, dove la prima, considerata una forma di pensiero degli stadi primitivi, con il progredire delle conoscenze finisce per scomparire a vantaggio della causalità.*” (LUKÁCS, 1981, p. 337).

⁶³ Texto original: “[...] *l’intera società degli uomini si tramuta in un prodotto – kantianamente inteso – della coscienza.*”

⁶⁴ Texto original: “[...] *l’economia politica e la teoria della società staliniste operano in parte con categorie idealistico-soggettive, voluntaristiche, dove l’oggettività sociale si presenta in definitiva come risultato delle risoluzioni del partito, in parte, quando la pressione dei fatti costringe a riconoscere in qualche modo la validità oggettiva della teoria del valore, con il dualismo della “necessità” meccanico-materialistica e delle decisioni voluntaristiche.*”

e de seus dirigentes –, tem como pressuposto uma concepção não explícita de um indivíduo até certo ponto passivo diante da história⁶⁵, o que correspondia, em última instância ao domínio político-social da burocracia sobre as massas trabalhadoras.

Porém, o elemento comum às três posições, com destaque para a stalinista devido sua influência no movimento operário do século XX e em diversas vertentes da tradição marxista, é que “[...] todas estas teorias não souberam explicar nem a unidade dinâmico- estrutural e a peculiaridade do ser social, nem as diferenças e contradições que se verificam em tal esfera⁶⁶.” (LUKÁCS, 1981, p. 337). Noutras palavras, por seus limites teóricos internos e por injunções histórico-políticas, elas não atentaram para o fato de que:

A objetividade e a legalidade específicas da realidade econômica têm como sua base indispensável o fato de ser – e Marx sublinha muitas vezes – um processo histórico, que é criado pelos próprios homens que estão interessados e constituem a sua história, realizada por eles mesmos [...] a teoria marxiana do ser social, discutindo precisamente a problemática do seu fundamento material, a economia, põe a luz à interdependência dialética, à referência recíproca, à indissolubilidade ontológica na economia entre as atividades humanas preparadas de forma ideal e a legalidade econômico-material desenvolvida a partir delas. Analisando a ontologia do trabalho, Marx demonstrou que é insustentável a tradicional contraposição entre teleologia e causalidade⁶⁷. (Ibidem, p. 345).

Nesses termos e na perspectiva inaugurada por Marx, a economia que é essencial para compreensão da totalidade e dos grandes complexos parciais do ser social não pode ser reduzida a uma objetividade quase natural, pois como já vimos, o seu elemento nuclear (o trabalho) tem o caráter de uma posição teleológica que se realiza materialmente, ou seja, é uma síntese de subjetividade e objetividade. Portanto:

⁶⁵ “Se o socialismo é considerado uma decorrência inevitável do desdobramento objetivo das leis do desenvolvimento do capital, seria desnecessária a atividade dos revolucionários para que a história o atingisse. Ao negar o papel ativo dos indivíduos na história – atividade esta plena de mediações, entre elas a luta de classes –, o stalinismo chegou a um passo de justificar a completa passividade do indivíduo frente aos destinos da humanidade.” (LESSA, 1995, p. 44).

⁶⁶ *Texto original:* “[...] tutte queste teorie non hanno saputo rendere ragione né della unitarietà dinamico-strutturale e della peculiarità dell’essere sociale né delle differenze e contraddizioni che si verificano in tale sfera.”

⁶⁷ *Texto original:* “La specifica oggettività e legalità della realtà economica ha come sua base ineliminabile il fatto di essere – e Marx lo sottolinea con forza più volte – un processo storico che è compiuto dagli stessi uomini coinvolti e che costituisce la loro storia, fatta da loro stessi [...] la teoria marxiana dell’essere sociale, proprio affrontando i problemi del suo fondamento materiale, dell’economia, mette in luce l’interdipendenza dialettica, il riferimento reciproco, l’indissolubilità ontologica nell’economia fra le attività umane avviate in forma ideale e le legalità materiali-economiche che di qui si sviluppano.”

[...] as leis econômicas objetivas, independentemente da decisão individual, aliás, independente também da somatória social, definitivamente são na sua estrutura e dinâmica reconduzíveis a esses “elementos”, às características das posições, à sua dialética de ideal e real⁶⁸. (LUKÁCS, 1981, p. 344).

O que significa que a infra-estrutura econômica não se constitui como a esfera absoluta da objetividade, nem os complexos componentes da superestrutura são os lugares próprios da pura subjetividade. Dito de outro modo, tanto infra-estrutura como superestrutura, dependendo da especificidade de cada esfera, têm como fundamento a atividade humana – a qual possui como princípio e modelo o trabalho –, e, portanto, se expressam como uma síntese entre momento ideal e transformação do real. Tal síntese é própria da especificidade ontológica do ser social e pode ser encontrada tanto em seu momento basilar, a transformação da natureza visando à produção de valores de uso, como nas atividades sociais mais complexas – arte, política, educação, ciência, moral, entre outras formas de práxis. Nessa perspectiva, a diferença entre o trabalho e outras formas de práxis sociais é que

[...] as posições práticas, freqüentemente mediatizadas de maneira fortemente complexa, que a divisão do trabalho produz, trazem um caráter teleológico-causal, com uma única diferença, importantíssima, com relação ao trabalho a que as finalidades que são suscitadas e que ao se realizarem, não visam diretamente a um caso concreto da troca orgânica da sociedade com a natureza, mas, ao contrário, tendem a influir sobre outros homens, de modo que eles cumpram por si só os atos de trabalho desejados pela posição do sujeito [...] a cada momento, a posição teleológica volte a direcionar a consciência de um outro homem (ou mais homens) em uma determinada direção, querendo induzi-lo a cumprir a posição teleológica desejada [...] seu “material” não é absolutamente homogêneo como no próprio trabalho, no qual só existe a alternativa objetiva, se a consciência captou a realidade objetiva corretamente ou não. Aqui, o “material” da posição do fim é o homem, que deve ser induzido a tomar uma decisão alternativa⁶⁹. (LUKÁCS, 1981, p. 337-338).

⁶⁸ Texto original: “[...] le leggi economiche oggettive, indipendenti dalle decisioni dei singoli, anzi indipendenti anche dalla loro somma sociale, in definitiva sono nella loro struttura e dinamica riconducibili a questi “elementi”, al loro carattere di posizioni, alla loro dialettica di ideale e reale.”

⁶⁹ Texto original: “[...] le posizioni pratiche mediate, spesso mediate in modo fortemente complesso, che la divisione del lavoro produce, abbiano anch’esse un carattere teleologico-causale, con la sola differenza, importantissima, rispetto al lavoro che gli scopi da cui vengono suscitate e che esse realizzano non mirano direttamente a un caso concreto del ricambio organico della società con la natura, ma invece tendono a influire su altri uomini in modo che essi compiano da sé gli atti lavorativi desiderati dal soggetto della posizione [...] ogni volta la posizione teleologica vuole spingere la coscienza di un altro uomo (o più uomini) in una determinata direzione, vuole indurlo a compiere la posizione teleologica desiderata [...] il loro “materiale” non è per nulla così univoco come nel lavoro vero e proprio, in cui c’è solo l’alternativa oggettiva se la coscienza

Lukács (op. cit., p. 339) diz também que os

[...] atos teleológicos que somente mediatizados se referem ao intercâmbio orgânico com a natureza, de imediato são dirigidos para influenciar a consciência sobre as decisões de outros [...] o momento ideal está presente como motivação e objeto, tanto na posição quanto no objeto dessa intenção; por isso, o peso do momento ideal aumenta em confronto com as posições originárias do trabalho, e cujo objeto é necessariamente real⁷⁰.

Assim, não existe ação humana que não seja uma transformação orientada por uma prévia ideação, que não seja uma objetivação de um momento ideal⁷¹. O que significa, que dentro das coordenadas ontológicas postas por Marx e explicitadas por Lukács, a consciência, ou seja, o momento ideal, é uma categoria essencial no ser social, sem ela não há a mínima possibilidade de reprodução social e de desenvolvimento do gênero humano. Quanto mais a malha da materialidade social amplia-se em complexidade, densidade e riqueza de possibilidades, a importância da subjetividade revela-se mais efetiva. Isso é explicável pelo fato de que no trabalho as posições teleológicas visam diretamente à troca orgânica entre sociedade e natureza, cujo material é mais homogêneo e na qual as alternativas são objetivas, enquanto noutras formas de práxis, que possuem também o caráter teleológico-causal, o objetivo é tentar influir sobre outros homens para que eles cumpram por si só os atos de trabalho desejados pela posição do sujeito.

Assim, a função da posição teleológica se torna mais complexa ao buscar constantemente direcionar a consciência de um ou mais homens em uma determinada direção, querendo induzi-lo a cumprir a posição teleológica desejada para determinada forma histórica de reprodução social, tendo em vista que o seu “material” não é absolutamente homogêneo como no próprio trabalho, pois o objeto da finalidade é o homem, que deve ser induzido a tomar determinada decisão alternativa. O caráter mais complexo nesse tipo de práxis, é que há uma estrutura ontológica diversa daquela que

abbia colto la realtà oggettiva correttamente o no. Qui il "materiale" della posizione del fine è l'uomo, che deve essere indotto a prendere a una decisione alternativa.

⁷⁰ *Texto original: "[...] atti teleologici che solo mediatamente si rapportano al ricambio organico con la natura, nell'immediato mirino a influire sulla coscienza, sulle decisioni di altri [...] il momento ideale è presente come motivo e oggetto tanto nella posizione quanto nell'oggetto da essa intenzionato, il peso del momento ideale perciò si accresce in confronto alle originarie posizioni del lavoro."*

⁷¹ “[...] todos os fatos e eventos que caracterizam o ser social enquanto tal são resultados de elos causais postos em movimento teleologicamente [...] Por outro lado, aqueles mesmos eventos naturais que, de alguma maneira não são dominados, provocam posições teleológicas e resultam assim inseridos a posteriori no ser.”

desempenha os elementos naturais no processo de trabalho, pois nela, “[...] o ‘material’ é qualitativamente mais oscilante, ‘maleável’, imprevisível, que no trabalho⁷².” (LUKÁCS, 1981, p. 338). O que faz efetivamente com que o peso do momento ideal aumente consideravelmente em relação às posições originárias do trabalho.

Nesse contexto, torna-se possível compreender a seguinte inquirição de Reich (1976, p. 23): “[...] o problema fundamental de uma boa psicologia não é saber porque rouba o esfomeado mas, ao contrário, porque é que não rouba.” Isto é, porque as camadas mais baixas dos explorados e oprimidos, preferem se resignar, mendigar ou levar uma existência famélica, ao invés de buscar alimentos, por seus próprios meios? Por que levam uma vida de sombras, negando sua própria continuidade biológica – base de qualquer processo de humanização?

Isso só é compreensível sob um pressuposto ontológico de que, quanto mais desenvolvidas as formações sociais, mais imprescindíveis para a reprodução social torna-se constituição de uma malha de ações práticas e coordenadas entre diferentes indivíduos orientadas para a manutenção e ampliação de determinadas estruturas. Para tal mecanismo ter uma estabilidade efetiva, o pressuposto básico é que os indivíduos sejam convencidos a agir de modo apropriado para cada forma determinada de sociabilidade. O que implica, em última instância, o surgimento de um conjunto específico de objetivações que atuam diretamente sobre a subjetividade. Essa é a matriz ontológica da gênese de complexos sociais como o Estado, a moral, os costumes e, do que nos interessa, da educação e da ideologia. Portanto, quanto maior a complexidade social – nos modos de produção escravista e feudal, por exemplo, os mecanismos de exploração eram essencialmente extra-econômicos, porém no capitalismo os mecanismos de exploração são eminentemente econômicas –, maior a importância e necessidade de influir sobre a subjetividade individual, e também social, para que aja, nas situações historicamente determinadas, de acordo com as formas socialmente estabelecidas de maneira hegemônica.

⁷² Texto original: “[...] il “materiale” è qualitativamente più oscillante, “doce”, imprevedibile, che nel lavoro. ”

Por isso, a indissociabilidade entre momento ideal e ação na práxis humana⁷³ é inerente à concepção marxina-lukacsiana de que, diferentemente da natureza, o ser social é produto da atividade humana. Daí que a origem, a substância e a reprodução do ser social – tanto em suas sucessivas fases históricas como em seus mais diversos complexos, da economia à ética – são impossíveis sem a mediação constante da atividade humana, pois objetivam prévias ideações, tanto na natureza como na materialidade social. Partindo disso é que se evidencia a fecundidade da categoria de ideologia para a tomada de consciência sobre os conflitos e contradições surgidos em torno do processo reprodutivo, que tem por fonte as objetivações geradas constantemente pela transformação teleologicamente posta do real.

⁷³ “[...] do ponto de vista ontológico, não se trata de dois atos autônomos, um ideal e outro material, que de alguma maneira se interligam, não obstante esta ligação mantenha a própria estrutura de cada um deles; ao contrário, a possibilidade da união de cada um dos atos, isoláveis apenas no pensamento, é vinculada à necessidade ontológica do ser do outro. Isto é, o ato da posição teleológica, somente por meio da real efetivação da sua realização, torna-se um verdadeiro ato teleológico; sem isso, torna-se um mero estado psicológico, uma imaginação, um desejo, etc., que tem com a realidade material, no máximo, uma relação de espelhamento. E, por outro lado, a específica corrente causal que é movida teleologicamente, e na qual consiste a parte material do trabalho, não pode produzir-se por si mesma, a partir da causalidade produzida em-si no ser natural, não obstante nela operem exclusivamente momentos causais naturais [...]” Texto origina: “[...] dal punto di vista ontológico non si tratta di due atti autonomi, uno ideale e uno materiale, Che in qualche maniera vengono a collegarsi fra loro e ciascuno dei quali, nonostante questo collegamento, mantiene la propria essenza; invece la possibilità di ognuno dei due atti, isolabile solo nel pensiero, è vincolata con necessità ontologica all'essere dell'altro. Cioè, l'atto della posizione teleologica soltanto entro e mediante il reale compiersi della sua realizzazione materiale diviene un vero atto teleologico, senza di ciò rimane un mero stato psicologico, una immaginazione, un desiderio, ecc., Che há con la realtà materiale all massimo un rapporto di rispecchiamento. E d'altra parte quella specifica catena causale Che viene messa in moto teleologicamente, e in cui consiste la parte materiale Del lavoro, non può prodursi da sè, a partire dalla causalità operante in-sé nell'essere naturale, quantunque in essa operino esclusivamente momenti causali naturali [...]” (LUKÁCS, 1981, p. 335-336).

CAPÍTULO 3

ELEMENTOS DA CONCEPÇÃO ONTOLÓGICA DE IDEOLOGIA

Inicialmente, ressaltamos que a elaboração deste capítulo leva em consideração as contribuições da professora Éster Vaisman, primeira no Brasil a pesquisar o fenômeno ideológico sob uma perspectiva ontológica. Apesar de não nos identificarmos completamente com o que foi defendido em seus textos – *A ideologia na ontologia de G. Lukács* (1986) e *A ideologia e sua determinação ontológica* (1989) –, estes nos deram fôlego teórico inicial para mergulharmos no rico universo categorial do capítulo “Ideologia e momento ideal” da *Ontologia do ser social*. A problemática da ideologia na *Ontologia do ser social*, em nosso entender, vai além da análise do tópico “O problema da ideologia”, por pressupor a compreensão das relações entre momento ideal e economia, acrescida da anatomia do próprio momento ideal em si. Aliás, a complexidade da categoria ideologia está presente implicitamente em vários momentos da *Ontologia do ser social*, possuindo um vínculo essencial com a categoria do valor. Partindo de nossa leitura, concluímos, também, que, o caráter de função social da ideologia necessariamente deve preceder a exposição do duplo aspecto da categoria ideologia, pois é ele que condensa a ruptura com a perspectiva gnosiológica.

Dito isso, optamos por elucidar dois elementos básicos para analisar as conexões existentes entre ideologia educação.

O primeiro, diz respeito à função social da ideologia, que só pode ser percebida dentro um contexto ontológico e tendo como pressuposto o caráter fundante do trabalho em relação ao ser social. E, por esse motivo, correntes anti-ontológicas, como o althusserianismo, tendem a ficar numa superficialidade gnosiológica quando refletem sobre o fenômeno ideológico. O segundo elemento conceitual refere-se ao duplo aspecto da ideologia: o amplo e o restrito, ambos necessários para ilustrar o caráter ideológico da educação, tanto como um conjunto de ideias que torna

consciente e operativa a práxis social como um canal de expressão de conflitos de classes sociais.

3.1 A IDEOLOGIA COMO FUNÇÃO SOCIAL E A SUPERAÇÃO DA PERSPECTIVA GNOSIOLÓGICA

Quando Lukács define a ideologia essencialmente sob o critério de sua função social e não a partir do aspecto gnosiológico, provoca uma verdadeira ruptura com a perspectiva moderna de centrar na teoria do conhecimento o eixo de gravitação das questões filosóficas. Para entendermos a dimensão dessa ruptura e o contexto teórico que esta inaugura, faz-se necessário uma breve e sintética digressão sobre a perspectiva moderna que envolve a temática da ideologia.

Partindo das coordenadas postas por Tonet (2005), a modernidade trouxe uma mudança de paradigma em relação ao mundo antigo e ao período medieval. Na Antiguidade Clássica e na Idade Média, abstraindo-se as inúmeras especificidades de cada uma dessas fases históricas, a propriedade da terra e a agricultura constituíam o fundamento do metabolismo social voltado para a produção de valores de uso, fazendo com que o desenvolvimento e reprodução dos indivíduos ocorressem em limitadas relações com a comunidade. Isso era resultado das próprias limitações das forças produtivas:

Limitações essas que atravessam e se irradiam por todas as dobras veios e poros desse padrão de sociabilidade, desde as mais remotas e germinais e por todo o gradiente das formações pré-capitalistas. Em todas as suas modalidades, o fundamento do envolver é a reprodução inalterada das relações entre indivíduo e gênero, compreendidas e aceitas como dadas e fixas na tradição, o que perfaz os contornos de uma existência objetiva que é definitiva e pré-determinada, tanto no relacionamento com as condições de trabalho quanto no relacionamento do homem com seus parceiros de atividade em todas as formas de práxis social. (CHASIN, 2000, p. 167-168).

Daí que sob essas condições, tanto os antigos como os medievais, tinham como pólo regente (tanto do conhecimento como da ação) a objetividade, pois o

mundo real era visto como algo não produzido pela atividade dos homens, mas como uma imposição de uma ordem cosmológica, como no caso dos gregos, ou de um Deus trino, para a mentalidade feudal, os quais tinham como características essenciais à imutabilidade e à exterioridade em relação à história humana. Isso levava a uma prostração dos indivíduos frente a uma estrutura hierarquizada do real ou aos desígnios de Deus, resultando numa passividade diante da história, própria das estruturas comunitárias pré-capitalistas nas quais não se destacava a diferença entre indivíduo e gênero⁷⁴, e num conhecimento meramente contemplativo.

Porém, o advento do capitalismo rompeu com o paradigma greco-medieval, inaugurando um patamar distinto de sociabilidade, não mais baseado em vínculos de parentesco ou de servidão limitados a comunidades orgânicas com um padrão de produtividade do trabalho restrito e circunscrito a localidades isoladas, tendo o crescimento dependente em última instância das condições naturais que influíam na agricultura – como clima, fertilidade da terra, eventuais pragas, entre outros. Com a modernidade, o homem emerge senhor da natureza num processo baseado na indústria, na urbanização – pressuposto da atividade industrial que subordina o campo à cidade – , e na generalização das relações mercantis. O mercado torna-se o elemento que mede o conjunto das diferentes atividades sociais, é por meio dele que se dá a integração e a unidade da totalidade social. Quebram-se os laços da comunidade e das relações de tipo natural. Produção e distribuição de riquezas passam a serem regidas por uma legalidade independente da vontade pessoal ou coletiva. Como o mercado se efetiva como fundamento das ações humanas, valores como igualdade e liberdade tornam-se relações interpessoais na exata medida em que possuem como pressuposto a troca de mercadorias. Isso leva à dissolução de “[...] todas as relações sociais antigas e cristalizadas, com seu cortejo de concepções e de idéias secularmente veneradas [...]” (MARX; ENGELS, 1998, p. 43), e ao surgimento de uma nova forma de sociabilidade,

⁷⁴ “[...] nas equações societárias de tipo comunal, a existência objetiva do indivíduo como proprietário das condições materiais de trabalho é um *pressuposto real*, antecede e não deriva do trabalho, do mesmo modo que ele é *proprietário* sob condições que o vinculam ao agregado social, que fazem dele um elo da cadeia comunitária, sendo que esta mesma, por sua vez aparece igualmente como *pressuposto efetivo*, como condição da produção de cada um dos indivíduos que existem sob forma subjetiva determinada. Portanto, em semelhantes conglomerados humanos, indivíduo e gênero são imediata e transparentemente inseparáveis e suas relações trazem essa unidade fundamental, tornando desconhecida e impensável qualquer tipo de cissura que contraponha ou, menos ainda, torne excludentes entre si as figuras de sua polaridade.” (CHASIN, 2000, p. 167).

de um novo processo de constituição dos indivíduos e de uma maneira diversa de encarar a realidade. De acordo com Tonet (2005, p. 40):

A transição do mundo feudal para o mundo capitalista significou uma ruptura decisiva tanto no plano material como no plano espiritual. As consideráveis modificações econômicas, políticas, sociais e científicas acontecidas neste período evidenciaram um mundo infinito, sem ordem hierárquica e em constante movimento, ao mesmo tempo em que acentuaram a importância da atividade humana tanto no conhecimento como na construção da realidade social.

Todo esse processo maturou uma nova visão de mundo que teve os seguintes contornos: o primeiro com a crise do pensamento medieval, expresso pelo movimento da reforma e pelo renascimento, ocorreu:

[...] o desaparecimento de uma base objetiva absoluta para a verdade fez com que a busca de novas bases se tornasse a primeira tarefa a ser enfrentada pelos pensadores modernos. E dado que esse fundamento sólido não poderia ser encontrado no mundo objetivo, restava buscá-lo subjetivo. (Ibidem, p. 41).

Segundo, com a produção centrada na cidade e na indústria, que significou a incorporação da ciência como potência material no processo produtivo:

[...] as exigências da produção material mudaram completamente o direcionamento da investigação, orientando-a para o conhecimento da natureza. Este conhecimento, porém, ao contrário do caráter contemplativo do conhecimento greco-medieval, tinha, agora, um caráter essencialmente prático. Estava voltado para a transformação da natureza. (TONET, 2005, p. 41).

Terceiro, a nova materialidade social, baseada no mercado e na indústria, impunha uma função diferente ao conhecimento que

[...] não poderia estar direcionado à busca da essência das coisas, mas à apreensão daquelas qualidades que pudessem ser submetidas à mensuração e à quantificação. Assim, o próprio conceito de realidade se modificou, passando a definir-se no plano da empiricidade. (Ibidem, p. 41).

Quarto, a modernidade tem como característica marcante a crescente divisão social do trabalho, que amplia, diversifica e faz mais complexa as relações

entre os homens, os ramos produtivos e os países, subordinando-os, cada vez mais, aos fios impalpáveis da troca de mercadorias. Por isso,

[...] a própria forma da produção material, da qual uma das marcas mais decisivas é a divisão fragmentada do trabalho, teve repercussões fundamentais na constituição da ciência moderna, levando-a a perder de vista os vínculos que interligariam os territórios investigados. (Ibidem, p. 41).

Todo esse processo – desaparecimento de uma base objetiva para a verdade, caráter pragmático do conhecimento, empirismo e especialização crescente da ciência –, acrescido ao fato de que o indivíduo, diferentemente do que ocorria no escravismo e no feudalismo, rompe com os laços comunitários e passa a ser encarado como um meio para a realização dos fins particulares de cada um – que conduzirá, no limite, aos movimentos de emancipação política –, tem como consequência o abandono das questões relativas ao ser como eixo do conhecimento que passa a gravitar em torno da subjetividade. Assim, o “ponto de vista da subjetividade” – que tem como característica fundamental “[...] atribuir ao sujeito o papel de momento determinante tanto no conhecer e no agir [...]” (Ibidem, p. 41) – eleva-se como marca determinante das reflexões modernas.

É nesse contexto que a reflexão sobre a problemática ideológica típica da sociabilidade burguesa, hegemonicamente, veio marcada com o selo gnosiológico. O estudo da relação entre indivíduos, idéias, práticas sociais, formas de dominação e conhecimento, acompanhou o desenvolvimento e consolidação da modernidade⁷⁵. A época moderna introduziu o seguinte:

[...] uma valoração inteiramente nova das relações entre atividade teórica e atividade prática: *theoria e contemplatio*, que antes, na filosofia grega e medieval, haviam pertencido a um âmbito completamente separado da práxis deviam, agora, submeterem-se à prova da aplicabilidade prática de seu conteúdo cognoscitivo⁷⁶. (LENK, 2001, p. 9, tradução nossa).

⁷⁵ De acordo com Lenk (2001, p. 9), “[...] o surgimento do problema da ideologia se liga de maneira estreita com os esforços de emancipação da burguesia européia nascente”. Texto original: “[...] el surgimiento del problema de la ideología se liga de manera estrecha con los esfuerzos de emancipación de la burguesía europea inicial.” (Tradução nossa).

⁷⁶ Texto original: “[...] valoración enteramente nueva de las relaciones entre actividad teórica y actividad práctica: *theoria y contemplatio*, que antes, en la filosofía griega y medieval, habían pertenecido a un ámbito

Por isso, é explicável o fato de que de maneira dominante na filosofia moderna, centrada no prisma gnosiológico e num contexto de consolidação do capitalismo, a “[...] exigência de um conhecimento objetivo da natureza, fundado na observação, no experimento e nos métodos indutivos, estivesse acompanhada da busca dos elementos não teóricos, perturbadores do pensamento humano⁷⁷.” (Ibidem, p. 9, tradução nossa).

Na forma de pressões deformadoras que influenciam o processo de construção do conhecimento verdadeiro, no sentido de sua utilidade prática para a transformação da realidade a serviço da sociedade burguesa emergente, é que o complexo da ideologia passa integrar os debates modernos. Tal perspectiva gnosiológica terá influência inclusive em correntes tributárias do pensamento de Marx como o althusserianismo.

As questões sobre a natureza, os mecanismos e os limites do conhecimento tornam-se essenciais para o domínio da natureza, por meio da indústria e da ciência. O que é o conhecimento? O que autoriza a afirmar que efetivamente se conhece algo? O que garante a verdade ou falsidade do conhecimento? O que obstrui o processo de conhecimento?

Para a consolidação da ciência moderna, essencial para a indústria, era fundamental ir além da empiria, o que trazia a exigência de uma abstração teórica. Pois, o conhecimento científico, que é necessariamente universal – por buscar revelar como a realidade é e se comporta por meio de regularidades –, não pode ficar limitado à percepção sensível direta, necessitando, portanto, da construção de interpretações abstratas, baseadas em informações que não podem ser imediatamente cotejadas com a experiência pelo observador. Assim, o sujeito cognoscente se abstrai da multiplicidade das sensações, ou seja, da percepção imediata, para se fixar em determinados elementos, que vão sendo desdobrados em conexão uns com os outros e que revelam aspectos da legalidade do real. Por isso, o campo nuclear da filosofia moderna, a teoria

por completo, separado de la praxis, debían ahora someterse a la prueba de la aplicabilidad práctica de su contenido cognoscitivo.”

⁷⁷ *Texto original: “[...] exigencia de un conocimiento objetivo de la naturaleza, fundado en la observación, el experimento y los métodos inductivos, estuviese acompañada de la búsqueda de los elementos ateóricos, perturbadores del pensamiento humano.”*

do conhecimento, sempre se centrou, sob diversos enfoques, em algumas questões que integram a problemática daquilo que a partir do século XIX viria a ser designado como ideologia.

Uma reflexão emblemática e programática do prisma gnosiológico em relação à ideologia nos é dado por Bacon (1984) e sua teoria dos ídolos. Situado num contexto histórico que elevou a Inglaterra a mais importante das nações modernas⁷⁸, Bacon (op. cit.) rompeu com a especulação típica do pensamento escolástico empenhou-se numa vigorosa reorganização do conhecimento que permanecesse mais próximo do nível empírico, da experiência e da observação direta dos fatos. Para isso, este autor preconizava a ruptura radical com o conjunto de noções falsas eram inculcadas nos homens, e que eram por ele denominadas de ídolos: ídolos da tribo⁷⁹, ídolos da caverna⁸⁰, ídolos do foro⁸¹ e ídolos do teatro⁸². Para Bacon (op. cit.) esses fatores faziam com que o entendimento humano percebesse de maneira irregular a realidade das coisas. Porém, essa limitação não seria inerente à natureza humana, mas se devia aos “ídolos” que criaram raízes profundas no espírito humano. Noutras palavras, os “ídolos” poderiam ser removidos, por novos mecanismos do conhecimento distintos dos anteriores. Assim, os homens se libertariam dos erros de admitir mais ordem e regularidade do universo do que ele realmente tem, de privilegiar

⁷⁸ “[...] a verdadeira guardiã da grandeza de Bacon foi a Inglaterra elizabetana, a maior era da mais poderosa das nações modernas. A descoberta da América havia desviado o comércio do Mediterrâneo para o Atlântico, havia elevado as nações atlânticas – Espanha, França, Holanda e Inglaterra – àquela supremacia comercial e financeira que tinha sido da Itália quando metade da Europa a tornara seu porto de entrada e saída no intercâmbio com o Oriente; e com essa mudança, a Renascença havia passado de Florença, Roma, Milão e Veneza para Madri, Paris, Amsterdã e Londres. Depois da destruição do poderio naval espanhol em 1588, o comércio da Inglaterra espalhou-se por todos os mares, suas cidades fervilhavam com a indústria nacional, seus marinheiros circunavegavam o globo e seus capitães conquistaram a América. Sua literatura floresceu na poesia de Spenser e na prosa de Sidney; seus palcos vibravam com os dramas de Shakespeare, Marlowe, Ben Jonson e uma centena de penas vigorosas. Nenhum homem poderia deixar de florescer numa época e num país desses, se tivesse nele alguma semente.” (DURANT, 1996, p. 118).

⁷⁹ “Os *ídolos da tribo* estão fundados na própria natureza humana, na própria tribo ou espécie humana. É falsa a asserção de que os sentidos do homem são a medida das coisas. Muito ao contrário, todas as percepções, tanto dos sentidos como da mente, guardam analogia com a natureza humana e não com o universo. O intelecto humano é semelhante a um espelho que reflete desigualmente os raios das coisas e, dessa forma, as distorce e corrompe.” (BACON, 1984, p. 21).

⁸⁰ “Os *ídolos da caverna* são os dos homens enquanto indivíduos. Pois, cada um – além das aberrações próprias da natureza humana – tem uma caverna ou uma cova que intercepta e corrompe a luz da natureza [...]” (Ibidem, p. 21).

⁸¹ “[...] *ídolos de foro* devido ao comércio e consórcio entre os homens. Com efeito os homens se associam graças ao discurso, e as palavras são cunhadas pelo vulgo. E as palavras, impostas de maneira imprópria e inepta, bloqueiam espantosamente o intelecto.” (Ibidem, p. 22).

⁸² “[...] *ídolos de teatro*: por parecer que as filosofias adotadas ou inventadas são outras tantas fábulas, produzidas e representadas, que figuram mundos fictícios e teatrais.” (Ibidem, p. 22).

determinados temas, de se subordinar ao limites da linguagem e de aceitar sistemas filosóficos consagrados, que não teriam mais substâncias do que as peças teatrais.

A perspectiva gnosiológica, de superar os fatores que limitam o pensar correto e dificultam a apreensão conceitual do mundo empírico estava presente tanto na vertente empirista como na racionalista, isto é, havia uma

[...] unidade da problemática empirista e racionalista, no período do pensamento moderno. Num e noutro caso, trata-se de assegurar o progresso da ciência, através da destruição dos ídolos que mantêm prisioneira a consciência. Em sua vertente empirista, o programa iconoclástico passa pela desmistificação das idéias não derivadas da experiência sensível: a ilusão é solidária de um pensamento não controlável pela experiência. Em sua vertente, ele passa pela desmistificação de um pensamento não controlável pelo critério das idéias claras e distintas. (ROUANET, 1990, p. 47).

No século XVIII, com o Iluminismo, a questão da verdade ou falsidade do conhecimento amplia-se, não se restringindo apenas à esfera da ciência, passando, também para as determinações da ordem social e política. A falsa consciência não é mais encarada como uma simples deficiência subjetiva, passando a vincular-se a situações de dominação. A falsa opinião que se contrapõe à experiência e à razão tem matriz política. É no interesse do poder tirânico que se estorva o conhecimento da verdade e são incentivados os dogmas religiosos, os preconceitos legitimadores e as paixões perversas entre os homens. Assim:

Por um lado, o exame das ilusões da consciência é retomado com maior radicalidade, e por outro, surge uma tendência a buscar no mundo social a fonte dessas ilusões. O tema das falsas opiniões, resultantes da recepção acrítica das verdades aceitas, transita, aos poucos para o tema das falsas opiniões, resultantes da ação dos governantes sobre os governados, ou pelo menos funcionais para a manutenção da autoridade. O preconceito, concebido como uma opinião não examinada, deixa de ser neutro, e passa, gradualmente, a ser pensado politicamente. (Ibidem, p. 48).

Mas é no contexto contraditório do processo revolucionário francês, no qual a burguesia conquista o poder político – utilizando todos os recursos possíveis, da propaganda ao terror –, consolidando seu domínio na era napoleônica, que Destutt de Tracy, retomando as idéias dos clássicos das luzes, em particular de Condillac, publica, em 1801, seu livro *Elementos de Ideologia*. Nele, a ideologia é concebida

como uma nova disciplina filosófica centrada na problemática do conhecimento. De acordo com a visão proposta por Destutt de Tracy:

A realidade objetiva chegava à compreensão dos homens por meio de impressões sensoriais, que depois se complicavam na sofisticação das idéias. À medida que eram capazes de reconstituir esse processo formativo, através da ideologia, os homens refletiam com maior fidelidade o real, evitavam os delírios do subjetivismo e podiam se aperfeiçoar, aperfeiçoando o mundo em que viviam. (KONDER, 2002, p. 22).

Mas, é no âmbito da tradição marxista que o termo ideologia, por seus vínculos com a luta política tem uma funcionalidade mais destacada. Para Lukács (1981, p. 445), “[...] os marxistas entendem por ideologia a superestrutura ideal que necessariamente surge de uma base econômica [...]”⁸³, porém a unanimidade detém-se nesse ponto. Apesar do estudo do conceito de ideologia na tradição marxista não ser objeto de nosso trabalho, não podemos deixar de destacar *en passant* a orientação gnosiológica do conceito de ideologia em Althusser: primeiro por sua perspectiva supostamente marxiana e radicalmente anti-ontológica, e segundo pela influência que o conceito althusseriano de ideologia teve e tem tanto na militância de esquerda, quanto no espaço acadêmico, em particular nas reflexões sobre a temática educacional. O que não significa uma análise exaustiva do conceito de ideologia para Althusser, que possui outros problemas além de sua raiz gnosiológica.

Louis Althusser, militante do Partido Comunista Francês, propôs como objetivo central de sua obra evidenciar a essência da revolução teórica que Marx introduziu ao criar uma concepção radicalmente nova da filosofia e ao assentar as bases da ciência da história. Ao tomar essa iniciativa, no início dos anos 60, Althusser propunha dar uma resposta filosófica urgente à tarefa da época: restaurar a natureza científica do marxismo que havia sido adulterada pelo dogmatismo⁸⁴ e pelo

⁸³ Texto original: “[...] i marxisti intendono con ideologia la sovrastruttura ideale che necessariamente surge da una base economica [...]”

⁸⁴ Dogmatismo que impunha a “cisão das classes” a todos os complexos da vida social, inclusive à ciência. Por isso: “Sob o imperativo dessa linha, o que então tínhamos na conta de filosofia não passava de uma opção entre o comentário e o silêncio, de uma convicção iluminada ou constrangida e do mutismo da penúria. Paradoxalmente, não se fez menos necessário Stalin, cujo contagioso e implacável sistema de Governo e do pensamento levava a esses delírios, para dar a essa loucura um pouco de razão.” (ALTHUSSER, 1967, p. 12).

revisão⁸⁵. Para isso, considerou necessário abordar as conexões entre filosofia, ciência e ideologia, e em particular, as relações entre a ciência marxista da história (materialismo histórico) e a filosofia marxista (materialismo dialético).

Como já vimos, a marca gnosiológica do pensamento de Althusser se inicia ao reduzir a filosofia marxista (materialismo dialético) à teoria do conhecimento e se estende até sua visão de ideologia que sinteticamente é composta, de acordo com Vázquez (1980), de seis aspectos básicos: a ideologia expressa uma relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência; a ideologia é necessariamente uma representação deformadora da realidade; em toda sociedade a ideologia cumpre uma função social de assegurar a coesão de seus membros; nas sociedades de classes a ideologia como fator de coesão social está a serviço da classe dominante; na sociedade de classes a ideologia das classes dominadas submete-se à ideologia da classe dominante; a ideologia da classe trabalhadora só pode libertar-se do domínio da ideologia burguesa com a ajuda da ciência e com sua transformação pela própria ciência. Nota-se, que o eixo que permeia o conjunto desses momentos definidores é a oposição entre ciência e ideologia⁸⁶ porque,

Na ideologia, os homens expressam, com efeito, não as suas condições de existência, mas a *maneira* como vivem a sua relação às suas condições de existência: o que supõe, ao mesmo tempo, relação real e relação “vívida”, “imaginária”. A ideologia é, então, a expressão da relação dos homens com o seu “mundo”, isto é, a unidade (sobredeterminada) da sua relação real e da sua relação imaginária com as suas condições de existência reais. Na ideologia, a relação real, inevitavelmente, investida na relação imaginária: relação que exprime mais uma vontade (conservadora, conformista, reformista ou revolucionária), mesmo uma esperança ou uma nostalgia, que não descreve uma realidade. (ALTHUSSER, 1967, p. 207).

É assim que ideologia nos termos althusserianos é reduzida em última instância a uma problemática puramente gnosiológica: a ideologia *não descreve uma realidade*. A ideologia estaria confinada à esfera do imaginário, isto é, um conjunto mais ou menos coerente e sistemático de imagens ou representações que expressam a

⁸⁵ “Para conseguir que os seus melhores interlocutores lhes dessem ouvido, alguns filósofos marxistas ficaram reduzidos, e reduzidos por um movimento natural onde não entrava nenhuma tática reflexiva, a se disfarçar – a disfarçar Marx com Husserl, Marx com Hegel, Marx com o Jovem Marx ético ou humanista – correndo o risco de, de um dia para outro, tomar a máscara pelo rosto.” (Ibidem, p. 18).

⁸⁶ “[...] se trata de defender uma ciência que realmente existe contra a ideologia que a ameaça [...]” (ALTHUSSER, 1967, p. 149).

vivência dos homens com suas condições de existência, explicando-as ou justificando-as sem, contudo, descrever o movimento do real. A ideologia estaria confinada na aparência da realidade, que embora não seja sinônimo de falsidade, também não significa a verdade, pois escapa-lhe a essência da realidade social, isto é, o processo oculto que faz o mundo dos homens ser, em suas determinações históricas, o que ele é. Isso quer dizer que ideologia é uma falsa consciência, o que não é o mesmo que erro, mas significa uma consciência limitada e fragmentária, já que não alcança o fundamento da realidade social, situando-se na vivência subjetiva e expressando-a idealmente. Portanto, a tarefa de descrever a realidade é patrimônio da ciência ou teoria⁸⁷, que por meio de uma “prática teórica⁸⁸” auto-justificada por seus procedimentos internos – o que está bem próximo, por exemplo, do neo-positivismo – exercida sobre um objeto próprio produziria um produto próprio: o conhecimento. Por isso, Chauí (1984), radicalizando esses pressupostos, afirma em um texto amplamente divulgado – *O que é ideologia* – o seguinte:

[...] a teoria não está encarregada de “conscientizar” os indivíduos, não está encarregada de criar a consciência verdadeira para opô-la à consciência falsa, e com isto mudar o mundo. A teoria está encarregada de desvendar os processos reais e históricos enquanto resultados e enquanto condições da prática humana em situações determinadas, prática que dá origem à existência e à conservação da dominação de uns poucos sobre todos os outros. A teoria está encarregada de apontar os processos objetivos que conduzem à exploração e à dominação e aqueles que podem conduzir à liberdade. (p. 80-81).

Portanto, a função da teoria ou ciência, antípoda da ideologia, tem no universo do althusserianismo a tarefa auto-imposta, por sua prática teórica, de revelar o real e mostrar os caminhos, porém sem interagir com os valores e as concepções de mundo a partir das quais os indivíduos concretos e os grupos sociais farão suas opções no campo resolutivo da luta de classes. E, o mais interessante é que se a ciência julga e

⁸⁷ “[...] chamaremos de *teoria* toda prática teórica *científica*.” (ALTHUSSER, 1967, p. 145).

⁸⁸ “Existe, pois, uma prática teórica. A teoria é uma prática específica que se exerce sobre um objeto próprio e conduz a seu *produto* próprio: um *conhecimento*. Considerado em si mesmo, todo trabalho teórico supõe, portanto, uma matéria-prima dada e os ‘meios de produção’ (os conceitos da teoria e o seu modo de emprego: o método). A matéria-prima tratada pelo trabalho teórico pode ser muito ‘ideológica’, se se trata de uma ciência nascente; se se trata de uma ciência já construída e desenvolvida, pode ser uma matéria já elaborada teoricamente, conceitos científicos já formados. Dizemos muito esquematicamente, que os meios do trabalho teórico, que são a sua própria condição: a ‘teoria’ e o método representam o ‘lado ativo’ da prática teórica, o momento determinante do processo.” (Ibidem, p. 150).

critica a ideologia, qual seria o critério de validade da ciência senão o seu próprio discurso e atividade, os quais a caracterizariam como uma instância acima dos conflitos inerentes à totalidade social, ou seja, neutra. Isso faz Lessa (1997) identificar a fragilidade e limitação do conceito althusseriano de ideologia e de seu fundamento gnosiológico:

[...] a problematidade em se conceber a ideologia como uma inversão falsificadora do real, em contraposição à ciência, que revelaria a realidade tal como ela é, se manifesta de modo imediato na consideração da ciência como uma instância neutra em relação aos conflitos e mediações sociais – uma instância que possuiria em si os mecanismos para neutralizar as influências sempre negativas dos conflitos sociais sobre a ciência. E, nesse aspecto, tal concepção exhibe uma inegável proximidade com o positivismo. (p. 49).

Agora, a partir do exposto, é possível identificar o caráter superador, em relação às limitações da orientação gnosiológica, da perspectiva ontológica de ideologia. Pois, para Lukács (1981, p. 461) a natureza específica da ideologia não pode ser definida pela teoria do conhecimento:

Que a imensa maioria das ideologias se funda sobre premissas que não resistem a uma crítica gnosiológica rigorosa, especialmente se dirigida sobre um longo período de tempo, é certamente verdadeiro. Mas isto significa que estamos falando da crítica da falsa consciência. Todavia, são muitas as realizações da falsa consciência que nunca se tornaram ideologia; em segundo lugar, aquilo que se torna ideologia não é de modo nenhum necessariamente idêntico à falsa consciência. Aquilo que é realmente ideologia, por isso, somente podemos identificar pela sua ação social, por suas funções na sociedade⁸⁹.

Não é simplesmente o critério de verdadeiro ou falso, ou de uma apreensão limitada do real, o que irá definir se um determinado sistema de idéias, representações, valores ou hábitos é ideologia ou não, estes só podem tornar-se ideologia se forem referidos à totalidade social e seus conflitos. É pela função social que idéias e objetivações podem ser identificadas como ideologia. Isso porque, o simples fato de uma idéia ser falsa consciência não a torna ideologia. Primeiro porque muitas

⁸⁹ Texto original: "Che la stragrande maggioranza delle ideologie si fonda su premesse che non reggono a una critica gnoseologica rigorosa, specie se condotta su un lungo periodo di tempo, è certamente vero. Ma ciò significa che stiamo parlando della critica della falsa coscienza. Tuttavia, in primo luogo vi sono molte realizzazioni della falsa coscienza che non sono mai diventate ideologia, in secondo luogo quel che diventa ideologia non è affatto necessariamente identico alla falsa coscienza. Quel che è realmente ideologia, perciò, possiamo identificarlo soltanto dalla sua azione sociale, dalle sue funzioni nella società."

realizações da falsa consciência não se tornaram ideologia como, por exemplo, diversas idéias gerais sobre o real que serviram de substrato para a consecução do processo de trabalho em diversas épocas históricas. Segundo porque inúmeras idéias corretas tornaram-se instrumentos de luta em conflitos sociais. Podemos ainda acrescentar que não só a ideologia, mas todo e qualquer complexo social tem sua racionalidade própria somente por ser um momento autônomo, mas não independente do processo que configura a totalidade social.

Assim, não existe uma muralha da China entre ideologia e ciência se é utilizado o critério ontológico, isto é, a funcionalidade social deste ou daquele momento espiritual para determinada atividade prático-social do mundo dos homens. Isso, é claro, vai além do restrito círculo da gnosiologia que reduz a riqueza da atividade humana à relação sujeito-objeto, ou ao insolúvel, em termos meramente gnosiológicos, “problema do conhecimento”⁹⁰. Como já foi visto, em relação ao ser social, apenas por meio da abstração é possível separar subjetividade de objetividade, porque na raiz do ser social, “[...] a contraposição gnosiológica entre teleologia e causalidade, como dois momentos, elementos, etc, do ser, do ponto de vista ontológico, não tem sentido⁹¹.” (LUKÁCS, 1981, p. 336).

O homem é um ser ativo consciente, isto é, agir e pensar faz parte de sua natureza. Portanto, não só suas ideações têm um fundamento nas diversas formas de práxis que constituem o ser social e têm como modelo o trabalho, como a própria inteligibilidade dessas ideações exige sua contextualização nos movimentos e contradições da totalidade social. A verdade, falsidade ou limitação do momento ideal não pode ser situado em si mesmo, desconectado da malha das relações, por sua própria natureza imanentemente social:

[...] o conteúdo enquanto tal, independentemente de cogitações relativas à sua verdade ou falsidade, não passível de leituras ou interpretações: *atividade ideal é atividade social*. O pensamento tem um caráter social porque sua atualização é a atualização de um predicado do homem, cujo ser é, igualmente, atividade social [...]; consciência, saber, pensamento etc., sob

⁹⁰ Sobre isso é interessante o que diz Lefebvre (1983, p. 49): “É possível – e mesmo indispensável – examinar e discutir os meios de aumentar esse conhecimento, de aperfeiçoá-lo, de acelerar seu progresso; mas o conhecimento em si mesmo deve ser aceito como um fato indiscutível.”

⁹¹ Texto original: “[...] *la contrapposizione gnoseologica fra teleologia e causalità, come due momenti, elementi, ecc. dell'essere, è dal punto di vista ontologico priva de senso.*”

qualquer tipo de formação ideal, das mais gerais às mais específicas, da mais individualizadas à mais genérica, dependem do ser da atividade sensível, socialmente configurado, ao qual confirmam por sua atividade abstrata, igualmente social. (CHASIN, 1995, p. 405).

Porém, se o critério gnosiológico pode identificar a verdade ou não de determinada ideação, sempre levando em consideração sua raiz social, ele é totalmente insuficiente para determinar se a mesma é ideologia ou não. Pois, como diz Lukács (op. cit., p. 448-449):

[...] a correção ou a falsidade não bastam para fazer de uma opinião uma ideologia. Nem uma opinião individual correta ou errônea, nem uma hipótese, uma teoria, etc científica correta ou errônea são em si e por si uma ideologia: podem, somente [...] vir a sê-lo. Somente depois de terem se tornado veículo teórico ou prático para combater conflitos, quaisquer que sejam estes, grandes ou pequenos, episódicos ou decisivos para o destino da sociedade é que são ideologia⁹².

Eis a superação da conceituação estritamente gnosiológica de ideologia e do antagonismo ciência-ideologia. Se o critério distintivo da ideologia não é mais o erro ou a falsa consciência, mas sua função na sociedade como veículo para combater conflitos, então a ciência, como qualquer complexo social pode vir a ser ideologia. A história é repleta de exemplos nos quais falsa consciência e ciência, dependendo da situação e dos interesses em disputa no processo de reprodução, tornam-se forças ideológicas nas contradições sociais. E isso acontece porque “[...] ser ideologia não é uma qualidade social fixa deste ou daquele momento espiritual, mas, ao invés, por sua natureza ontológica é uma função social, não uma espécie de ser⁹³.” (LUKÁCS, 1981, p. 544). Como a ideologia está vinculada a um tipo de posição teleológica que busca convencer os indivíduos a agir de determinada maneira, as elaborações ideais divergentes, verdadeiras ou não, podem ser instrumentalizadas para tornar conscientes ou suscitar práticas sociais em disputa.

⁹² Texto original: “[...] la correttezza o l’erroneità non bastano a fare di una veduta una ideologia. Né una veduta individuale corretta o erronea, né una ipotesi, una teoria, ecc. Scientifica corretta o erronea sono in sé e per sé una ideologia: possono soltanto [...] diventarlo. Soltanto dopo esser divenute veicolo teorico o pratico per combattere conflitti sociali, quali che essi siano, grandi o piccoli, episodici o decisivi per il destino della società, esse sono ideologia.”

⁹³ Texto original: “[...] essere ideologia non è una qualità sociale fissa di questo o quel prodotto spirituale, ma invece per sua natura ontologica è una funzione sociale, non una specie di essere.”

Dessa maneira, ainda de acordo com Lukács (op. cit., p. 462): “Moloch e Apolo podem também ser definidos como ‘estupidez’ do ponto de vista gnosiológico, mas na ontologia do ser social eles figuram como potências – precisamente ideológicas – realmente operantes⁹⁴.”

Tal princípio ontológico sobre a função social da ideologia é evidente no exemplo da figura mitológica de Jesus Cristo⁹⁵, um deus agonizante e salvador comum aos cultos e mitos do Oriente Próximo (Osíris, Átis, Adônis, Mitra) e nas contradições do movimento que leva seu nome. De veículo das aspirações de setores das classes subalternas no cristianismo primitivo a religião cristã se torna a concepção de mundo oficial do Império Romano, como consequência do Edito de Milão, que neutraliza a intervenção das classes subalternas por meio da união da hierarquia eclesiástica com o Império e da perseguição de suas ideologias religiosas como heresias. Porém, mesmo consolidada como ideologia oficial e como uma estrutura burocrática conectada ao aparelho de Estado, a Igreja Católica continuou a ser matriz de ideologias divergentes. Exemplo disso, foi a chamada “controvérsia ariana”⁹⁶, com forte participação das massas⁹⁷, que praticamente dividiu o Império Romano no século IV, sobre a natureza da divindade de Jesus – o que do ponto de vista gnosiológico, por serem os deuses criaturas humanas, não é mais do que uma visão irreal da vida e mundo.

⁹⁴ Texto original: “*Moloch e Apollo possono pur essere definiti “stupidità” dal punto de vista gnoseologico, ma nell’ontologia dell’essere sociale essi figurano come potenze – appunto ideologiche – realmente operanti.*”

⁹⁵ De acordo com o professor alemão Wells (1988) – aposentado da Universidade de Londres e membro destacado da corrente de pesquisadores que defendem a idéia que o cristianismo se iniciou sem a figura histórica de Jesus –, em sua obra *The Historical Evidence for Jesus*: “[...] as referências mais antigas a um Jesus histórico são tão vagas que não é necessário assegurar que ele tenha existido; a ascensão do cristianismo pode, a partir de antecedentes indubitavelmente históricos, ser bem explicada sem ele [...]” Texto original: “[...] *the earliest references to the historical Jesus are so vague that it is not necessary to hold that he ever existed; the rise of Christianity can, from the undoubtedly historical antecedents, be explained quite well without him [...].*” (p. 9, tradução nossa).

⁹⁶ “A profunda cisão que Ário introduziu no mundo cristão agravou o estado de tensão latente em todo o território do império, tanto no Oriente como no Ocidente, e deixou marcas duradouras no campo religioso, político e social.” (DONINI, 1980, p. 228).

⁹⁷ De acordo Rubestein (2001, p. 25): “Num sermão feito na sua igreja em Constantinopla, Gregório deplorou a discórdia entre seus correligionários cristãos. ‘Se nesta cidade, alguém pedir o troco ao vendedor de uma loja’ queixou-se, ‘ele certamente começará a debater a questão de o Filho ter ou não ter sido gerado por Deus. E se alguém perguntar ao padeiro sobre a qualidade do pão, ele lhe responderá: ‘o Pai é superior, o Filho é inferior’. E se alguém pedir ao atendente nas termas para preparar seu banho, ele vai lhe afirmar que o Filho foi criado ex nihilo [do nada]’.”

No entanto, apesar da irracionalidade de atribuir a Jesus um papel subalterno como mediador entre criador e criatura⁹⁸ ou defender a identidade da substância entre Deus-Pai e Deus-Filho⁹⁹, tal querela teológica foi o canal de interesses sociais antagônicos¹⁰⁰. Por meio dessa controvérsia fluíam conflitos que iam desde o destino do Império, as relações entre clero e Estado, até as questões que envolviam diretamente o cotidiano das pessoas e seus problemas existenciais. Tal caráter ideológico de teses teológicas cristãs, apesar de sua “estupidez” no âmbito gnosiológico, pode ser encontrado também no contexto da Reforma, da Teologia da Libertação, do Pentecostalismo, da Renovação Carismática e do tradicionalismo católico, por exemplo.

Porém, como vimos, a capacidade de se tornar ideologia não é patrimônio da falsa consciência, pois “[...] a mais pura verdade objetiva pode ser usada como meio para dirimir conflitos sociais¹⁰¹.” (LUKÁCS, 1981, p. 544), isto é, a ciência pode vir a ser ideologia. De acordo com o pensador magiar:

Não é difícil de verificar isso na história. A astronomia heliocêntrica ou a doutrina evolucionista no campo da vida orgânica são teorias científicas,

⁹⁸ Em termos gerais, para as diversas correntes do arianismo: “Jesus de Nazaré era um homem real e não uma aparição ou uma máscara de Deus. Mas sua moral e importância na terra o elevaram muito acima dos maiores profetas [...] o Eterno de alguma forma o criou (ou que ele foi gerado) antes do princípio dos tempos e o usou como instrumento para criar o resto do universo. Mas [...] ele não poderia ser o próprio Deus. Como um Criador onipotente, onisciente, todo bondoso seria exposto à tentação, aprenderia a sabedoria e cresceria na virtude? Como sofreria e morreria como um simples ser humano? Obviamente quando Jesus gritou: ‘Meu Deus, meu Deus por que me abandonaste?’, ele não podia estar falando consigo mesmo. Também quando admitiu que ninguém conhecia a hora e o dia do julgamento, ‘nem mesmo os anjos no céu, nem o Filho, mas somente o Pai’, ele não estava sendo modesto. E ao afirmar que ‘o Pai é mais poderoso que Eu’ para seus discípulos, ele queria dizer exatamente o que disse.” (Ibidem, p. 27).

⁹⁹ Para esta corrente, também não monolítica como o arianismo, Deus era: “[...] eterno e onipotente, onisciente e perfeito – um ser imutável, infinitamente superior a qualquer criatura mortal. Para o criador do universo tornar-se humano e submeter-se ao poder dos homens seria inimaginavelmente humilhante. Contudo [...] este era o único caminho para salvar a humanidade da extinção moral e física. A fim de nos libertar do pecado e da morte, Deus fez o impensável: Ele desceu e se tornou carne. Por causa do seu amor infinito por nós. Ele se tornou o homem Jesus, que assumiu o peso dos nossos pecados sobre seus frágeis ombros, sofreu e morreu para nós pudéssemos ganhar a vida eterna.” (Ibidem, p. 28).

¹⁰⁰ “[...] tanto os arianos como os seus antagonistas nunca hesitaram em recorrer à autoridade dos soberanos e dos órgãos coercitivos do poder, sempre que o consideravam oportuno, e as autoridades civis passaram frequentemente da protecção a um à de outro grupo, sem hesitar face à arma da repressão. Mais do que com questões religiosas, preocupavam-se com a disponibilidade de recursos alimentares e estratégias nas várias províncias do império e nas grandes metrópoles: as reservas de matérias-primas, de provisões, de mão-de-obra a baixo preço e de recrutas para os exércitos, dependiam, em muitos casos, do domínio desta ou daquela facção nas diversas sedes episcopais. Típica é a luta que se desenvolve, por um longo período de tempo, entre Constantinopla e Alexandria, com intervenções recíprocas na esfera de acção das duas igrejas e com o apoio de partidos opostos no interior da corte imperial.” (DONINI, op. cit., p. 229).

¹⁰¹ Texto original: “[...] la più pura verità oggettiva può venir usata come mezzo per dirimere conflitti sociali [...].”

deixando de lado sua correção ou falsidade, e nem isto enquanto tais, nem o repúdio ou acolhimento delas constituem em si ideologia. Somente quando, com Galileu e Darwin em seus confrontos, as tomadas de posição devieram instrumentos de lutas dos conflitos sociais, elas – em tal contexto – operam como ideologias¹⁰². (Ibidem, p. 449).

A teoria heliocêntrica não era algo desconhecido, pois foi defendida em aproximadamente 280 a.C. por Aristarco de Samos. Porém, no contexto de transição do feudalismo para o capitalismo; de crise e reação da Igreja Católica – Reforma e Contra-Reforma –, de desenvolvimento da burguesia mercantil; e de reencontro com a cultura greco-romana, teve um efeito explosivo no frágil equilíbrio das forças sociais em disputa. Da necessidade de mapas celestes mais precisos para a navegação, exigência básica para uma expansão mercantil mais vigorosa, e da incapacidade da teoria geocêntrica em explicar alguns fenômenos, o heliocentrismo tinha uma eficiência superior em identificar os aspectos mais óbvios dos movimentos dos planetas.

No entanto, Galileu empreende sua campanha contra o modelo geocêntrico, no período em que o baluarte ideológico do mundo medieval, a Igreja Católica, estava em declínio. Quando protestantes e católicos disputavam a hegemonia da Europa, a Santa Inquisição estava em plena operação e a Igreja Católica organizava sua própria milícia (a Companhia de Jesus) com o objetivo de defender e disseminar a fé católica. Nesse momento histórico, tornava-se inadmissível para o poder eclesiástico qualquer interpretação da Bíblia diferente da orientação oficial. O que condicionou que a simples divulgação de uma verdade objetiva – a Terra e os planetas giram ao redor do Sol – se transformasse no canal de luta pela liberdade de expressão e pela independência da pesquisa científica frente ao poder instituído e ao obscurantismo religioso. Da mesma maneira, mas noutra época, a verdade elementar da evolução, que abriu caminho por cima das contradições insuperáveis e até cômicas do criacionismo bíblico, transformou-se em instrumento de luta social da intelectualidade e do

¹⁰² Texto original: *"Non è difficile verificare la cosa nella storia. L'astronomia eliocentrica oppure la dottrina evolutzionistica nel campo della vita organica sono teorie scientifiche, a prescindere dalla loro correttezza o erroneità, e nè esse in quanto tali né il loro accoglimento o ripudio costituiscono in sé ideologia. Solamente quando con Galilei e Darwin, le prese di posizione nei loro confronti divennero strumenti di lotta per combattere dei conflitti sociali, esse – in tale contesto – operarono da ideologie."*

movimento operário contra a moral vitoriana, os preconceitos religiosos e as forças políticas reacionárias.

O interessante na concepção ontológica de ideologia é que:

A relação de sua verdade ou falsidade com esta função de ideologia é naturalmente importante, também ideologicamente, na análise concreta da situação concreta, mas, desde que se trata de controvérsias sociais, não impede que sejam consideradas ideologias (pelo menos: também ideologias). Nem sequer uma mudança de função, por causa de fatores do progresso social elas se tornaram um fato reacionário, muda este seu *status* social de ideologia: os discípulos liberais de Herbert Spencer fizeram do darwinismo uma ideologia, do mesmo modo que os defensores reacionários do “darwinismo social” no período imperialista¹⁰³. (LUKÁCS, 1981, p. 449).

Embora na perspectiva do confronto em questão a relação da verdade ou falsidade de uma proposição ideológica seja importante para a análise concreta da situação concreta, isso não impede, no âmbito das disputas sociais, de definir uma ideiação ou outra como ideologia. Mesmo com uma mudança de função progressista para reacionário, como aconteceu com certas teses de Darwin, que válidas para o ser biológico, foram generalizadas como instrumento de dominação no período imperialista, dando origem ao “darwinismo social”, ao “racismo científico” e à eugenia, cuja convergência prática se efetivou nos crimes do nazismo.

Se ampliarmos um pouco mais esse aspecto, podemos concluir que “[...] a transformação de um pensamento em fato ideológico pode se dar através de múltiplas mediações, e acontece mesmo que a mudança se verifique somente no curso desse processo de mediações¹⁰⁴.” (Ibidem, p. 449). E também, no processo de mediações postas pelo ser-precisamente-assim, dependendo da época histórica e do lugar, uma mudança de função, em razão de exigências diferentes pode ocorrer sem nenhum problema. O que atinge inclusive a esfera da arte e de suas escolas. Referimo-nos, por exemplo, ao episódio do naturalismo, inferior esteticamente ao realismo e expressão

¹⁰³ Texto original: “Il collegamento della loro verità o falsità con questa funzione di ideologie è naturalmente importante, anche ideologicamente, nelle analisi concrete delle situazioni concrete, ma, fin tanto che si tratta di controversie sociali, non toglie che esse siano da considerarsi ideologie (perlomeno: anche ideologie). Neppure un mutamento di funzione, per cui da fattore di progresso sociale esse divengano un fatto reazionario, cambia questo loro status sociale di ideologia: i seguaci liberali di Herbert Spencer fecero del darwinismo un'ideologia allo stesso modo dei fautori reazionari del “darwinismo sociale” nel periodo imperialista.”

¹⁰⁴ Texto original: “[...] la trasformazione di un pensiero in fatto ideologico può aversi attraverso molteplici mediazioni, e avviene anche che il cambiamento si verifichi solo nel corso di tale processo di mediazione.”

do período de decadência burguesa, no Brasil do século XIX, canalizou o descontentamento de setores das camadas médias, republicanos e anti-clericais, transformando-se efetivamente numa arma de denúncia e crítica ao racismo, ao moralismo hipócrita, ao obscurantismo religioso, ao cretinismo das classes dominantes e às condições de vida das camadas mais baixas da população. Isso fica evidenciando, apesar das limitações estéticas na pena de Aluísio Azevedo, Adolfo Caminha, Júlio Ribeiro, Inglês de Sousa, dentre outros.

Portanto, do ponto de vista ontológico, quando o objetivo é definir se certo produto espiritual é ideologia ou não, os critérios se ela é falsa ou verdadeira, progressista ou reacionária, aceita ou repudiada, não são válidos porque uma ideia só se constitui em ideologia se torna uma força real no quadro do ser social, convergindo para as exigências concretas e contraditórias do desenvolvimento histórico. Por isso,

[...] não é obrigatoriamente a maior correção no plano gnosiológico, e nem a maior progressividade em termos histórico-sociais, mais em vez disso, o impulso impele a dar exatamente aquela resposta às questões que emergem do ser-precisamente-assim do desenvolvimento social e de seus conflitos¹⁰⁵. (LUKÁCS, 1981, p. 462).

É claro que não é secundário, numa disputa ideológica concreta, a diferença entre uma ideologia que aponta por meio de uma série de mediações para a emancipação humana, e aquelas que consolidam a degradação humana ou a conservação do existente – pensemos, por exemplo, na descriminalização do aborto e nas concepções pedagógicas inseridas na lógica do capital. Mas, o importante aqui é definir o critério ontologicamente correto para identificar a ideologia, que como complexo social nasce da exigência de nos diversos momentos históricos a comunidade humana organizar sua atividade social sob coordenadas sintonizadas com as necessidades da reprodução societária concreta. O que coloca a questão de quais as concepções de mundo, que orientam os indivíduos no agir cotidiano, dando-lhes um

¹⁰⁵ Texto original: "*[...] non è obbligatoriamente la maggiore correttezza sul piano gnoseologico, e nemmeno la maggiore progressività in termini storico-sociali, ma invece l'impulso che spinge a dare proprio quella risposta a domande che sono state sollevate dall'esser-proprio-così dello sviluppo sociale e dei suoi conflitti.*"

sentido – verdadeiro ou falso/ progressista ou reacionário – para sua ação. É desse solo essencialmente social, que brota a necessidade da ideologia como função.

3.2 A NATUREZA DA IDEOLOGIA E SEU DUPLO ASPECTO

A concepção ontológica de ideologia, centrada na função social desta, supera uma série de significados do conceito em questão como, por exemplo, os elencados por Eagleton (1997): processo de produção de significados, signos e valores na vida social; um corpo de idéias característico de um determinado grupo ou classe social; idéias que ajudam a legitimar um poder político dominante; idéias falsas que ajudam a legitimar um poder político dominante; comunicação sistematicamente distorcida; aquilo que confere certa posição a um sujeito; pensamento de identidade; ilusão socialmente necessária; a conjuntura de discurso e poder; o veículo pelo qual, atores sociais conscientes entendem o seu mundo; a confusão entre realidade lingüística e realidade fenomenal; oclusão semiótica; conjunto de crenças orientadas para ação e, formas de pensamento motivadas por interesses sociais. No geral, todas essas definições pecam por se fixarem em um dos aspectos do ser social, devido à ausência de um referencial ontológico, o que ocorre por não partirem da totalidade social, isto é, “[...] a sociedade de um dado período, enquanto complexo contraditório que, na práxis dos homens, constitui o objeto e ao mesmo tempo a única base real do seu agir¹⁰⁶.” (LUKÁCS, 1981, p. 447). É a partir dessa referência, que Lukács (op. cit.) define ideologia.

Porém, ao identificar o conceito ontológico de ideologia, este pensador não parte do nada. Daí seu reconhecimento à contribuição de Gramsci por ressaltar o duplo significado do termo ideologia¹⁰⁷, no entanto, este sucumbe, de acordo com Lukács

¹⁰⁶ Texto original: “[...] la società di quel dato periodo, in quanto complesso contraddittorio che, nella prassi degli uomini, costituisce l’oggetto e insieme la sola base reale del loro agire.”

¹⁰⁷ “É preciso portanto distinguir entre ideologias historicamente orgânicas, que são necessárias a uma certa estrutura, e ideologias arbitrarias, racionalísticas, ‘queridas’. Enquanto historicamente necessárias têm uma validade que é validade ‘psicológica’, ‘organizam’ as massas humanas, formam o terreno em que os homens se movem, adquirem consciência da sua posição, lutam, etc. Enquanto ‘arbitrarias’ não criam outra coisa senão

(op. cit., p. 445), a uma abstração convencional em sua interpretação do conceito pejorativo de ideologia, pois, “[...] é uma distorção interpretar o conceito pejorativo de ideologia, que representa uma realidade social indubitavelmente existente, como uma arbitrária elucubração de pessoas singulares¹⁰⁸.” E acrescenta:

Antes de mais nada: enquanto um pensamento permanece simplesmente o produto ou expressão ideal de um indivíduo, não importa o valor ou desvalor que possa conter, não pode ser considerado uma ideologia. Nem mesmo uma difusão social mais ampla atinge o ponto de transformar um complexo de pensamento diretamente em ideologia. A fim de que isso ocorra é necessária uma função social bem determinada¹⁰⁹. (LUKÁCS, 1981, p. 445).

Em primeiro lugar, é interessante ressaltar que Lukács (op. cit.) não nega a existência do conceito pejorativo de ideologia, que expressa algo real, porém condena a redução gramsciana deste a uma arbitrária elucubração de pessoas singulares. E, em segundo lugar, o que faz qualquer ideia se tornar ideologia é uma função social bem determinada, não sendo elementos caracterizadores do fenômeno ideológico a simples expressão ideal de um indivíduo ou sua difusão mais ampla – como vimos no tópico anterior.

É em Marx, quando este, no Prefácio da *Contribuição à Crítica da Economia Política* (1983), se referindo às perturbações nas condições econômicas de produção¹¹⁰, fala das *formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas pelas quais os homens tomam consciência deste conflito*, que Lukács (op. cit.) vai buscar a definição de ideologia. E o fato de Marx se

‘movimentos’ individuais, polémicas^(sic), etc. (não são completamente inúteis nem mesmo estas. Porque são como o erro que se à verdade e a afirma).” (GRAMSCI, 1974, p. 1003).

¹⁰⁸ Texto original: “[...] è fuorviante interpretare il concetto peggiorativo di ideologia, che rappresenta una realtà sociale indubbiamente esistente, come un’arbitraria elucubrazione di singole persone.”

¹⁰⁹ Texto original: “Innanzi tutto: fin quando un pensiero resta semplicemente il prodotto o l’espressione ideale di un singolo, per quanto valore o disvalore possa contenere, non può venir considerato una ideologia. Neppure una più ampia diffusione sociale è in grado di trasformare un complesso di pensieri direttamente in ideologia. Affinché ciò avvenga è necessaria una funzione sociale ben determinata.”

¹¹⁰ Eis o conjunto do texto marxiano, para que a citação seja situada no contexto: “Em certo estágio de desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram contradição com as relações de produção existentes ou, o que é a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade no seio das quais se tinham movido até então. De formas de desenvolvimento das forças produtivas, estas relações transformam-se no seu entrave. Surge então uma época de revolução social. A transformação da base econômica altera, mais ou menos rapidamente, toda a imensa superestrutura. Ao considerar tais alterações é necessário sempre distinguir entre a alteração material – que se pode comprovar de maneira cientificamente rigorosa – das condições econômicas de produção, e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas pelas quais os homens tomam consciência deste conflito, levando-o às suas últimas conseqüências.” (MARX, 1983, p. 24-25).

referir no texto às grandes perturbações econômicas, de acordo com Lukács (op. cit.), não é impedimento para aplicar sua caracterização à totalidade da vida social. Isso porque “[...] em Marx não há nunca uma muralha chinesa que separe de maneira absoluta a grande crise social do funcionamento normal do processo de reprodução econômica¹¹¹.” (p. 446). O que não é uma atitude arbitrária deste autor, mas a identificação pelo seu rigor ontológico, de uma decorrência necessária da própria compreensão marxiana da esfera econômica:

[...] a estrutura e a dinâmica econômica de uma formação tem suas relações categoriais, em última análise – mas somente em última análise – sempre estruturadas de maneira idêntica, e que uma mudança radical de estrutura e dinâmica se verifica apenas quando no ser social se dá passagem de uma formação a outra ou, então, a um período nitidamente novo da formação dada. Mas não se trata nunca de “catástrofes” que sobrevêm “de improviso”, mas sim de conseqüências necessárias do próprio desenvolvimento. Acreditamos, por isso, estar autorizados a aplicar a essência da caracterização marxiana também à cotidianeidade da respectiva formação, e a ver nas formas ideológicas os instrumentos pelos quais são conscientizados e enfrentados também os problemas que preenchem tal cotidianeidade¹¹². (LUKÁCS, 1981, p. 446).

Dessa maneira, o que liga (conforme o autor supracitado) em termos ontológicos, os dois conceitos de ideologia apontados por Gramsci é o seguinte fato:

A ideologia é acima de tudo aquela forma de elaboração ideal da realidade que serve para tornar a práxis social dos homens consciente e operativa. Deriva daqui a necessidade e a universalidade de alguns modos de ver para dominar os conflitos do ser social. Neste sentido, toda ideologia tem seu ser-precisamente-assim social: ela nasce direta e necessariamente do hic et nunc social dos homens que agem socialmente na sociedade. Este determinismo sobre todos os modos de expressão humana desde sua gênese, exercido pelo hic et nunc do ser-precisamente-assim histórico social; tem como conseqüência necessária que toda reação dos homens ao seu ambiente

¹¹¹ **Texto original:** “[...] in Marx non c’è mai una muraglia cinese che separi in maniera assoluta le grandi crisi sociali dal funzionamento normale del processo di riproduzione economica.”

¹¹² **Texto original:** “[...] la struttura e dinamica economica di una formazione poggia su relazioni categoriale in ultima analisi – ma solo in ultima analisi – sempre strutturate in maniera identica, e che un mutamento radicale di struttura e dinamica si verifica soltanto quando nell’essere sociale si ha il passaggio de una formazione a un’altra oppure un periodo nettamente nuovo della formazione data. Ma non si tratta mai di ‘catastrofi’ che subentrino ‘d’improvviso’, bensì di conseguenze necessarie dello sviluppo stesso. Noi crediamo perciò di essere autorizzati ad applicare l’essenza della caratterizzazione marxiana anche alla quotidianità della rispettiva formazione e a vedere nelle forme ideologiche gli strumenti per il cui tramite entrano nella coscienza e vengono affrontati anche i problemi che riempiono tale quotidianità.”

econômico-social pode, em determinadas circunstâncias, tornar-se ideologia¹¹³. (Ibidem, p. 446).

Assim, podemos dizer que, na perspectiva ontológica a ideologia, num sentido mais amplo, tem sua especificidade no fato de elaborações ideais da realidade servirem como mecanismo para enfrentar as exigências e os problemas postos pelo caráter cada vez mais complexo das relações sociais, tornando dessa maneira, a *práxis social dos homens consciente e operativa*, pois o elemento essencial (presente no trabalho) que provoca a inflexão entre o ser biológico e o mundo dos homens é a consciência, que deixa de ser um mero epifenômeno da reprodução biológica para tornar-se a mediação necessária de toda atividade humana¹¹⁴. Pelo papel ativo da consciência, inaugurado pelo trabalho, é que o homem caracteriza-se como um ser que inicialmente, pela atividade laboral, dá respostas aos seus carecimentos, o que com a complexificação do ser social transforma-se numa dialética de perguntas e respostas, o qual a consciência possui função preponderante¹¹⁵.

Isso faz que, com o desenvolvimento social torne-se cada vez mais necessário posições teleológicas que visem suscitar em outros homens posições teleológicas correspondentes a um fim posto; porque complexifica exponencialmente as posições teleológicas operadas pelos indivíduos, originado tanto respostas genéricas capazes de situar o indivíduo no mundo e dando sentido à sua atividade, como

¹¹³ **Texto original:** “L’ideologia è anzitutto quella forma di elaborazione ideale della realtà che serve a rendere consapevole e capace di agire la prassi sociale degli uomini.. Deriva di qui la necessità e l’universalità di taluni modi di vedere per dominare i conflitti dell’essere sociale. In questo senso ogni ideologia ha il suo esser-proprio-così sociale: essa nasce direttamente e necessariamente dall’hic et nunc sociale degli uomini che agiscono socialmente nella società. Questo determinismo verso tutti i modi d’espressione umani esercitato dall’hic et nunc dell’esser-proprio-così storico-sociale della loro genesi ha come conseguenza necessaria che ogni reazione degli uomini al loro ambiente economico-sociale può in determinate circostanze diventare ideologia.”

¹¹⁴ “O momento essencialmente separatório é constituído não pela fabricação de produtos, mas pelo papel da consciência, a qual, precisamente aqui, deixa de ser mero epifenômeno da reprodução biológica: o produto diz Marx, é um resultado que no início do processo existia ‘já na representação do trabalhador’, isto é, de modo ideal.” (LUKÁCS, 1978, p. 4).

¹¹⁵ “Com justa razão se pode designar o homem que trabalha, ou seja, o animal tornado homem através do trabalho, como um ser que dá respostas. Com efeito, é inegável que toda atividade laboral surge como solução de resposta ao carecimento que a provoca [...] o homem torna-se um ser que dá respostas precisamente na medida em que – paralelamente ao desenvolvimento social e em proporção crescente – ele generaliza, transformando em perguntas seus próprios carecimentos e suas possibilidades de satisfazê-los; e quando, em sua resposta ao carecimento que a provoca, funda e enriquece a própria atividade com tais mediações, freqüentemente bastante articuladas. De modo que não apenas a resposta, mas também a pergunta é um produto imediato da consciência que guia a atividade; todavia, isso não anula o fato de que o ato de responder é o elemento ontologicamente primário nesse complexo dinâmico.” (Ibidem, p. 5).

estruturas societárias sociais eficazes na regulação e reprodução da práxis social imperante.

Dentro dessas coordenadas, a ideologia nasce das necessidades colocadas pela socialização crescente do ser social – nascendo *direta e necessariamente do "hic et nunc" social dos homens que agem socialmente na sociedade* –, correspondendo a um condicionamento social concreto: *a necessidade e a universalidade de alguns modos de ver para dominar os conflitos, que vão desde as contradições entre indivíduo e comunidade até à luta de classes*. Sem uma visão de mundo que oriente os homens em sua vida social cotidiana, é impossível o ordenamento da práxis coletiva dentro limites compatíveis com a reprodução social. É por essa determinação social que *toda reação dos homens ao seu ambiente econômico-social pode, em determinadas circunstâncias, tornar-se ideologia e cumprir determinada função social*. Em resumo, a ideologia é “[...] o momento ideal da ação prática dos homens, expressando o seu ponto de partida e destinação, bem como sua dinamicidade.” (VAISMAN, 1989, p. 418). O que também é o “[...] fundamento ontológico para eliminar desde logo aquela idéia vulgar-naturalista que, na teoria da ideologia condena a ação dos homens segundo o próprio interesse¹¹⁶.” (LUKÁCS, 1981, p. 448), típica do marxismo vulgar.

Esse aspecto amplo do fenômeno ideológico é típico de toda formação social, o que desautoriza a redução da ideologia ao discurso do poder aos interesses das classes ou a algo típico das sociedades classistas, pois a ideologia ocorre também nos primórdios da humanidade “[...] uma certa generalização social das normas do procedimento humano, mesmo se elas não se impunham ainda em termos antagônicos no âmbito da luta entre interesses de grupos¹¹⁷.” (Ibidem, p. 455-456).

O regime social em que viviam os primeiros grupos humanos após uma evolução de milhões de anos, e que perdurou por aproximadamente 30 mil anos, pode ser designado de comunidade primitiva. Seu fundamento econômico era um modo de produção cuja relação com natureza se dava através do processo do trabalho, envolvendo forças produtivas parcamente desenvolvidas, sendo a apropriação do

¹¹⁶ Texto original: “[...] fondamento ontologico per eliminare fin dall'inizio quelle idee vulgar-naturalistiche che, nella teoria dell'ideologia, condannano l'agire degli uomini secondo il proprio interesse.”

¹¹⁷ Texto original: “[...] una certa generalizzazione sociale delle norme dell'agire umano, anche se esse non si imponevano ancora in termini antagonistici nell'ambito della lotta fra interessi di gruppo.”

produto social comunal. A distribuição do produto social entre os membros da comunidade, obedecia a normas consuetudinárias que conservavam e reproduziam as relações de produção de caráter cooperativo. O baixo nível das forças produtivas se evidenciava, por exemplo, no caráter elementar dos instrumentos de trabalho, na incipiente divisão social do trabalho, na caça e na pesca, na agricultura ainda rudimentar, nos limitados conhecimentos a respeito do homem e do seu conhecimento vital, o que formava um quadro de fragilidade relativa frente à natureza. A baixa produtividade do trabalho e o caráter inseguro da produção tornavam impraticável a sobrevivência fora da rede das relações cooperativas e a apropriação privada do que era produzido.

Portanto, a comunidade primitiva era uma sociedade homogênea: a inexistência de um excedente econômico impossibilitava a divisão social da população em trabalhadores e não-trabalhadores, ou seja, em classes, e em conseqüência, a ausência de qualquer órgão coercitivo separado do conjunto da população ou alguma parecida com o Estado e sua burocracia civil-militar. Assim, a formação social primitiva, no caso, compunha-se apenas da base econômica e de uma incipiente superestrutura ideológica, não existindo. Porém, mesmo com todas essas limitações históricas, Lukács (op. cit.) identifica nessa forma específica de sociabilidade a presença de ideologia, isto é, na formação social primitiva, além da parca base econômica existia uma incipiente superestrutura ideológica:

Se na história da humanidade tomamos o período da caça e da coleta, vemos que aqui não é ainda possível a propriedade dos meios de produção, a exploração dos homens por parte de outros homens, a estratificação em classes. Não consideramos certo falar dela como da “idade de ouro”, mas queremos apenas dizer que neste estágio não podiam ainda estar presentes todas as determinações do ser social que produzem a estratificação de classes¹¹⁸. (p. 453).

No entanto, apesar da inexistência de luta de classes, esse período caracterizado pela agricultura e criação, e em especial pela caça a animais ferozes,

¹¹⁸ Texto original: *"Se nella storia dell'umanità prendiamo il periodo della caccia e della raccolta, vediamo che non vi è ancora possibile la proprietà dei mezzi di produzione, lo sfruttamento degli uomini da parte di altri uomini, la stratificazione in classi. Non intendiamo certo parlarne come dell'"età dell'oro", ma vogliamo solo dire che in questo stadio non potevano ancora essere presenti tutte le determinazioni dell'essere sociale che producono la stratificazione in classi."*

[...] requer dos homens modos de reação totalmente diversos, e comportamentos obrigatoriamente impostos por estes últimos nascem, ao menos, simultaneamente ao trabalho, ou melhor, no que concerne ao peso social são até precedentes e mais relevantes. Referimo-nos sobretudo à coragem, à firmeza, se necessário o espírito de sacrifício, sem os quais a caça, que era habitual – como está demonstrado – durante o paleolítico, teria sido impossível. Dado que tais qualidades mais tarde, como virtude das classes dominantes, tornaram-se parte importante de suas ideologias, não é deslocado recordar a sua gênese no período de coleta, antes do nascimento das classes, e ressaltar como modos de conduta que, sucessivamente, adquiriram também forma ideológica (no plano político, moral etc.), na origem se desenvolveram organicamente do processo de reprodução social, que naquele momento era o único possível, da caça enquanto forma de coleta¹¹⁹. (LUKÁCS, 1981, p. 454-455).

Sem nenhum romantismo de identificar tal período como uma pretensa “idade de ouro”, Lukács (op. cit.) demonstra que o seu ser-precisamente-assim, principalmente em relação à caça de animais, exigia respostas do homem primitivo que são dadas, primeiro sob a forma de *modos de reação totalmente diversos e comportamentos obrigatoriamente impostos pelo ser social da primitividade*. Pensemos no modo de vida dos caçadores-coletores, que foi praticado até 10 mil anos atrás, quando as plantas e os animais foram domesticados. Um pequeno grupo de caçadores, em atividade cooperativa – o que pressupõe uma rudimentar divisão do trabalho –, identifica o rastro da presa, sabem o tipo do animal, seu sexo e idade, se está ferido ou cansado, seu grau de resistência ou ferocidade, se é possível alcançá-la e quanto tempo levará. Por um sistema de sinais e sons montam a estratégia da caçada e, com habilidade, resistência física e tenacidade alcançam seu objetivo. Nesse contexto, valores como coragem, firmeza e espírito de sacrifício eram essenciais para a reprodução dessas comunidades paleolíticas, baseadas na coleta e na caça, e que mais tarde tornaram-se parte integrante das ideologias das classes. Mas que, no momento histórico analisado e dentro de uma visão de mundo limitada, eram fundamentais para tornar operativa a práxis social dessas comunidades. Além disso:

¹¹⁹ Texto original: “[...] richiede dagli uomini modi di reagire tutti diversi, i comportamenti obbligatoriamente imposti da questi ultimi nascono almeno simultaneamente al lavoro, anzi per quel che concerne il peso sociale sono perfino precedenti e più rilevanti. Ci riferiamo anzitutto al coraggio, la fermezza, se necessario lo spirito di sacrificio, senza di cui la caccia, quale era consueta – com’è dimostrato – durante il paleolitico, sarebbe stata impossibile. Poiché tali qualità più tardi, come virtù delle classi dominanti, divennero parti importanti delle loro ideologie, non è fuori luogo ricordarne la genesi nel periodo della raccolta, prima della nascita delle classi, e rilevare come modi di condotta che successivamente acquisitarono anche forme ideologiche (sul piano politico, morale, ecc.) in origine si sviluppassero organicamente dal processo di riproduzione sociale che in quel momento era il solo possibile, dalla caccia in quanto forma di raccolta.”

[...] a coleta de plantas pressupõe que se conheça quais são as comestíveis e quais são as venenosas, e tal conhecimento implica já um vocabulário bastante rico, já que o homem fixa sempre com um nome aquilo que conhece. O mesmo vale para o conhecimento das espécies, dos hábitos, dos modos de vida etc. dos animais. Ou seja, não devemos subestimar o patrimônio lingüístico (e, portanto, o mundo de idéias) do homem “primitivo”¹²⁰. (Ibidem, p. 455).

Pelo trabalho, e conseqüentemente pela práxis social humana a possibilidade humana de produzir sons articulados – devido à estrutura da laringe, dos músculos da língua e outros órgãos –, efetiva-se na capacidade de dotar esses sons de significados socialmente aceitos. Isso faz com que se transformem em palavras, sinais de ação e símbolos para objetos e atividades rotineiras. A maioria das palavras, mesmo aquelas utilizadas nos tempos da mais simples comunidade primitiva, por não terem muita semelhança com aquilo que significavam, devem ter sido produto de um acordo tácito dos membros da comunidade que as utilizavam para o conhecimento do mundo natural e social no qual estavam imersos.

De certa maneira, a linguagem é a forma material da consciência e expressão da realidade objetiva pela mediação do pensamento. A linguagem – fundada no patrimônio lingüístico que se desenvolveu *pari passo* com a complexificação da sociabilidade –, de fato materializou-se como o canal para a transmissão da herança social da experiência acumulada por gerações – o conhecimento da flora e da fauna, os mecanismos de intervenção na realidade natural, os limites que não podiam ser transpostos, o que poderia ser feito em determinadas situações e o que não poderia ser feito jamais –, sendo por meio dela que as objetivações humanas, das mais simples às mais complexas, passaram a ser acumuladas e repassadas. Por meio dela o indivíduo das novas gerações absorve a experiência adquirida e as objetivações produzidas pelos seus ancestrais, mesmo que, no estágio primitivo, a apreensão se dê apenas no nível empírico-pragmático. A linguagem é uma objetivação humana que apreende, fixa e traduz o conjunto da práxis humana. Assim, é possível dizer que a forma objetivada da comunicação humana, ou seja:

¹²⁰ Texto original: “[...] la raccolta delle piante presuppone che si conoscano quelle velenose, e tale conoscenza implica già un vocabolario assai ricco, giacché l’uomo fissa sempre con un nome ciò che conosce. Lo stesso vale per la conoscenza delle specie, delle abitudini, dei modi di vita, ecc. Degli animali. Cioè, non dobbiamo sottovalutare il patrimonio linguistico (e quindi il mondo di idee) dell’uomo ‘primitivo’.”

[...] as posições teleológicas que visam à conduta dos outros homens, já devia estar universalmente difundida; de outro modo não seria possível nem coleta, nem a caça. As coisas não mudam pelo fato de que neste estágio não pudessem assumir universalidade e permanência nem os antagonismos entre interesses econômico-sociais de grupo, nem aqueles que, eventualmente, se manifestassem entre os indivíduos e o seu ambiente social. Deve ter havido apenas modos de agir universalmente reconhecidos para regular a cooperação e as expressões de vida a ela associadas (divisão da presa etc.)¹²¹. (LUKÁCS, 1981, p. 455).

A existência de uma linguagem estável – pressuposto de qualquer comunicação social – deve ter servido de veículo para posições teleológicas que visavam a conduta de outros homens para buscar ajustá-los a determinada estrutura social. Sem essa condição, que na primitiva expressão de sociabilidade humana deveria estar universalmente difundida, não seria possível nem a coleta nem a caça. Mesmo sem a existência de antagonismo de classes ou de confrontos entre indivíduos e seu ambiente social, como é típico, por exemplo, do capitalismo. Porém, segundo o pensador húngaro, deve ter existido *apenas modos de agir universalmente reconhecidos para regular a cooperação e as expressões de vida a ela associadas (divisão da presa etc.)*. Noutras palavras, era essencial a existência de certa generalização social das normas de procedimento materializadas num conjunto, mais ou menos coerentes, de ideias com vistas a operacionalizar a atividade de cada indivíduo e do conjunto da comunidade, isto é, era imprescindível a conformação de uma ideologia. Isso porque não há ser social sem atividade individual, sempre teleologicamente orientada. Daí Lukács (1981, p. 456) afirmar que:

[...] ainda que não conhecendo concretamente tais modos expressivos deste estágio, podemos, todavia, supor que, neste, foram os germes dos conflitos entre comunidade e os indivíduos, porque seria um preconceito metafísico pensar que a consciência social fosse totalmente idêntica em cada homem¹²².

¹²¹ Texto original: "[...] le posizioni teleologiche che vogliono determinare la condotta degli altri uomini doveva essere già universalmente diffusa; altrimenti non sarebbero state possibili né la raccolta né la caccia. Non cambia le cose il fatto che in questo stadio non potevano assumere universalità e permanenza né gli antagonismi fra interessi economico-sociali di gruppo, né quelli che eventualmente si manifestassero fra i singoli e il loro ambiente sociale. Dovettero aversi soltanto modi di agire universalmente riconosciuti per regolare la cooperazione e le espressioni di vita ad essa collegate (divisione della preda, ecc.)."

¹²² Texto original: "[...] pur non conoscendo nel concreto tali modi espressivi di questo stadio, possiamo tuttavia supporre che in essi vi fossero germi di conflitti fra comunità e singoli, poiché sarebbe un pregiudizio metafisico pensare che la coscienza sociale fosse totalmente identica in ogni uomo."

A importância do que é afirmado aqui está no fato de que mesmo dentro dos limites das mais toscas formas societárias humanas, há os germes dos conflitos entre comunidade e indivíduos, demonstrando que os dois pólos da reprodução social não se excluem, como no pensamento liberal, nem tampouco como no althusserianismo, o indivíduo pode ser reduzido a um mero suporte ou agente das relações sociais. Enquanto singularidade no nível social, o indivíduo é “[...] uma forma sintética complexa, na qual se exprime aquela unidade pessoal que regula a peculiaridade das posições teleológicas e das reações às posições dos outros¹²³.” (Ibidem, p. 450). Daí que:

De um lado, a unidade social do homem, a sua existência como pessoa é revelada no modo pelo qual ele reage às alternativas que lhe são postas pela vida; as reflexões que nele precedem as decisões não são jamais, por certo, de todo indiferentes para o quadro compreensivo desta sua singularidade, todavia, é na cadeia das escolhas-decisões de sua vida que se exprime a verdadeira essência da singularidade social, o caráter pessoal do homem. De outro lado e ao mesmo tempo, porém, todas as alternativas entre as quais o homem toma as suas decisões são produtos daquele *hic et nunc* social no qual ele deve viver e operar; mas não se trata simplesmente de que as questões às quais cada vez ele responde sejam postas por este ambiente social; também o campo das possíveis respostas reais, a quaisquer dessas questões, é concretamente, socialmente determinado. O homem, portanto, é pessoa enquanto ele mesmo realiza a escolha entre as possibilidades. Ele pode verdadeiramente, pela sua autêntica originalidade, encontrar uma resposta não utilizada pelos seus contemporâneos, mas também esta é uma componente necessária justamente de tal campo de possibilidades¹²⁴. (LUKÁCS, 1981, p. 450-451).

Portanto, a unitariedade da individualidade desdobra-se em dois momentos. Enquanto um ser que responde *às alternativas que lhe são postas pela vida* por meio de uma cadeia de escolhas-decisões, o homem efetiva seu caráter pessoal único. Porém, o conjunto das alternativas diante das quais o indivíduo exerce suas escolhas e decisões são postas pelo contexto histórico-social no qual ele vive e age. Isso significa

¹²³ Texto original: “[...] è invece una forma sintetica complessa, in cui si esprime quella unità personale che regola la peculiarità delle posizioni teleologiche e delle reazioni a quelle degli altri.”

¹²⁴ Texto original: “Per un verso l’unità sociale dell’uomo, la sua esistenza come persona, è rivelata dal modo in cui reagisce alle alternative che gli sono poste dalla vita; le riflessioni che in lui precedono le decisioni non sono certo mai del tutto indifferenti per il quadro complessivo di questa sua singolarità, tuttavia è nella catena delle scelte-decisioni della sua vita che si esprime l’essenza vera della singolarità sociale, il carattere personale dell’uomo. Per l’altro verso e al medesimo tempo, però, tutte le alternative entro cui l’uomo prende le sue decisioni sono prodotti di quell’*hic et nunc* sociale in cui egli deve vivere ed operare; ma non è semplicemente che le domande alle quali egli ogni volta risponde sono poste da questo ambiente sociale, anche il campo delle possibili risposte reali a ciascuna di tali domande è concretamente, socialmente, determinato. L’uomo quindi è persona in quanto egli stesso compie la scelta fra queste possibilità.”

que diante do indivíduo, que possui a potencialidade da escolha, abre-se um campo de possibilidades socialmente determinadas, que nem sempre são conhecidas ou acatadas pelo restante dos membros do grupo social. E é aí que reside a raiz dos conflitos entre indivíduo e comunidade e a tendência de desvio, exigindo desde os primórdios da sociedade os esforços da práxis educativa.

[...] a educação, por mais “primitiva”, por mais rigidamente ligada a tradição, pressupõe um comportamento do indivíduo, no qual podem estar presentes os primeiros prenúncios de uma formação ideológica, dado que ao indivíduo, pela força das coisas, eram prescritas normas sociais-gerais para o seu futuro comportamento de indivíduo, eram inculcados modelos de comportamentos positivos e negativos¹²⁵. (LUKÁCS, 1981, p. 456).

Essa socialização da conduta do individual, que nos limites da sociabilidade primitiva, opera na imediaticidade como hábito herdado – por meio de posições teleológicas que visam influir no comportamento futuro do indivíduo e, que por isso sustentam-se num conjunto de ideias (mitos e tabus) – tem como característica essencial ser produto de posições teleológicas fundadas mediante diversas formas de objetivações.

Lembra o autor supracitado que o “[...] produzir-se social dos fundamentos da formação ideológica não se limita, no entanto a isso¹²⁶.” (Ibidem, p. 456). A razão de tal fato encontra-se no próprio conteúdo da práxis humana, já que, “[...] qualquer decisão que suscita uma ação tem lugar em circunstâncias que o homem, que realiza a posição teleológica, não está nunca em condições de prever completamente e, portanto, de controlar¹²⁷.” (LUKÁCS, 1981, p. 456). O que significa que nos tempos primitivos tal zona de incognoscibilidade devia ter sido qualitativamente bem maior do que em qualquer período posterior. Mas, o importante é que:

[...] neste período inicial deve ter tido uma importância bastante grande a atividade cognitiva da práxis no campo do não conhecido e do não conhecível. Aqui se dá um processo duplo e em si contraditório. De um lado,

¹²⁵ Texto original: “[...] l’educazione, per quanto “primitiva”, per quanto rigidamente legata alla tradizione, presuppone un comportamento del singolo in cui potevano essere presenti i primi inizi di una formazione ideologica, dato che al singolo, per forza di cose, venivano prescritte norme sociali-generalis per il suo futuro comportamento di singolo, venivano inculcati modelli di comportamento positivi e negativi.”

¹²⁶ Texto original: “[...] prodursi sociale dei fondamenti della formazione ideologica non si limita però a questo.”

¹²⁷ Texto original: “[...] che ogni decisione la quale suscita un’azione ha luogo in circostanze che l’uomo che compie la posizione teleologica non è mai in grado di prevedere completamente e quindi dipadroneggiare.”

mediante a experiência do trabalho é subtraído terreno ao desconhecido. Também neste caso o trabalho não é entendido em sentido muito estreito: junto a tudo que é descoberto no trabalho imediato, do acúmulo de observações, realizadas durante as operações de base, se originam, por exemplo, os primeiros conhecimentos astronômicos. De outra parte, há aí um mundo de fatos que restam impraticáveis, mesmo generalizando ao máximo a experiência do trabalho. Mas como é preciso, de qualquer modo, tê-los em conta sempre em qualquer práxis, isso vem povoado com projeções tratadas pelos setores conhecidos e desse modo são em aparência dominados idealmente¹²⁸. (Ibidem, p. 456-457).

Com isso, revela-se outro mecanismo produtor de ideologia que é definido pelo lugar que ocupa na práxis social a dialética do conhecido-desconhecido. Os homens no processo de transformação da natureza – o qual garante a produção e reprodução de sua existência – operam sempre no limite do incognoscível que não controlam. Porém, pelo trabalho a esfera do conhecível se expande, devido ao acúmulo de experiência e conhecimentos, o que não elimina *um mundo de fatos impraticáveis, mesmo generalizando ao máximo a experiência do trabalho*. Mas, os homens não podem parar de agir e transformar, inatividade no ser social é sinônimo de morte. Daí o desconhecido ser considerado em qualquer práxis, o que faz com que ele se apresente, em especial nos primórdios do ser social, *povoado com projeções tratadas pelos setores conhecidos*, o que de certa maneira garante as condições necessárias de operatividade da práxis, por aparentemente situarem-se como *dominados idealmente*. Tal procedimento não quer dizer que haja uma exclusão nesses dois momentos de domínio da realidade. Seu caráter dialético se revela no fato, historicamente demonstrável, de uma tendência poder se transformar em outra, como exemplifica Lukács (1981, p. 457), para afirmar sua presença muito mais forte nos estágios inferiores da sociabilidade humana:

Assim, em determinadas circunstâncias, a matemática se torna mais tarde o instrumento intelectual de atividades que, sem nenhum fundamento científico objetivo, procuram dominar o que é na raiz incognoscível

¹²⁸ Texto original: "[...] questo periodo iniziale deve aver avuto un'importanza assai grande l'attività conoscitiva della prassi nel campo del non conosciuto e non conoscibile. Qui si ha un processo duplice e in sé contraddittorio. Da una parte, mediante le esperienze del lavoro viene sottratto terreno all'ignoto. Anche in questo caso il lavoro non va inteso in senso troppo stretto: accanto a tutto ciò che viene scoperto nel lavoro immediato, dal cumulo di osservazioni compiute durante le operazioni di base scaturiscono, per esempio, le prime conoscenze astronomiche. Dall'altra parte vi è un modo di fatti che restano impraticabili anche generalizzando al massimo le esperienze del lavoro. Ma siccome bisogna comunque tenerne conto sempre, in ogni prassi, esso viene popolato con proiezioni tratte dai settori conosciuti e in tal modo viene in apparenza dominato idealmente."

(astrologia), e, por outro lado, de tendências, por natureza não científicas, podem descobertas válidas no plano científico objetivo (alquimia). Se, portanto, esta permanente interpenetração recíproca é possível, como nos mostram os exemplos aduzidos, também em estágios de desenvolvimento superiores, podemos, então, afirmar com grande probabilidade que naqueles estágios inferiores o entrelaçamento era muito mais estreito¹²⁹.

Por isso, é compreensível que na pré-história do desenvolvimento humano, quando a experiência e os conhecimentos adquiridos através do processo de trabalho eram parcos e generalizados de maneira rudimentar,

[...] houvesse um predomínio neste complexo daqueles componentes que procuravam controlar o ignorado projetando-lhe as formas conhecidas no domínio real do ambiente e constantemente tornadas presentes nas objetivações objetivadas. Com tal consideração *post festum* é talvez possível aproximar-se um pouco – ainda que não à concretude – ao menos do aspecto geral das categorias de base desta projeção. A parte principal aqui sustentada pelo pensamento analógico. Parece historicamente, sem dúvida, que isso seja o princípio do domínio ideal do mundo; de fato, não falta nunca por inteiro na primeira aproximação dos objetos¹³⁰. (Ibidem, p. 458).

Dessa forma, ignorância a respeito da natureza e da sociedade, faz com que o homem primitivo seja obrigado a controlar o ignorado projetando-lhe as formas conhecidas no domínio real do ambiente e constantemente tornadas presentes nas objetivações objetivadas, o que é feito por meio do pensamento analógico. Porém, tal recurso cognitivo, não deve ser reduzido apenas ao seu aspecto gnosiológico, porque historicamente o pensamento analógico se constitui ontologicamente como princípio do domínio ideal do mundo – pressuposto básico tanto para a práxis do homem como para a esfera do cotidiano. Porém, “[...] ele opera de maneira qualitativamente diversa,

¹²⁹ **Texto original:** “Così, in determinate circostanze la matematica diviene più tardi lo strumento intellettuale di attività che, senza nessun fondamento scientifico oggettivo, cercano di dominare ciò che è in radice inconoscibile (astrologia), e d'altra parte da tendenze per loro natura non scientifiche possono derivare scoperte valide sul piano scientifico oggettivo (alchimia). Se dunque questo permanente compenetrarsi reciproco è possibile, come si dicono gli esempi addotti, anche in stadi di sviluppo superiori, possiamo allora affermare che con grande probabilità in quelli inferiori l'intreccio era molto più stretto.”

¹³⁰ **Texto original:** “[...] ci fosse un predominio in questo complesso di quelle componenti che cercavano di padroneggiare l'ignoto proiettandovi le forme conosciute nel dominio reale dell'ambiente e costantemente tenute presenti nelle oggettivazioni oggettivate. Con tale considerazione *post festum* è forse possibile approssimarci un poco – anche se non alla concretezza – almeno all'aspetto generale delle categorie di base di queste proiezioni. La parte principale vi viene sostenuta dal pensiero analogico. Sembra storicamente no dubbio che esso stia al principio del padroneggiamento ideale del mondo, infatti non manca mai del tutto nel primo approccio agli oggetti.”

segundo os materiais da vida aos quais é aplicado¹³¹.” (LUKÁCS, 1981, p. 458). Por exemplo:

No trabalho, os resultados dizem imediatamente se, e até que ponto, uma conclusão analógica, que tem conseqüências materiais imediatas, corresponde ou não a qualquer coisa de real. Por isso, aqui, analogia é, em substância, um trampolim para a formação de categorias reais, que exprimem realmente o comportamento, os nexos etc. do mundo material. O fato, além disso, de que este processo perdure por séculos, ou antes por milênios, e de que ainda não esteja concluso de forma nenhuma, mostra que estamos em face de uma forma elementar do reflexo ideal da realidade¹³². (Ibidem, p. 458).

Porém, frente ao desconhecido, quando há um lento desenvolvimento do metabolismo dos homens com a natureza, o que impossibilita uma maior apreensão da legalidade objetiva e, portanto, de um controle maior por parte da práxis, da realidade. O formalismo analógico – que se caracteriza por projeções sobre o que ainda é ignoto – mantém sua importância na atividade social:

Segue-se necessariamente que, lá, onde por causa do conteúdo do reflexo não é possível um tal controle direto, lá onde somente uma ontologia crítica da cotidianidade tem podido esclarecer o mero formalismo da analogia, este processo deverá ser ainda mais longo. No entanto, é evidente que, quanto menos o intercâmbio orgânico da sociedade com a natureza favorece uma descoberta cada vez mais aproximada da legalidade objetiva desta, tanto maior se mantém a importância da analogia¹³³. (Ibidem, p. 458).

No entanto, o mecanismo analógico (hegemônico nas sociedades primitivas) também está presente no processo de auto-constituição do gênero humano e de individualidades cada vez mais complexas, embora não se apresente de forma evidente e direta:

¹³¹ **Texto original:** “[...] esso opera in maniera qualitativamente diversa a seconda del materiale di vita a cui viene applicato.”

¹³² **Texto original:** “Nel lavoro i risultati dicono subito se e fino a che punto una conclusione analogica, che ha immediate conseguenze materiali, corrisponda o no a qualcosa di reale. Qui perciò l’analogia è in sostanza un trampolino per il formarsi di categorie reali, che esprimono realmente il comportamento, i nessi, ecc. del mondo materiale. Il fatto, inoltre, che questo processo perduri per secoli, anzi per millenni, e che tuttora non sia per niente concluso, mostra che abbiamo davanti una forma elementare del rispecchiamento ideale della realtà.”

¹³³ **Texto original:** “Ne segue necessariamente che, laddove a causa del contenuto del rispecchiamento non è possibile un tale controllo diretto, laddove soltanto una ontologia critica della quotidianità ha potuto mettere in luce il mero formalismo delle analogie, questo processo dovrà essere ancora più lungo. Altrettanto evidente è che, quanto meno il ricambio organico della società con la natura favorisce una scoperta sempre più approssimata delle legalità oggettive di questa, tanto maggiore resta l’importanza della analogia.”

Este procedimento analógico, porém, não se apresenta de modo tão evidente e direto. Isto é: determinados momentos específicos da vida humana podem adquirir uma figura autônoma e fornecer assim, por via mediata, a base para olhar o mundo em termos analógicos. Sublinhamos em particular – deixando de lado exemplos importantes como a vida, a morte, a perfeição, a eternidade etc. – a categoria da teleologia que era assumida como categoria objetiva da natureza até o final do século XIX, até Marx e Darwin, conquanto não fosse outra coisa do que uma projeção analógica do processo de trabalho na natureza¹³⁴. (LUKÁCS, 1981, p. 459).

É interessante frisar que a analogia é uma forma originária e dominante, não só na consciência dos homens primitivos, mas é também um mecanismo extremamente importante do pensamento cotidiano, por ser muitas vezes o momento dominante de apropriação e transformação do reflexo imediato da realidade objetiva em algo coerente e compatível com determinada visão de mundo. A analogia nasce e se desenvolve por ausência de uma apreensão consistente do real. Isso não invalida, sua importância no pensamento cotidiano, e muito menos, nos tempos primitivos, pois permitiu em épocas de pouco desenvolvimento das forças produtivas, uma integração dos vários momentos da vida, da comunicação e da produção. Podemos dizer que quanto “[...] mais energicamente atua a conexão imediata de teoria e prática [...] quanto mais próximas estão na consciência dos homens, tanto maior é a eficácia da analogia¹³⁵.” (Idem, 1982, p. 54).

Em tais situações o pensamento analógico vê no reflexo imediato da realidade uma série de pontos comuns entre os objetos, que na falta de uma correta investigação, denotam estruturas similares. Por isso, *determinados momentos específicos da vida humana podem adquirir uma figura autônoma e fornecer assim, por via mediata, a base para olhar o mundo em termos analógicos*. É o caso, por exemplo, da tese do caráter objetivo da categoria teleologia – desconstruída pelas descobertas de Darwin e Marx – que por uma série de mediações, expressa a generalização para o conjunto do universo do fato elementar de que o produto do ato

¹³⁴ Texto original: "*Questo procedimento analogico, però, non si presenta in modo così palese e diretto. Cioè: determinati momenti specifici della vita umana possono acquistare figura autonoma e fornire così, per via mediata, la base per guardare al mondo in termini analogici. Sottolineiamo in particolare – lasciando da parte esempi importati come la vita, la morte, la perfezione, l'eternità, ecc. – la categoria della teleologia. Che è stata assunta come categoria oggettiva della natura fino al secolo XIX, fino a Marx e Darwin, quantunque non fosse altro che una proiezione analogica del processo lavorativo nella natura.*"

¹³⁵ Texto original: "*[...] más enérgicamente actúa la conexión inmediata de teoría y práctica [...] cuanto más próximas están en la consciencia de los hombres, tanta mayor es la eficacia de la analogía.*"

de trabalho pré-existe sempre idealmente¹³⁶, isto é, *uma projeção analógica do processo de trabalho na natureza*. Diante disso, é fácil inferir a importância do pensamento analógico na estruturação de ideologias na atividade do homem primitivo, sempre mediada por concepções de mundo que davam sentido à sua vida e à sua práxis social. Todavia, para Lukács (1981, 459):

[...] interessa apenas mostrar como muitos elementos da ideologia estão presentes, de algum modo, já nos primeiríssimos estágios do desenvolvimento social, como no momento em que nascem os antagonismos sociais, para dirimi-los em termos ideológicos não ocorra a criação de um instrumento inteiramente novo para a nova necessidade, mas existia já uma rica herança destes meios, os quais obviamente, são reelaborados em correspondência com as novas tarefas¹³⁷.

Noutras palavras, a ideologia é imanente ao ser social, que está fundado na articulação basilar entre teleologia e causalidade encontrada no ato de trabalho. Portanto, a necessidade constante de ideações que dêem sentido à práxis efetiva dos homens que os conduza aos fins socialmente desejados. Em decorrência desse fato ontológico, é possível encontrar *muitos elementos da ideologia que estão presentes, de algum modo, já nos primeiríssimos estágios do desenvolvimento social*. O que significa que ao se desintegrar a comunidade primitiva em função do surgimento da exploração, da propriedade privada e das classes sociais, não foi criado um *instrumento inteiramente novo* para as novas necessidades impostas pela sociedade classista, pois já havia uma *rica herança* de meios para dirimir em termos ideológicos, os novos conflitos oriundos da conformação classista do ser social, que necessitaram

¹³⁶ Eis um exemplo clássico de analogia, utilizado de diversas maneiras por aqueles, que diante da complexidade da natureza advogam a necessidade de um “*design* inteligente” para tudo o que existe. O clássico argumento é do teólogo setecentista William Paley, que se destaca pela simplicidade da analogia: “Suponhamos que, ao cruzar um descampado, eu topasse com uma pedra, e que me perguntassem como a pedra viera dar ali; eu poderia bem responder que, tanto quanto saiba, ela devia estar ali desde sempre – e creio não seria fácil acusar tal resposta de absurda. Mas suponhamos que eu tivesse encontrado um *relógio* no chão, e que me perguntassem como o relógio podia estar ali; desta feita eu dificilmente pensaria em responder, tanto quanto sabia, o relógio devia estar ali desde sempre [...] que o relógio deve ter tido um criador; que deve ter existido, em algum momento e em algum lugar, um artífice (ou artífices) que o formou para o propósito que o vemos cumprir, um artífice que apreendeu sua construção e designou seus usos [...] todos os indícios de um artífice, todas as manifestações de um design que existem no relógio existem também nas obras da natureza, com a diferença de que, na natureza, são maiores ou mais numerosas, e isso num grau que excede todo o cômputo.” (DAWKINS, 2001, p. 22-23).

¹³⁷ Texto original: “[...] interessa soltanto mostrare come molti elementi dell’ideologia siano presenti in qualche modo già nei primissimi stadi dello sviluppo sociale, come al momento in cui nascono gli antagonismi sociali, per dirimerli in termini ideologici, non occorra creare uno strumento tutto nuovo per il nuovo bisogno, ma esista già una ricca eredità di questi mezzi, i quali ovviamente vengono rielaborati in corrispondenza ai nuovi compiti.”

ser reelaborados – o que é uma operação complexa – em correspondência com as novas tarefas. Para referendar esta posição ontológica, frente a qualquer orientação de localizar o fenômeno ideológico apenas nas sociedades classistas¹³⁸, Lukács (1981, p. 459) apela para as conquistas da arqueologia, que revelam numa perspectiva ontológica produtos ideológicos de alto valor:

[...] até os achados arqueológicos, em especial funerários, revelam que também a sociedade ainda não articulada em classes era obrigada a enfrentar e resolver problemas especificamente ideológicos. E com evidência ainda maior o elemento ideológico emerge – se bem que só ao final deste período, todavia sempre antes da passagem à produção no verdadeiro sentido, isto é, antes da passagem à agricultura e ao pastoreio – nas pinturas rupestres, as quais nos dão claro testemunho do fato que a sociedade deste tipo, quando circunstâncias favoráveis criam um relativo bem-estar e, portanto, um certo tempo livre, estão em condições de dar lugar a produtos ideológicos verdadeiramente de alto valor¹³⁹.

Tal evidência não representa para Lukács (1981), que todas as determinações da categoria ideologia possam estar contidas em sua conceituação ampla, que se expressa desde os primórdios do desenvolvimento social, mas que “[...] alguns tipos de produção ideológica remontam aos primórdios do desenvolvimento social¹⁴⁰.” (p. 459). O que, de maneira nenhuma,

[...] contrasta com o fato de que os verdadeiros e precisos problemas da ideologia, que brotam da luta de classes, sejam produtos de uma época mais tardia, mesmo se exige que a sua função social e por isso a sua gênese e ação sejam determinadas em termos mais amplos, como justamente havíamos acentuado no princípio deste discurso¹⁴¹. (Ibidem, p. 459).

¹³⁸ Como é o caso de Chauí (1984, p. 102): “[...] a ideologia é, pois, um instrumento de dominação de classe e, como tal, sua origem é a existência da divisão da sociedade em classes contraditórias e em luta.”

¹³⁹ **Texto original:** “[...] persino i reperti archeologici, in specie quelli funerari, rivelano che anche la società non ancora articolata in classi era costretta ad affrontare e risolvere problemi specificamente ideologici. E con evidenza ancora maggiore l’elemento ideologico emerge – sebbene solo alla fine di questo periodo, ma pur sempre prima del passaggio alla produzione in senso proprio, cioè prima del passaggio all’agricoltura e all’allevamento – nelle pitture rupestri, le quali ci danno chiara testimonianza del fatto che società di questo tipo, quando circostanze favorevoli creano un relativo benessere e quindi un certo tempo libero, sono in grado di dar luogo a prodotti ideologici addirittura di alto valore.”

¹⁴⁰ **Texto original:** “[...] alcuni tipi di produzione d’ideologie risalgono ai primi inizi dello sviluppo sociale.”

¹⁴¹ **Texto original:** “[...] contrasta con il fatto che i problemi veri e propri dell’ideologia, che scaturiscono dalla lotta di classe, sono prodotti di epoche più tarde, anche se richiede che la sua funzione sociale e perciò la sua genesi e azione vengano determinate in termini più ampi, come appunto abbiamo accennato al principio di questo discorso.”

O que ele pretende demonstrar é que:

O problema de fundo, os homens que na sociedade travam conflitos, permanece contudo, como antes, o ponto central, mas agora sabemos que o horizonte social da ideologia não deve permanecer obrigatória e exclusivamente limitado aos conflitos deste gênero. Nas nossas considerações já acenamos a um ponto, à relação entre indivíduo e sociedade. Conflitos neste campo se verificam com frequência nos estágios evoluídos, mas na sua análise não fique esquecido que, quando se tornam realmente relevantes, eles adquirem tal proeminência porque são formas fenomênicas de antagonismos de classe objetivos¹⁴². (Ibidem, p. 459-460).

Assim, o problema central da ideologia, isto é, *os homens que na sociedade travam conflitos*, não deve ser entendido, apesar de sua importância, apenas aos conflitos do gênero que brota da luta de classes. Nas sociedades primordiais, mesmos que os conflitos sejam apenas latentes devido ao “[...] escasso desenvolvimento da personalidade individual, determinado em primeiro lugar pelas relações de produção, é freado ulteriormente por via ideológica mediante a tradição, a educação etc., que reforçam a uniformidade socialmente determinante¹⁴³.” (LUKÁCS, 1981, p. 460). Eles realmente existem como conflitos entre indivíduo e comunidade ou, também, sob a forma da “[...] constante ameaça que paira sobre a sociedade, e por isso sobre os indivíduos que dela fazem parte, diante da ação de forças não domináveis do ambiente natural¹⁴⁴.” (Ibidem p. 460). Daí a importância do conceito amplo de ideologia – que como todo conceito ontológico expressa uma forma de ser, ou nesse caso específico, um aspecto do complexo da ideologia –, imanente ao ser social, quer seja ele perpassado ou não por conflitos classistas.

Pela própria historicidade do ser social, a ideologia, como o conjunto das objetivações sociais, se desenvolve e se torna mais complexa e mais rica em determinações. Nesse processo histórico, o surgimento das classes sociais significa

¹⁴² **Texto original:** “Il problema di fondo, gli uomini che nella società combattono conflitti, resta nondimeno, come prima, il punto centrale, ma ora sappiamo che l’orizzonte sociale dell’ideologia non deve rimanere obbligatoriamente ed esclusivamente limitato a conflitti di questo genere. Nelle nostre considerazioni abbiamo già fatto cenno a un punto, al rapporto fra individuo e società. Conflitti in questo campo si verificano con frequenza negli stadi evoluti, ma nella loro analisi non va dimenticato che, quando divengono davvero rilevanti, essi acquistano tale rilievo perché sono forme di antagonismi di classe oggettivi.”

¹⁴³ **Texto original:** “[...] scarso sviluppo della personalità individuale, determinato in primo luogo dai rapporti di produzione, viene ulteriormente frenato per via ideologica mediante la tradizione, l’educazione, ecc. che rafforzano l’uniformità socialmente determinante.”

¹⁴⁴ **Texto original:** “[...] costante minaccia che grava sulla società, perciò sugli individui che ne fanno parte, ad opera delle forze non dominabili dell’ambiente naturale.”

uma inflexão no complexo da ideologia. Então, com o aparecimento da luta de classes no cenário histórico, “[...] a ideologia é também, indissociavelmente do primeiro aspecto, um instrumento da luta social que caracteriza qualquer sociedade, pelo menos aquelas da ‘pré-história’ da humanidade¹⁴⁵.” (Ibidem, p. 447). Assim, quando, pelo aumento da produtividade do trabalho e, conseqüentemente, do excedente social, emergem a propriedade privada e a sociedade de classes, a estrutura social torna-se heterogênea, a magia é substituída pela religião institucionalizada, a educação torna-se secreta, consolida-se a autoridade paterna e submissão da mulher e as atividades manuais distanciam-se das práxis mais intelectuais. Nessas novas condições, a ideologia complexifica-se, além de justificar, tornar viável e operativa a práxis cotidiana, passa a mediar os interesses das classes em luta.

Nesta luta, a ideologia adquire também o significado pejorativo que se tornou, historicamente, tão importante. A inconciliabilidade factual das ideologias no conflito entre si toma no curso da história as formas mais variadas; pode apresentar-se como interpretações de tradições, de convicções religiosas, de teorias e métodos científicos etc., mas se trata sempre, antes de tudo, de instrumentos de luta; a questão a decidir é sempre um “que fazer?” social e a sua contraposição factual é determinada pelo conteúdo social deste “que fazer”. Os instrumentos com os quais é fundada tal pretensão de guiar a práxis social restam instrumentos, cujo método, cuja constituição etc. dependem sempre do *hic et nunc* social daquela espécie de “que fazer?”¹⁴⁶. (LUKÁCS, 1981, p. 447).

É na disputa pelo excedente social, quando o conflito entre as classes passa a permear a ideologia, que o termo adquire *o significado pejorativo que se tornou, historicamente, tão importante*. E é a partir desse momento, que a luta de classes encontra na ideologia seu foco central.

O antagonismo entre as classes fundamentais de determinada estrutura social manifesta-se, por uma série de mediações, na *inconciliabilidade factual das ideologias, e das mais variadas formas, como por exemplo, interpretações de*

¹⁴⁵ Texto original: “[...] l’ideologia è anche, indissociabilmente dal primo aspetto uno strumento della lotta sociale che caratterizza ogni società, almeno quelle della ‘preistoria’ dell’umanità.”

¹⁴⁶ Texto original: “In queste lotte l’ideologia acquista anche il significato peggiorativo divenuto storicamente tanto importante. L’inconciliabilità fattuale delle ideologie in conflitto fra loro prende nel corso della storia le forme più svariate, può presentarsi come interpretazione di tradizioni, di convincimenti religiosi, di teorie e metodi scientifici, ecc. ma si tratta sempre anzitutto di strumenti di lotta, la questione da decidere è sempre un ‘che fare?’ sociale e il loro contrapporsi fattuale è determinato dal contenuto sociale di questo ‘che fare?’ Gli strumenti con cui viene fondata tale pretesa di guidare la prassi sociale restano strumenti il cui metodo, la cui costituzione, ecc. dipendono sempre dall’*hic et nunc* sociale di quella specie di ‘che fare?’.”

tradições, de convicções religiosas, de teorias e métodos científicos, que independente de sua verdade ou falsidade são usados como instrumentos de luta, pois a disputa pela hegemonia social gira ao redor de um “que fazer?” que não pode ser consensual quando estão em jogo interesses sociais excludentes – como, por exemplo, os que existem entre escravos e senhores, servos e nobres, operários e burgueses. Por isso, a luta tende a ser decidida, no ápice dos confrontos classistas, quando uma determinada sociedade em crise se nega a orientar sua práxis coletiva com valores e ideias antigas, incrustados no tecido social e representados pelos setores dominantes, para aceitar reproduzir e desenvolver outros valores e objetivos, como ocorreu, por exemplo, nos processos da Revolução Francesa e da Revolução Russa.

Daí que a utilização de instrumentos usados para buscar orientar a práxis social – que em última instância se resume na disputa para que os indivíduos operem determinadas posições teleológicas que correspondam aos interesses dos oprimidos ou dos dominadores – *dependem sempre do “hic et nunc” social daquela espécie de “que fazer?”*. O que significa que todas as questões centradas no *“que fazer?”* e vinculadas ao processo de reprodução social, ocorrem no campo da ideologia, como por exemplo, a política e a educação. Por isso, Lukács (op. cit., p. 448) faz o seguinte comentário:

[...] o homem age em uma determinada situação concreta da realidade e tem e deve ter como escopo do seu agir a mudança desta. (A mudança é entendida aqui num sentido extremamente geral, que inclui também a defesa do *status quo*.) E propriamente nesta generalidade vem à luz o concreto *hic et nunc* histórico da situação, já que o intento de defender o *status quo* se torna o objetivo de uma posição teleológica só quando ele parece ameaçado interna ou externamente, isto é, quando se quer proteger de uma mudança imaginada como possível. Mesmo que tal situação seja apresentada aqui em termos gerais, é evidente que a ameaça ao *status quo* é possível de imediato só através de ações dos homens e que, por isso, as posições teleológicas chamadas à vida, para defendê-lo visam operar sobre os homens¹⁴⁷.

¹⁴⁷ Texto original: “[...] l'uomo agisce in una determinata situazione concreta della realtà ed ha e deve avere come scopo del suo agire il cambiamento di essa. (Il cambiamento va inteso qui in senso estremamente generale, che include anche la difesa dello status quo.) E proprio in questa generalità viene in luce il concreto *hic et nunc* storico della situazione, giacché l'intento di difendere lo status quo diviene l'intento di una posizione teleologica solo quando esso appare minacciato dall'interno o dall'esterno, cioè quando lo si vuole proteggere da un cambiamento immaginato come possibile. Per quanto tale situazione venga presentata qui in termini generali, risulta evidente che la minaccia allo status quo è possibile nell'immediato solo attraverso azioni di uomini e che perciò le posizioni teleologiche chiamate in vita per difenderlo mirano a operare su uomini.”

Então, o indivíduo realmente existente, por meio de sua atividade consciente, atua em determinado contexto histórico e tem, necessariamente, como fundamento do seu agir, a mudança ou conservação desta. Se de acordo com o exemplo lukacsiano ele busca manter as condições existentes, isso pressupõe três elementos. Primeiro: existe uma situação que ameaça o *status quo*, daí o intento de uma posição teleológica de defendê-lo; segundo: a possibilidade de ameaça ao *status quo* só pode se dar pela via de ações de homens; terceiro: as posições teleológicas levantadas para defender o *status quo* ameaçado só podem ter como finalidade operar sobre os homens. Nesse sentido, é que podemos perceber que a caracterização mais restrita de ideologia é também a mais precisa. Isso ocorre porque, a conceituação restrita ou rigorosa do fenômeno ideológico “[...] consiste no fato de que os homens, com auxílio da ideologia, trazem à consciência e combatem os seus conflitos sociais, cuja base última é preciso procurar no desenvolvimento econômico¹⁴⁸” (LUKÁCS, 1981, p. 452), ou seja:

A existência social da ideologia parece, então, pressupor conflitos sociais, que em última análise devem ser enfrentados na forma primária, isto é, sobre o plano sócio-econômico, mas que em qualquer sociedade concreta produzem para tal escopo formas específicas: justamente as formas concretas da respectiva ideologia¹⁴⁹. (Ibidem, p. 452).

Qualquer forma de ideologia tem como horizonte os conflitos sociais, que só podem ser resolvidos, em última instância, no plano socioeconômico – isto é, na esfera que define a produção e a apropriação do sobre-produto social –, necessitando para isso de um arsenal de ideias e objetivações necessárias para influenciar as posições teleológicas individuais ou grupais para seguir os objetivos de uma das partes em contenda.

É interessante frisar que a função determinante da economia, a forma primária na quais os conflitos são enfrentados, não significa que as ideologias sejam epifenômenos da realidade produtiva. A importância da produção para os homens e

¹⁴⁸ Texto original: “[...] consiste nel fatto che gli uomini con l’ausilio delle ideologie portano alla coscienza e combattono e loro conflitti sociali, la cui base ultima è da rintracciare nello sviluppo economico.”

¹⁴⁹ Texto original: “L’esistenza sociale dell’ideologia sembra dunque presupporre conflitti sociali, che in ultima analisi devono essere affrontati nella forma primaria, cioè sul piano socio-economico, ma che in ogni società concreta producono a tale scopo forme specifiche: appunto le forme concrete della rispettiva ideologia.”

sua história, é que ela não apenas gera objetos e bens econômicos, mas por natureza essencialmente coletiva, produz relações sociais e é condição necessária para a totalidade da práxis. Assim, a mediação nuclear do homem com a natureza (trabalho), e as demais relações econômicas que se estabelecem em função dela, condicionam a totalidade social, que não é nada mais do que um complexo de complexos. Nesse complexo de complexos, embora a ideologia tenha sua inteligibilidade sempre referida em última análise ao complexo da economia, como um momento da totalidade, ela só pode ser compreendida a partir da própria totalidade. Portanto, se a ideologia não pode ser reduzida à economia, também não ocorre de maneira abstrata ou exterior aos homens concretos, pois

[...] os portadores ontológicos imediatos de qualquer atividade social, e por isso também dos conflitos, são os homens singulares. Na imediaticidade, portanto, todos os conflitos apresentam-se como contrastes de interesses entre indivíduos singulares, ou entre individualidades e grupos, ou ainda entre dois grupos. E é evidente que tais grupos, nos casos dados, se formam porque os interesses vitais das individualidades que os constituem são os mesmos ou convergem fortemente, e se encontram em oposição com os interesses vitais de outros grupos¹⁵⁰. (LUKÁCS, 1981, p. 452).

Sob tal afirmativa lukacsiana não há nenhuma concessão à perspectiva liberal-burguesa de perceber a totalidade social como a simples somatória de indivíduos atomizados. Seguindo os postulados ontológicos inaugurados por Marx, Lúkács (op. cit.) tem a compreensão de que quem atua no terreno concreto da história são os indivíduos: portadores de consciência, vontade e valores. Dessa forma, as relações sociais revelam-se como a substância dentro da qual se efetiva a atividade individual. Assim, os indivíduos situados historicamente por meio de sua atividade efetivam certos tipos de relações sociais. No entanto, apesar de agirem, sob determinadas coordenadas históricas e sociais – impostas pelo *hic et nunc* do ser-precisamente-assim –, os homens singulares operam conscientemente, isto é, por meio de posições teleológicas.

¹⁵⁰ Texto original: "[...] i portatori ontologici immediati di ogni attività sociale, e perciò anche dei conflitti, sono gli uomini singoli. Nell'immediato quindi tutti i conflitti si presentano come contrasti d'interesse fra singoli individui o fra singoli e gruppi, oppure ancora fra due gruppi. Ed è evidente che tali gruppi nei casi dati si formano perché gli interessi vitali dei singoli che li costituiscono sono i medesimi o convergono fortemente e si trovano in opposizione con gli interessi vitali di altri gruppi."

Do resultado da atividade individual surgem complexos sociais que transcendem – por terem uma legalidade própria – os objetivos e produtos da práxis singular dos homens. A atividade consciente do indivíduo enlaça-se com as de outros numa práxis coletiva – pensemos nas relações capitalistas de produção – que cada um deles talvez não tenham querido, e muito menos tenham desejado seus resultados. O que quer dizer que, apesar de terem uma atividade consciente, os homens produzem e mantêm resultados, os quais não estavam previstos em suas ações individuais. Daí os indivíduos serem *os portadores ontológicos imediatos de qualquer atividade social, e por isso também dos conflitos*. E, de maneira imediata, qualquer conflito tende a se apresentar como *contrastes de interesses entre indivíduos singulares, ou entre individualidades e grupos, ou ainda entre dois grupos*. Interesses esses que nem sempre são reduzíveis ao “fator econômico”, como querem o marxismo vulgar e os detratores do materialismo histórico. Qual a relação imediata entre os interesses polêmicos que gravitam ao redor de questões como o aborto, a união civil de homossexuais ou o ensino religioso nas escolas públicas, e a esfera econômica? Os grupos de interesses *se formam porque os interesses vitais das individualidades que os constituem são os mesmos ou convergem fortemente, e se encontram em oposição com os interesses vitais de outros grupos*, e isso desde questões regionais até o destino de determinada formação social. É claro que a reprodução do ser social impõe uma determinada hierarquia quanto à amplitude de cada interesse em particular, em que a luta de classes, pelo seu papel decisivo no avanço ou retrocesso no desenvolvimento da humanidade em sua “pré-história”, através de uma série de mediações, representa o conflito fundamental. Porém, se

[...] os interesses são, decerto, por força das coisas determinadas pela estrutura social, mas que tais determinações podem se tornar o motor da práxis somente quando os homens singulares vivem estes interesses como seus próprios interesses, e tendem a afirmá-los no quadro das relações para eles vitais com os outros homens¹⁵¹. (LUKÁCS, 1981, p. 453).

¹⁵¹ Texto original: “[...] gli interessi sono bensì per forza di cose determinati dalla struttura sociale, ma che tale determinazione può diventare il motore della prassi solo quando i singoli uomini vivano questi interessi come propri interessi e tendano ad affermarli nel quadro delle relazioni per loro vitali con gli altri uomini.”

Aqui se revela o núcleo da disputa ideológica nas sociedades classistas: fazer com que interesses socialmente determinados se tornem o *motor da práxis* de um número significativo de indivíduos, com objetivo de manter ou superar certa formação socioeconômica, o que tem como condição necessária aceitação por parte dos homens singulares desses interesses como *seus próprios interesses*, e tendam afirmá-los no quadro das relações para eles vitais com os outros homens. Dessa forma, os conflitos podem ser:

[...] dirimidos com eficácia na sociedade só quando os membros de um grupo logram persuadir a si mesmos que os seus interesses vitais coincidem com os interesses importantes da sociedade inteira, isto é, que todos aqueles que defendem estes interesses fazem ao mesmo tempo algo de útil para a sociedade inteira¹⁵². (LUKÁCS, 1981, p. 452-453).

Os mecanismos e os conteúdos das convicções não são os fatores determinantes para definir o aspecto restrito da ideologia. A eficácia de determinada posição ideológica pode ser alcançada pela persuasão ou pela violência, aberta ou velada. O conteúdo de determinada ideologia pode ser reacionário ou revolucionário – o que na perspectiva histórico-social concreta é de extrema importância para os interesses em disputa –, porém do ponto de vista da definição ontológica do aspecto restrito de ideologia:

A questão de fundo é que a gênese destas ideologias pressupõe estruturas sociais nas quais operam grupos diversos e interesses contrapostos, que tendem a se impor como interesse geral da sociedade inteira. Em suma: o nascimento e a difusão das ideologias são o conato geral da sociedade de classe¹⁵³. (Ibidem, p. 453).

Tal compreensão é de extrema importância para situarmos o caráter ideológico da atividade educativa, não apreendido em sua riqueza muitas vezes por causa de preconceitos althusserianos, da ideologia do “fim da ideologia” que

¹⁵² Texto original: “[...] dirimere con efficacia nella società solo quando i membri dell’um gruppo riescono a persuadere se stessi che i loro interessi vitali coincidono con gli interessi importanti della società nel suo intero, cioè che tutti coloro i quali difendono questi interessi fanno al tempo qualcosa di utile per l’intera società.”

¹⁵³ Texto original: “La questione di fondo è che la genesi di queste ideologie presuppone strutture sociali in cui operino gruppi diversi e interessi contrapposti che tendono a imporsi come interesse generale dell’intera società. Insomma: la nascita e la diffusione di ideologie sono il connotato generale della società di classe.”

transforma a educação em algo assepticamente “neutro”, ou pela não captura da radicalidade dos pressupostos ontológicos do marxismo.

CAPÍTULO 4

ELEMENTOS PARA O ESTUDO ONTOLÓGICO DAS CONEXÕES ENTRE IDEOLOGIA E EDUCAÇÃO

Nosso objetivo neste capítulo é situar a educação como um momento essencial no contexto da reprodução social indicando sua natureza eminentemente ideológica. Com essa finalidade dividimos este capítulo em 2 itens.

O primeiro, parte da reprodução social numa perspectiva ontológica polarizada entre gênero e indivíduos, para identificar a educação como uma mediação particularizadora essencial entre o universal e o singular na continuidade do ser social. O segundo é o resultado de todo o percurso anterior, pois só tem sentido se posto dentro do referencial ontológico. Nele defendemos a tese do caráter ideológico da práxis educativa e suas possibilidades emancipatórias.

4.1 A EDUCAÇÃO COMO COMPLEXO NECESSÁRIO DA REPRODUÇÃO SOCIAL

O trabalho é o fundamento ontológico do ser social, sendo a matriz das objetivações¹⁵⁴ pelas quais o mundo dos homens se realiza concretamente. É através do trabalho (mediação necessária entre homens e natureza) que o homem se destaca da esfera natural e instaura um novo plano ontológico que se caracteriza por níveis crescentes de socialização. A possibilidade de tal processo ocorre porque “[...] os atos

¹⁵⁴ “[...] o trabalho tem um significado fundante para a especificidade do ser social, do qual ele funda todas as determinações. Todo fenômeno social [...] pressupõe direta ou indiretamente, às vezes muito indiretamente, o trabalho com todas as suas conseqüências ontológicas.” Texto original: “[...] il lavoro ha un significato fondativo per la specificità dell’essere sociale, di cui fonda tutte le determinazioni. Ogni fenomeno sociale [...] presuppone direttamente o indirettamente, magari assai indirettamente, il lavoro con tutte le sue conseguenze ontologiche.” (LUKÁCS, 1981, p. 135).

de trabalho, necessária e continuamente, remetem para além de si mesmos¹⁵⁵.” (LUKÁCS, 1981, p. 135), isto é, o trabalho produz sempre o novo¹⁵⁶. Por outro lado: “O trabalho [...] como categoria desenvolvida do ser social, só pode chegar à sua verdadeira e adequada existência num complexo social que se mova e se reproduza processualmente¹⁵⁷.” (LUKÁCS, 1981, p. 135).

No processo de trabalho a produção de um objeto não é uma simples modificação da realidade, pois cada objetivação em seu processo de efetivação, transforma além da materialidade natural o próprio sujeito que conduz a transformação, o qual adquirindo novas habilidades e conhecimentos se exterioriza como sujeito. Portanto, a partir de cada ato de trabalho que produz uma objetivação-exteriorização, surge uma nova situação tanto no aspecto objetivo como no aspecto subjetivo.

Objetivamente ao mundo dos homens é incorporado um novo objeto antes inexistente, o qual é inserido no contexto social já existente, trazendo possibilidades novas e até desconhecidas para seus criadores, como resultado do fato de influenciar e ser influenciado pela totalidade concreta. Para exemplificar tal fato ontológico, pensemos em descobertas como as do fogo, do ferro, da pólvora, da imprensa, da eletricidade e da energia nuclear, com suas implicações sociais objetivas, as quais acabam revelando que em cada processo de objetivação há uma tendência real de generalização dos resultados alcançados.

Por outro lado, subjetivamente a própria consciência encontra-se mais enriquecida de conhecimentos e habilidades inimagináveis antes do ato de trabalho, o que impulsiona o indivíduo pelo próprio convívio social, a generalizar suas novas capacidades. Assim, foram se constituindo por meio do acúmulo incessante de conhecimentos parciais, objetivações universais como a filosofia, a ciência e a tecnologia. Esse movimento amplia-se com a maior complexidade das relações sociais

¹⁵⁵ Texto original: “[...] gli atti lavorativi necessariamente e di continuo rimandano oltre se stessi.”

¹⁵⁶ “À medida que progride, descobrindo e realizando coisas novas, novas necessidades, novos caminhos para satisfazê-las, o processo de trabalho provoca na sociedade, juntamente à própria difusão e aperfeiçoamento crescentes [...]” Texto original: “Man mano che progredisce scoprendo e realizzando cose nuove, nuovi bisogni, nuove strade per appagarli, il processo del lavoro provoca nella società, insieme alla propria diffusini e perfezionamento crescenti [...]” (LUKÁCS, 1981, p. 154).

¹⁵⁷ Texto original: “Il lavoro [...] come categoria spiegata dell’essere sociale, può giungere alla sua esistenza vera e adeguata solo in un complesso sociale che si muova e riproduca processualmente.”

e integração das comunidades humanas, o que acaba, como veremos, explicitando e desenvolvendo o complexo social da educação.

As mudanças objetivas e subjetivas advindas do processo de objetivação-externalização impõem irreversivelmente ao indivíduo, novos atos teleologicamente orientados para responder às novas situações criadas por suas ações, o que implica necessariamente em novos atos de objetivação-externalização, reiniciando o mesmo processo em patamares sociais cada vez mais avançados, pois as novas objetivações só podem vir a ser enquanto efetivação material de finalidades ideais induzidas pela nova situação que incorporou socialmente o resultado da objetivação-externalização anterior. Isso indica que ao transformar a realidade, os atos individuais tendem a agir sobre outros indivíduos partícipes da comunidade, e com o desenvolvimento histórico passa a abarcar totalidades sociais cada vez maiores até atingir a humanidade em conjunto, o que só se tornou possível como advento do capitalismo e do mercado mundial¹⁵⁸.

Em síntese, a orientação à generalização presente no trabalho leva pela mediação da reprodução social, ao surgimento de tendências histórico-genéricas com sua própria legalidade¹⁵⁹, que levam as sociabilidades a se afastarem cada vez mais das situações originárias. Como propriedade inerente à atividade humana, as posições práticas teleologicamente orientadas, surgidas da escolha entre opções, ao se inserirem na malha das relações sociais, necessariamente se generalizam em complexos mediadores crescentemente sociabilizados que passam a integrar o conteúdo, tanto de cada individualidade constituída socialmente como de cada formação social, composta em última instância por atos singulares.

Nessa processualidade há uma distinção essencial entre a natureza de cada ato singular e a tendência histórico-genérica. Enquanto o ato singular tem na sua

¹⁵⁸ “Só quando surge e se intensifica o mercado mundial, o gênero humano ascende à ordem do dia como problema universal que envolve todos os homens.” Texto original: *“Solo quando sorge e s’intensifica il mercato mondiale, il genere umano viene all’ordine del giorno come problema universale che investe tutti gli uomini.”* (LUKÁCS, 1981, p. 149).

¹⁵⁹ “[...] na reprodução no interior do ser social, determinadas tendências legais, emergentes da essência da própria coisa, terminam, necessariamente por se afirmar nas mais diversas condições objetivas e subjetivas.” Texto original: *“[...] nella riproduzione all’interno dell’essere sociale, determinate tendenze legali, emergenti dall’essenza della cosa stessa, finiscano necessariamente per affermarsi nelle più diverse condizioni oggettive e soggettive.”* (Ibidem, p. 145).

gênese uma posição teleológica, a tendência genérica realiza-se como causalidade sem nenhum vestígio de teleologia¹⁶⁰. Por isso, a síntese dos atos singulares em tendências histórico-genéricas¹⁶¹, que condicionam as decisões alternativas singulares, processa-se de maneira independente da consciência dos indivíduos que por sua atividade fazem a história¹⁶². Os indivíduos muitas vezes se escandalizam com os produtos do capitalismo decadente – como a miséria e a violência – sem ter consciência de que seus atos cotidianos nas relações mercantis, na passividade diante das ofensivas do capital contra o trabalho, e na participação ativa na esfera da cidadania como horizonte de convívio entre os homens, convergem para a produção e reprodução das desigualdades sociais. Porém, o próprio avanço e complexificação das relações sociais, tornam possíveis aos indivíduos a aquisição de uma consciência, restrita ou totalizante, mas sempre dentro de coordenadas sociais concretas, de como seus atos singulares sintetizam-se em determinadas tendências histórico-genéricas.

A partir dessa consciência da natureza de uma formação social concreta, os indivíduos passam a compreender que possuem a capacidade de por meio de uma mudança nos seus atos, intervir no desenvolvimento histórico global, acelerando ou modificando uma ou várias de suas tendências¹⁶³. No entanto, isso não significa que os

¹⁶⁰ “[...] a legalidade no ser social tem uma dupla face: de um lado, a lei geral tende inevitavelmente a transformar as categorias deste ser em categorias sociais – feitas pelos homens, visando a vida dos homens – de outro as tendências que aqui se apresentam não têm caráter teleológico, embora se componham de tendências objetivo-universais a partir das posições teleológicas singulares.” Texto original: “[...] *la legalità nell’essere sociale ha una duplice faccia: da un lato la legge generale tende inarrestabilmente a trasformare le categorie di questo essere in categorie sociali, – fatte da uomini, miranti alla vita degli uomini, –, dall’altro lato le tendenze che si presentano qui, non hanno carattere teleologico, quantunque si compongano in tendenze oggettivo-universali a partire dalle singole posizioni teleologiche.*” (Ibidem, p. 150).

¹⁶¹ “[...] toda posição teleológica coloca em movimento cadeias causais que são mais numerosas e diversas do quanto se desejaria com aquela posição, a síntese social vai além de todas as posições singulares, realiza – em termos gerais e objetivos – mais do que estava contido nelas [...]” Texto original: “[...] *ogni posizione teleologica mette in moto catene causali che sono più numerose e diverse rispetto a quanto si voleva con quella posizione, la sintesi sociale va al di là di tutte le singole posizioni, realizza – in termini generali e oggettivi – più di quanto era contenuto in esse [...].*” (Ibidem, p. 150).

¹⁶² “[...] a reprodução social, em última análise, se realiza nas ações dos indivíduos – no imediato a realidade social se manifesta no indivíduo –, todavia estas ações, para se realizarem, se inserem, por força das coisas, em complexos relacionais entre homens, os quais uma vez atingidos, possuem uma determinada dinâmica própria; isto é, não só existem, se reproduzem, operam na sociedade independente da consciência dos indivíduos, mas dão também impulsos, direta ou indiretamente, mais ou menos determinantes às decisões alternativas.” Texto original: “[...] *la riproduzione sociale in ultima analisi si realizza nelle azioni degli individui, – nell’immediato la realtà sociale si manifesta nell’individuo, – tuttavia queste azioni da realizzare si inseriscono per forza di cose in complessi relazionali fra uomini che, una volta sorti, posseggono una determinata dinamica propria [...].*” (LUKÁCS, 1981, p. 156).

¹⁶³ As posições teleológicas “[...] não são capazes de transformar a universalidade da lei e seus efeitos universalmente casuais – do ponto de vista do indivíduo singular sujeito à lei –, porém criam para os singulares, uma margem de manobra que pode, em certa medida, modificar o efeito da lei sobre eles.” Texto original: “[...]”

homens possam ter o controle absoluto das conseqüências de seus atos históricos, pois não há uma identidade entre sujeito e objeto, isto é, não há coincidência entre teleologia e produto objetivado. Tanto as massas jacobinas como os trabalhadores bolchevistas, por exemplo, não tinham condições de visualizar com certeza absoluta a resultante final de seus atos revolucionários.

O interessante, na perspectiva ontológica da reprodução social, é que o desenvolvimento social é mediado necessariamente pelos atos singulares dos indivíduos historicamente determinados, isto é, todo desenvolvimento social tem como pressuposto e condição a possibilidade de uma maior ampliação da esfera da individualidade. Entre os processos de complexificação das relações sociais e de complexificação das individualidades, existe um nexos ontológico e uma dialética que constitui os dois pólos da reprodução social, isto é, de um lado, o processo reprodutivo da totalidade e, de outro lado, os indivíduos singulares cuja reprodução enquanto singularidades constituem a base de ser da reprodução total.

O vínculo ontológico entre essas duas processualidades que expressam a polaridade da reprodução social, é a consciência. Ela é o elemento central da continuidade do ser social que tem como pressuposto básico a produção incessante do novo – o que consolida a diferença (já indicada na análise do trabalho) entre a reprodução social da simples reprodução biológica. Como afirma o pensador húngaro:

É evidente que tal movimento de continuidade deve encontrar seu *medium* na consciência dos homens, mas igualmente evidente é que tal consciência é considerada como componente de fato do ser social e não poderá jamais ser avaliada com critérios gnosiológicos abstratos¹⁶⁴. (LUKÁCS, 1981, p. 65).

Por isso, a continuidade do mundo dos homens é capaz de uma riqueza de possibilidades bem maior dos que as outras esferas do ser – orgânica e inorgânica –, como a produção de valores e a esfera da liberdade. E não há nada de fortuito nessas possibilidades. Elas têm como solo genético a capacidade da consciência, como

non sono in grado di trasformare la universalità della legge e i suoi effetti universalmente casuali, – dal punto di vista del singolo individuo che subisce la legge, – ma pure creano per singoli un margine di manovra che può in un certo grado modificare gli effetti della legge generale su di lui. (Ibidem, p. 164).

¹⁶⁴ Texto original: "È evidente che tale movimento continuativo deve trovare il suo medium nella coscienza degli uomini, ma altrettanto evidente è che tale coscienza va riguardata come componente di fatto dell'essere sociale e non potrà mai essere misurata con criteri gnoseologici astratti."

médium da continuidade do ser social, de influir sobre a própria continuidade trazendo resultados expressivos, isso, é claro, dentro das coordenadas históricas do ser-precisamente-assim.

Dito isso, podemos indicar alguns pontos da reprodução social necessários para compreender a particularidade do complexo da educação.

Primeiro: a reprodução social do processo concreto de autoconstrução do mundo dos homens, ou seja, é a totalidade composta de processualidades contraditórias que têm como fundamento último o trabalho, e por meio das quais o homem se cria constantemente como ser social, ontologicamente distinto da natureza.

Segundo: há uma dialética entre trabalho e reprodução social. O trabalho é o fundamento ontológico e condição de existência do ser social, logo da própria reprodução deste; no entanto, o trabalho só se efetiva no contexto da reprodução social. Tal nexos ontológico tem sua raiz no fato dos dois complexos (trabalho e reprodução social) terem como fundamento as decisões alternativas, teleologicamente orientadas, de indivíduos concretos em situações historicamente determinadas.

Terceiro, o ser social e suas tendências histórico-genéricas, como criação humana, alicerçam-se nas atividades individuais que embora necessariamente concretas e singulares em seu caráter imediato por sua natureza social, são explicitações parciais do gênero humano, gerando e reproduzindo constantemente e maneira cada vez mais ampliada e complexa o mundo dos homens.

Quarto: o processo reprodutivo do ser social essencialmente unitário, é composto por dois pólos: gênero humano e indivíduo. Diferentemente do ser biológico, no qual o gênero de certa forma é diretamente expresso pela reprodução de suas singularidades, no ser social a reprodução de gênero humano que se afasta cada vez mais das “barreiras naturais”, exige e é fundado, sem contudo se reduzir a elas – individualidades crescentemente mais complexas, que de sua parte não são simples reproduções singulares do gênero, pois

[...] à medida que a generalidade humana se eleva a patamares crescentes de consciência, à medida que o gênero humano se constrói cada vez mais como genérico e social, as individualidades necessariamente se complexificam. Elas também elevam o seu nível de auto-consciência. Ao fazê-lo lançam as

bases para, objetiva e subjetivamente, construírem uma distinção cada vez mais acentuada entre a reprodução do indivíduo e a reprodução do gênero. (LESSA, 2001, p. 91-92).

Quinto: por ter como elemento ineliminável as posições teleologicamente postas, a continuidade do mundo dos homens tem como *médium* a consciência, ou seja, o processo de acumulação de objetivações e mediações tem nela seu órgão primário. O que não significa nenhuma perversão idealista ou espiritualista, pois a consciência singular pressupõe um cérebro e o ser-precisamente-assim social para surgir e se desenvolver, “[...] em sua imediaticidade a consciência é sempre aquela de indivíduos concretos.” (Ibidem, p. 91). Com isso, não queremos afirmar o caráter de epifenômeno social da consciência, pois esta não apenas reflete ou assimila o que existe, já que ela constitui o canal por meio do qual os indivíduos elaboram suas decisões alternativas frente às exigências do real. Tanto faz, nesse sentido, que os indivíduos concretos queiram modificar ou manter o existente, a consciência sempre atuará de maneira ativa, num ou noutro caso, atualizando a experiência passada e acumulando novas, sempre para enfrentar as imposições do presente e as possibilidades do futuro.

Então, já que a totalidade social é a síntese de atos singulares teleologicamente orientados e que cada individualidade é sempre concreta, ou seja, é resultante das relações dela com o mundo, coloca-se uma questão essencial para a reprodução social: a apropriação por parte dos indivíduos das objetivações produzidas pelo trabalho e pelas diversas formas de práxis social.

A substância do gênero humano como expressão do processo de *devoir* do homem, é constituída pelo conjunto de objetivações produzidas pela atividade humana na história que se configuram nos simples objetos materiais e nas mais bem elaboradas produções espirituais, nas mais elementares e nas mais complexas mediações, na heterogeneidade das relações sociais e na diversidade dos indivíduos. Em cada período histórico, cada totalidade social condensa o conjunto de atributos e possibilidades, tanto positivos como negativos, de cada formação social concreta. Indica por assim dizer, os níveis de humanização e estranhamento contidos nas relações sociais predominantes.

A totalidade social no seu pólo genérico é o patrimônio comum de todos os homens, não residindo em nenhum indivíduo particular, mas, simultaneamente, existindo na totalidade de objetivações das quais cada indivíduo deve apropriar-se de um *quantum* mínimo, em cada fase histórica, para se constituir enquanto homem. Isso porque, diferentemente do ser biológico, o resultado da humanização do homem, seu afastamento crescente das “barreiras naturais” e sua maior generidade, não se acumulam organicamente nem são transmitidos geneticamente. É claro que, como é impossível romper com a naturalidade do homem, o que é transmitido pela herança genética são as características biológicas do *homo sapiens*. Já as determinações do gênero humano têm um conteúdo extra-biológico, por serem essencialmente sociais.

Portanto, a continuidade e o desenvolvimento das determinações do gênero humano, o universo de objetivações que constituem e perfazem uma exigência da continuidade do próprio ser social, exigem uma mediação social específica para se efetivar – mediação essa responsável pela apropriação por parte dos indivíduos das objetivações necessárias tanto para a manutenção e desenvolvimento da totalidade do ser social como para constituição de individualidades mais complexas para responder às exigências do ser-precisamente-assim. O que deve se realizar pelas próprias características do ser social, por meio da consciência, ou seja, pela apropriação subjetiva de um conjunto de objetivações socialmente postas, que deverão municiar o indivíduo diante das novas situações que exigirão novas posições teleológicas.

Dessa maneira, a reprodução do ser social, sua continuidade, exige um tipo de mediação responsável por expressar na subjetividade do indivíduo os patamares históricos do gênero humano. Devido a descontinuidade entre gênero e indivíduos, a reprodução do ser social exige uma mediação particularizadora entre generidade e individualidade, que numa dialética de transmissão/apropriação processe a continuidade do ser social de geração a geração e do universal para o particular. Tal mediação, própria da reprodução social, é a educação.

É importante destacar que a educação no sentido ontológico, não é trabalho, mas um tipo específico de práxis social integrante do complexo da reprodução social. O trabalho é necessariamente uma posição teleológica primária por expressar o

metabolismo entre o homem e a natureza, visando com finalidades humanas objetos naturais; já a práxis educativa vincula-se àquele tipo de posição teleológica que busca incidir sobre a consciência de outros indivíduos para impeli-los a executar posições desejadas¹⁶⁵. Nesse sentido, enfatiza Tonet (2005, p. 218):

O ato educativo, ao contrário do trabalho, supõe uma relação não entre um sujeito e um objeto, mas entre um sujeito e um objeto que é ao mesmo tempo também sujeito. Trata-se aqui, de uma ação sobre uma consciência visando induzi-la a agir de determinada forma. No trabalho, se dispusermos dos conhecimentos e das habilidades necessários e realizarmos as ações adequadas, é certo que, salvo intervenção do acaso, atingiremos o objetivo desejado. No caso do ato educativo, o mesmo conjunto de elementos está longe de garantir a consecução do objetivo, pois não podemos prever como reagirá o educando.

Então a função da práxis educativa funda-se na necessidade do processo reprodutivo (que constantemente gera o novo) de impor situações que exigem além certos tipos de respostas, a reprodução e desenvolvimento de uma série de objetivações necessárias para a continuidade social.

Cada formação social específica – da comunidade primitiva ao capitalismo – cobra dos indivíduos determinadas formas de pensar, produzir e agir imprescindíveis a cada tipo de sociedade. Noutras palavras, as forças sociais dominantes condicionam um conjunto de posições teleológicas responsáveis pelas decisões alternativas individuais, indicando as desejáveis e as não desejáveis. Para Lukács (1981, p. 153), “[...] a problemática da educação reenvia à questão sobre a qual ela se funda: a sua essência consiste em influenciar os homens a fim de que, frente às novas alternativas da vida, reajam de modo socialmente desejado¹⁶⁶.”

Portanto, o primeiro elemento da educação centra-se na formação social do comportamento, pois a sua essência consiste em influenciar os homens a fim de que,

¹⁶⁵ “As posições teleológicas necessárias são [...] de duas formas: aquelas que visam transformar, com finalidades humanas, objetos naturais (no sentido mais amplo do termo, inclusive, pois a força da natureza) e aquelas que tencionam incidir sobre a consciência dos outros homens para impeli-los a executar as posições desejadas.” Texto original: *“Le necessarie posizioni teleologiche sono [...] di due forme: quelle che mirano a trasformare per scopi umani oggetti naturali (nel senso più ampio del termine, inclusa quindi la forza della natura) e quelle che intendono incidere sulla coscienza di altri uomini per spingerli a compiere le posizioni desiderate.”* (LUKÁCS, 1981, p. 155).

¹⁶⁶ Texto original: *“[...] la problematica dell’educazione rimanda indietro al problema sul quale essa si fonda: la sua essenza consiste nell’influire sugli uomini affinché di fronte alle nuove alternative della vita reagiscano nel modo socialmente voluto.”*

frente às novas alternativas da vida, reajam de modo socialmente desejado. A práxis educacional intenta, como mecanismo da reprodução social, induzir as posições teleológicas dos indivíduos para determinadas decisões compatíveis com as exigências de determinada formação social, mas também:

Toda sociedade reclama dos próprios membros uma dada massa de conhecimentos, habilidades, comportamentos etc.; conteúdo, método, duração etc. da educação em sentido estrito são conseqüências das necessidades sociais assim surgidas¹⁶⁷. (LUKÁCS, 1981, p. 153).

O que quer dizer que, só com a apropriação, o domínio e o desenvolvimento das objetivações passadas, a práxis social em suas diversas esferas, pode avançar, inclusive produzindo o novo, a partir da inadequação de certas objetivações e da integração de novas descobertas. A educação é também uma ponte entre o acúmulo de objetivações das gerações passadas e o presente que precisa dar novas respostas a novas situações, construindo o futuro. E, o passado, para a ontologia do ser social, não se esgota no passado, pois este só é passado porque é passado deste presente, isto é, o significado do passado não está nele. A importância das objetivações do passado está nas potencialidades reveladas pelas necessidades do presente. Por isso, *a chave da compreensão da anatomia do macaco é a anatomia do homem*. É o futuro do processo reprodutivo que define quais objetivações e para que setor social – no caso das sociedades classistas – devem ser transmitidas e apropriadas pelos indivíduos, a fim de que estes possam se “[...] tornar aptos a reagir adequadamente a eventos e situações imprevisíveis, novas, que apresentar-se-ão mais tarde nas suas vidas¹⁶⁸.” (Ibidem, p. 152).

Assim, a práxis educativa intenta produzir individualidades de acordo com as exigências de determinado tipo de sociedade, o que ocorre pela sua influência sobre o campo das decisões individuais, e também busca mediar o processo de apropriação por parte dos indivíduos da experiência humana acumulada. Sendo a produção de individualidades compatíveis com as formas concretas do ser social o eixo que

¹⁶⁷ Texto original: “Ogni società pretende dai propri membri una data massa di conoscenze, abilità, modi di comportamento, ecc.; contenuto, metodo, durata, ecc. dell’educazione in senso stretto sono conseguenze dei bisogni sociali così venuti in essere.”

¹⁶⁸ Texto original: “[...] renderli adatti a reagire adeguatamente ad eventi e situazioni imprevedibili, nuove, che si presenteranno più tardi nella loro vita.”

impulsiona, coordena e determina o processo de transmissão e apropriação no conjunto de objetivações mínimas para a continuidade de cada formação social.

Além de estar sempre voltada para as necessidades do ser-precisamente- assim, a educação é algo imanente ao processo de reprodução social, pois “[...] a educação do homem – no sentido mais lato – em verdade não é jamais totalmente concluída¹⁶⁹.” (LUKÁCS, 1981, p. 152). Noutras palavras, não existe ser social, por mais primitivo que seja, sem educação. Os novos momentos históricos advindos em última instância da capacidade do trabalho de sempre produzir o novo, e que é ampliado pelo conjunto da práxis social, necessitam de um processo constante de transmissão/apropriação de velhas e novas objetivações, seja de maneira espontânea ou sistematizada para que os indivíduos possam dar respostas às novas circunstâncias. Tal processo não ocorre de maneira aleatória ou fortuita, pois o seu limite está ancorado no movimento de desenvolvimento da totalidade social. Por isso, tanto a formação de indivíduos socialmente aceitáveis como a transmissão de um conjunto de conhecimentos, habilidades e valores, tem como lastro a necessidade ontológica da reprodução social, que seleciona as características da individualidade, o que deve ser preservado do passado e quais as novas objetivações serão incorporadas no fluxo da práxis social.

É óbvio que com o desenvolvimento das forças produtivas, a complexificação do ser social – e das próprias objetivações que o compõem –, e o surgimento das classes sociais, o processo educacional se complexifica e fica subordinado cada vez mais à divisão social do trabalho. A relação entre a educação espontânea – que sempre existirá por ser inerente às relações sociais e à práxis coletiva – e a educação formal e sistematizada, se torna mais hierarquizada e complexa, por estarem cada vez mais mediadas, pelo menos nas formações classistas, por determinações de classe e poder.

¹⁶⁹ Texto original: “[...] l’educazione dell’uomo – nel senso piú lato non è mai davvero conclusa completamente.”

4.2 A EDUCAÇÃO COMO IDEOLOGIA

A educação se constitui num complexo essencial da reprodução social¹⁷⁰, pois sem ela a continuidade do mundo dos homens não pode se efetivar. A práxis educativa é uma mediação necessária entre gênero e indivíduo. É por meio dela que as características do gênero humano acumuladas historicamente, são repassadas e assimiladas pelos indivíduos singulares, de acordo com as necessidades de seu contexto social e suas possibilidades pessoais¹⁷¹. À medida que o ser social se desenvolve historicamente, se afastando cada vez mais das “barreiras naturais”, mais se enriquece com novas objetivações mais complexas e heterogêneas, o que torna as mediações entre indivíduo singular e gênero humano, também mais complexas. O complexo da educação explicita-se no decorrer do desenvolvimento histórico acompanhando as necessidades da reprodução social. Do simples exemplo do aprendizado pelo espontâneo convívio social, típico das sociedades primitivas, o processo educacional evolui para a educação formal, a sistematização dos conteúdos, a definição de métodos e a reflexão teórica sobre a própria práxis educativa. Saviani (2003) – apesar de confundir práxis educativa com uma espécie trabalho, o “trabalho não-material”¹⁷², diluindo as fronteiras ontológicas entre a categoria fundamental do ser social e as demais formas de práxis, não ligadas diretamente com a transformação

¹⁷⁰ Para Mészáros (2005, p. 25): “[...] os processos educacionais e os processos sociais mais abrangentes de reprodução estão intimamente ligados.”

¹⁷¹ De acordo com Duarte (1999, p. 40-41): “As características do gênero humano foram criadas e desenvolvidas ao longo do processo histórico, através do processo de objetivação, gerado [...] a partir da apropriação da natureza pelo homem. A atividade humana, ao longo da história, vai construindo as objetivações, desde os objetos *stricto sensu*, bem como a linguagem e as relações entre os homens, até as formas mais elevadas de objetivações genéricas, como a arte, a filosofia e a ciência. Cada indivíduo tem que se apropriar de um mínimo desses resultados da atividade social, exigido pela sua vida no contexto social do qual faz parte.”

¹⁷² “Assim, o processo de produção da existência humana implica, primeiramente, a garantia da sua subsistência material com a conseqüente produção, em escalas cada vez mais amplas e complexas, de bens materiais; tal processo nós podemos traduzir na rubrica ‘trabalho material’. Entretanto, para produzir materialmente, o homem necessita antecipar em idéias os objetivos da ação, o que significa que ele representa mentalmente os objetivos reais. Essa representação inclui o aspecto de conhecimento das propriedades do mundo real (ciência), de valorização (ética) e de simbolização (arte). Tais aspectos, na medida em que são objetos de preocupação explícita e direta, abrem a perspectiva de uma outra categoria de produção que pode ser traduzida pela rubrica ‘trabalho não-material’. Trata-se aqui da produção de idéias, conceitos, valores, símbolos, hábitos, atitudes, habilidades. Numa palavra, trata-se da produção do saber, seja do saber sobre a natureza, seja do saber sobre a cultura, isto é, o conjunto da produção humana. Obviamente a educação situa-se nessa categoria do trabalho não-material.” (SAVIANI, 2003, p. 12).

orientada da natureza –, estabelece de maneira cristalina a natureza e o objeto da atividade educativa como:

[...] 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 concomitante, à descoberta das formas mais adequadas para atingir esse objetivo. (SAVIANI, 2003, p. 13).

Tal definição não significa, em nosso entender, nenhuma concessão ao “reprodutivismo”, que é incapaz de perceber as contradições inerentes à própria práxis educativa, em suas vinculações com a totalidade social e, na pré-história da humanidade, nas relações com as classes sociais.

Primeiro porque a educação possui duas dimensões. Enquanto condição para o processo de humanização do próprio homem, tanto no aspecto individual quanto genérico. Os indivíduos devem se apropriar de uma série de objetivações genéricas para se tornarem aptos a intervirem na práxis coletiva, ao mesmo tempo o desenvolvimento do gênero humano pressupõe indivíduos cada vez ricos em objetivações, que reproduzem e enriquecem o gênero humano com novas objetivações. Entretanto, esse caráter universal da educação apenas se efetiva no interior e através de uma formação social historicamente determinada e, sob esse aspecto, a práxis educativa é sempre uma atividade historicamente determinada.

Segundo porque também sobre a educação recai a *insuprimível situação de toda práxis humana*, ou seja, qualquer decisão que suscita uma ação, e no caso da práxis educativa, de uma decisão que visa suscitar determinadas posições teleológicas, ocorre em circunstâncias que não são possíveis de prever completamente e muito menos de controlar. Dessa maneira, não está inscrito mesmo naquela atividade educativa que vise meramente à reprodução do existente, que as posições teleológicas dela resultante cumpriram absolutamente as finalidades previstas, principalmente quando o conjunto das circunstâncias que a envolvem estão inseridas na luta de classes.

O terceiro aspecto importante é que em sua função de influenciar os homens para que estes reajam às novas alternativas de modo socialmente desejado, o que contribui para continuidade da reprodução do ser social, existe sempre o “[...] fato de que tal reprodução se realiza de modo desigual, que ela produz continuamente movimentos novos e contraditórios, aos quais nenhuma educação, por mais prudente, pode preparar suficientemente [...]”¹⁷³.” (LUKÁCS, 1981, p. 154). Noutras palavras, é impossível definir de maneira abstrata, se a educação em-si tem uma natureza conservadora ou revolucionária só em suas formas concretas, e dentro de determinado contexto histórico uma práxis educativa pode ser identificada como reacionária ou progressista.

A educação é o solo particular onde se articula o processo de humanização por parte do indivíduo, que se apropria de valores, habilidades, conhecimentos, costumes, formas de pensar e agir, entre outras objetivações que constituem a esfera genérica. Isso revela o peso ontológico da práxis educativa para a constituição e desenvolvimento histórico do ser social. Se ela é essencialmente conservadora por buscar reproduzir sempre o existente, como explicar a transmissão/apropriação do novo que incessantemente surge na história? Novo esse que, não poucas vezes, é uma negação de um conjunto de objetivações passadas (como o Iluminismo) frente à cultura medieval. O complexo da educação é muito mais do que um simples canal da continuidade histórica do ser social, ele é um mecanismo essencial para a entificação do homem historicamente determinado. A educação se confunde com o processo socialmente condicionado de formação humana, sendo dentro de suas coordenadas funcionais, responsável tanto pelo avanço como pelo retrocesso das individualidades concretas.

Nesse momento, radica-se o caráter ideológico da educação. Como vimos anteriormente, a função social da práxis educativa possui dois momentos intimamente ligados: *tornar os homens aptos a reagir adequadamente a eventos e situações imprevisíveis que se apresentam constantemente em suas vidas, e influenciar os homens a fim de que, frente às novas alternativas da vida, reajam no modo*

¹⁷³ Texto original: “[...] fatto che tale riproduzione si compie in modo ineguale, che essa produce di continuo momenti nuovi e contraddittori, ai quali neppure l’educazione più accorta può preparare a sufficienza [...].”

socialmente desejado. Ambos os aspectos que estão orientados para integração dos homens no fluxo das relações sociais concretas, são inseparáveis tanto da perspectiva de *tornar consciente e operativa a práxis humana* como da de serem *veículos teóricos e práticos para combater conflitos sociais*. Noutros termos, podemos afirmar que a práxis educativa é ideológica tanto no aspecto amplo como restrito de ideologia, o que está presente desde os primórdios da humanidade. Por isso, afirma Lukács (1981, p. 456-457) que:

[...] a educação, por mais “primitiva”, por mais rigidamente ligada à tradição, pressupõe um comportamento do indivíduo, no qual podem estar presentes os primeiros prenúncios de uma formação ideológica, dado que ao indivíduo, pela força das coisas, eram prescritas normas sociais-gerais para o seu futuro comportamento de indivíduo, eram inculcados modelos de comportamentos positivos e negativos¹⁷⁴.

Dessa maneira, nas mais elementares formações sociais, de um lado havia “[...] uma certa generalização das normas do procedimento humano, mesmo se elas não se impunham ainda em termos antagônicos no âmbito da luta entre interesses de grupos¹⁷⁵.” (LUKÁCS, 1981, p. 455-457) e de outro lado estavam presentes os “[...] germes dos conflitos entre a comunidade e os indivíduos, porque seria um preconceito metafísico pensar que a consciência social fosse idêntica em cada homem¹⁷⁶.” (Ibidem, p. 456). Esse fato é compreensível porque nunca houve uma identidade absoluta entre gênero e indivíduo.

Quando analisamos a categoria trabalho, observamos que o homem como produto da evolução biológica, possui em sua base orgânica uma série de possibilidades que apenas podem se efetivar com o trabalho e na esfera do ser social. Assim, embora parte da natureza sua atividade vital diferencia-se cada vez mais dos demais seres biológicos, por mediatizar a satisfação de suas necessidades pela transformação orientada teleologicamente da realidade natural, reorganizado seus

¹⁷⁴ Texto original: “[...] l’educazione, per quanto “primitiva”, per quanto rigidamente legata alla tradizione, presuppone un comportamento del singolo in cui potevano essere presenti i primi inizi di una formazione ideologica, dato che al singolo, per forza di cose, venivano prescritte norme sociali-generalì per il suo futuro comportamento di singolo, venivano inculcati modelli di comportamento positivi e negativi.”

¹⁷⁵ Texto original: “[...] una certa generalizzazione sociale delle norme dell’agire umano, anche se esse non si imponevano ancora in termini antagonistici nell’ambito della lotta fra interessi di gruppo.”

¹⁷⁶ Texto original: “[...] germi di conflitti fra comunità e singoli, poiché sarebbe un pregiudizio metafísico pensare che la coscienza sociale fosse totalmente identica in ogni uomo.”

elementos de acordo com os próprios nexos legais da natureza para produzir valores de uso. O que caracteriza o homem como um ser imanentemente ativo por sua capacidade de dar respostas prático-conscientes às suas necessidades e às demais demandas do seu ambiente social, por meio do trabalho e outras práxis sociais que têm nele seu modelo e fundamento.

O importante a ser destacado é o papel ativo tanto no trabalho como nas demais formas de práxis humanas, da consciência, o que consubstancia o homem como um *ser que dá respostas* constantemente a novas necessidades e a novas situações sociais. E, aqui reside a descontinuidade entre gênero e indivíduo, pois o gênero está sempre posto apesar de ser o fundamento último das ações individuais, porém são os indivíduos, socialmente organizados, que enfrentam novas situações, construindo novas objetivações e, portanto, novas necessidades. Nesse processo, há constantemente a possibilidade de comportamentos desviantes e do surgimento de objetivações que não se enquadram nos padrões exigidos pela formação social específica, pois a matéria-prima das relações sociais, o elemento que é sujeito e objeto do devir histórico de autoconstrução do ser social,

[...] a unidade social do homem, a sua existência como pessoa é revelada no modo pelo qual ele reage às alternativas que lhe são postas pela vida; as reflexões que nele precedem as decisões não são jamais, por certo, de todo indiferentes para o quadro compreensivo desta sua singularidade [...] é na cadeia das escolhas-decisões de sua vida que se exprime a verdadeira essência da singularidade social, o caráter pessoal do homem¹⁷⁷. (LUKÁCS, 1981, p. 450-451).

Daí a necessidade constante desde as coletividades primitivas de uma generalização das normas do procedimento humano. Como, por exemplo, valores específicos, conhecimentos, habilidades, posturas e visão de mundo que servem para estruturar o horizonte social dentro do qual as escolhas-decisões da vida de cada indivíduo sejam aceitáveis e produtivos. Essas objetivações são essenciais para a

¹⁷⁷ Texto original: "[...] l'unità sociale dell'uomo, la sua esistenza come persona, è rivelata dal modo in cui egli reagisce alle alternative che gli sono poste dalla vita; riflessioni che in lui precedono le decisioni non sono certo mai del tutto indifferenti per il quadro complessivo di questa sua singolarità tuttavia è nella catena delle scelte-decisioni della sua vita che si esprime l'essenza vera della singolarità sociale, il carattere personale dell'uomo. [...] l'educazione, per quanto "primitiva", per quanto rigidamente legata alla tradizione, presuppone un comportamento del singolo in cui potevano essere presenti i primi inizi di una formazione ideologica, dato che al singolo, per forza di cose, venivano prescritte norme sociali-generalis per il suo futuro comportamento di singolo, venivano inculcati modelli di comportamento positivi e negativi."

sobrevivência e desenvolvimento da comunidade, frente à constante possibilidade oriunda dos conflitos entre indivíduos e comunidade, do aparecimento de comportamentos e objetivações que possam prejudicar a continuidade social do grupo. No entanto, é importante frisar que tal possibilidade em si não é negativa, pois o indivíduo mesmo o mais primitivo, pode “[...] pela sua autêntica originalidade, encontrar uma resposta não utilizada pelos seus contemporâneos [...]”¹⁷⁸ (op. cit., p. 451), contribuindo para o desenvolvimento do gênero.

Portanto, no processo de transmissão/apropriação de objetivações requeridas de cada indivíduo para enfrentar as exigências da vida social, processo este que visa reproduzir e consolidar um conjunto de posições teleológicas socialmente desejáveis, estão necessariamente presentes um conjunto de ideias que visam dar sentido às repostas prático-conscientes dos indivíduos sociais, ao mesmo tempo em que tornam conscientes os conflitos sociais, seja entre indivíduo e comunidade ou comunidade e natureza, nas sociabilidades primordiais, seja entre classes nas formações sociais mais desenvolvidas.

Nas sociedades, baseadas na exploração do homem pelo homem, e estruturadas em torno das classes sociais e, portanto, de sua luta latente ou aberta, o caráter essencialmente ideológico da educação se explicita de maneira evidente, quando o controle sobre as ideias que norteiam as decisões dos indivíduos se torna fundamental para a garantia da coesão social e a continuidade das relações de exploração existentes ou, como instrumento de ruptura.

Com a divisão classista da sociedade, ocorre também um processo seletivo das objetivações que devam ser transmitidas e apropriadas pelos grupos sociais antagônicos, isto é, das concepções de mundo a partir das quais os indivíduos partem para compreender, julgar e operacionalizar sua práxis cotidiana.

Para as classes e camadas subalternas o processo educativo passa a visar o conjunto de objetivações que garantam a submissão e o respeito às classes dominantes, repondo constantemente os mecanismos de exploração essenciais para a manutenção

¹⁷⁸ Texto original: “[...] per sua autentica originalità, trovare una risposta non utilizzata dai suoi contemporanei [...]”

da totalidade social, e aceitando as desigualdades econômicas e sociais como uma desigualdade imposta pela própria “natureza das coisas”. Tal educação também constitui um canal de expressão da consciência dos conflitos classistas.

Com efeito, até o advento do capitalismo as classes exploradas e oprimidas, como os escravos e os servos, em seu conjunto, não tinham a possibilidade de acesso a um sistema de educação formal, restando-lhes a aquisição das objetivações genéricas necessárias por meio do exemplo, da prática das atividades produtivas e da espontaneidade do convívio social, que estava sempre tutelada por uma visão de mundo a qual selecionava o que precisava ou não ser aprendido e justificava sua posição social. Como a consciência é essencial para o processo de reprodução social,

Os homens estão acostumados a legitimar as próprias ações (seus interesses de classe, ao estabelecer os motivos de sua conduta pessoal de vida, e também seus interesses mais estreitamente pessoais) justamente os elevando ao nível da generalidade: da educação até a práxis econômica e política há a tendência a auto-justificar-se, afirmando que o próprio modo de agir não é distinto da realização de normas gerais e que é censurado quando se afasta delas, não encarna esta generalidade¹⁷⁹. (LUKÁCS, 1981, p. 469).

Nesse sentido, as classes dominantes sempre buscaram anular de diversas maneiras as possíveis rebeldias e os questionamentos das classes dominadas que nunca deixaram de surgir sob as mais diversas formas, baseadas em alguma perspectiva igualitária ou comunitária que tendesse a dificultar ou desestruturar o regime de exploração. Daí a constituição de uma série de ideias centradas na exaltação das classes dominantes, na sacralização das estruturas de dominação e na naturalização da hierarquia social, frente a quaisquer resquícios ou esperanças de uma sociabilidade diferente, alimentadas pelas classes dominadas.

Isso demonstra na esfera educacional uma maior “consciência ideológica” de seus interesses específicos, por parte das classes dominantes, mediante uma práxis educativa que garanta a anulação de toda tradição ou costume contrário às relações

¹⁷⁹ Texto original: *"Gli uomini sono soliti legittimare le proprie azioni (i loro interessi di classe, quando costituiscono i moventi della loro personale condotta di vita, e anche i loro interessi più strettamente personali) proprio innalzandole ideologicamente al livello della generalità: dalla educazione fino alla prassi economica e politica, vi è la tendenza ad autogiustificarsi affermando che il proprio modo d'agire non è altro che la realizzazione di norme generali e che quanto viene biasimato si allontana da esse, non incarna questa generalità."*

dominantes, a ampliação e consolidação de seu poder de classe e a prevenção de qualquer ideia que sirva de guia para fomentar um conjunto de decisões que sustentem possíveis rebeliões dos setores explorados e oprimidos, pois os conflitos classistas – que têm seu fundamento na estrutura produtiva da sociedade composta, em última instância, como vimos, de posições teleológicas –, têm a possibilidade de serem dirimidos:

[...] quando os membros de um grupo logram persuadir a si mesmos que os seus interesses vitais coincidem com os interesses importantes da sociedade inteira, isto é, que todos aqueles que defendem estes interesses fazem ao mesmo tempo algo de útil para a sociedade inteira. Que isto, depois, seja efetuado com os instrumentos da persuasão ou então com a violência aberta ou velada, produz tonalidades significativas, mais não é decisivo para o seu caráter de ideologia, assim como não o é a questão se o conteúdo, das tendências sociais da época estejam em correspondência ou em contradição com elas, se a convicção que, nas individualidades e nos grupos, orienta o agir ideologicamente determinado seja sincera ou hipócrita etc.¹⁸⁰ (LUKÁCS, 1981, 452-453).

Por isso, para as classes dominantes pré-capitalistas, que progressivamente foram se desligando do intercâmbio direto com a natureza e tornando-se socialmente improdutivas, o conjunto de objetivações exigidas pelo processo de transmissão/apropriação – além da identificação de seus interesses particulares como interesses universais da totalidade do ser social –, centrava-se basicamente na formação para o exercício do poder, nos procedimentos comportamentais rigorosamente harmonizados com as conveniências sociais das classes superiores e para a garantia da supremacia militar sobre as classes dominadas, capacitando as futuras gerações para mandar e fazerem-se obedecer.

Por milênios [...] na sociedade dividida em classes pela divisão do trabalho, através da formação das classes dominantes a preparação profissional dos produtores pertencentes às classes subalternas (sem falar dos camponeses, aos quais a divisão fundamental entre cidade e campo nem sequer permite a elaboração de um processo educativo normatizado qualquer, mas só puro e simples crescer ao lado dos adultos), existiu um hiato profundo, uma

¹⁸⁰ Texto original: "[...] quando i membri dell'un gruppo riescono a persuadere se stessi che i loro interessi vitali coincidono con gli interessi importanti della società nel suo intero, cioè che tutti coloro i quali difendono questi interessi fanno al contempo qualcosa di utile per l'intera società. Che ciò, poi, venga attuato con gli strumenti della persuasione oppure con la violenza, aperta o celata, produce sfumature significative, ma non è decisivo per il loro carattere di ideologie, così come non lo è la questione se il contenuto dei fatti, delle tendenze sociali dell'epoca stia in corrispondenza o in contraddizione con esse, se il convincimento che nei singoli e nei gruppi guida l'agire determinato ideologicamente sia sincero o ipocrita, ecc."

separação absoluta, não apenas no sentido de que as duas organizações não tinham qualquer ponto de contato entre si, mas também no sentido de que não compartilhavam princípios conteúdos e métodos entre as duas diferentes formações. A primeira compreendia a educação para as “artes” imediatas do domínio – armas e políticas para alguns e para outros as ciências teóricas (a escrita e o cálculo, que, com os antigos sistemas de numeração e registro, exigia uma alta especialização que atingia até os mais complexos cálculos geométricos e astronômicos); a segunda compreendia as várias atividades e um mínimo de “noções” a elas intimamente ligadas (e ainda aquela quantia de “doutrina” que emanava das classes dominantes e era transmitida por seus ideólogos). (MANACORDA, 1996, p. 119).

É com a generalização das relações mercantis, a ampliação do trabalho assalariado, a conquista do poder político pela burguesia e a revolução industrial, ou seja, quando o capital passou a ser o centro de gravidade do processo de reprodução do ser social, que surgiu a necessidade da formação dos produtores por meio da educação formal, isto é, da “escola”¹⁸¹. A partir do capitalismo, houve uma extensão parcial e seletiva do patrimônio histórico-cultural da humanidade às classes exploradas, transmitindo a organização, as tradições, os métodos de trabalho e as regras de comportamento, necessários à manutenção e desenvolvimento da reprodução do capital e da sociabilidade burguesa.

Também com o capitalismo, inaugura-se um novo patamar na atividade educacional como mediação entre as objetivações elaboradas historicamente e os atos teleologicamente orientados dos indivíduos.

A generalização das relações capitalistas e sua tendência à universalização via mercado mundial, produz por sua natureza essencialmente social, além do estranhamento do indivíduo em relação a si mesmo e aos demais, um conjunto de capacidades e possibilidades produtivas e espirituais que não podiam ser desenvolvidas nos estreitos limites da vida comunitária do escravismo e do feudalismo. Tais possibilidades de desenvolvimento multilateral dos indivíduos, no capitalismo, estão postos na esfera do gênero sob a forma de uma riqueza de objetivações que têm seu acesso negado pelo império da propriedade privada

¹⁸¹ De acordo com Ponce (1998, p. 145), “[...] a burguesia não podia recusar instrução ao povo, na mesma medida em que o fizeram a Antigüidade e o Feudalismo. As máquinas complicadas que a indústria criava não podiam ser eficazmente dirigidas pelo saber miserável de um servo ou de um escravo.” Isso porque “A livre concorrência exigia uma modificação constante das técnicas de produção e uma necessidade permanente de invenções.” (Ibidem, p. 146).

capitalista, e que leva ao paroxismo o desenvolvimento de uma minoria de indivíduos, sempre de forma degradada, à custa da desumanização crescente da imensa maioria.

Essa tensão entre indivíduo e gênero – que tem sua raiz no fato do capital ser o eixo da dinâmica social – se expressa no conflito cada vez mais explícito entre o desenvolvimento das forças produtivas – que nada mais são do que a possibilidade de desenvolvimento das capacidades humanas – e as relações capitalistas de produção, que só podem existir por meio das ações dos indivíduos que pretendem buscar seus fins particulares. Daí surgiram as seguintes questões: *Um problema essencial para a manutenção ou superação do capitalismo gira em torno da formação dos indivíduos concretos?; Como reproduzir indivíduos cujos atos singulares reproduzam constantemente, conscientes ou inconscientemente, a ordem do capital?; ou ainda: Como reproduzir indivíduos que pela sua práxis cotidiana e histórica questionem e superem o capitalismo?* Eis, no nosso ponto de vista, o pressuposto de qualquer debate em torno da educação contemporânea, o qual confirma a natureza ideológica da práxis educativa, pois

[...] além da reprodução, numa escala ampliada, das múltiplas *habilidades* sem as quais a atividade produtiva não poderia ser levada a cabo, o complexo sistema educacional da sociedade é também responsável pela produção e reprodução da estrutura de *valores* no interior da qual os indivíduos definem seus próprios objetivos e fins específicos. As relações sociais de produção reificadas sob o capitalismo não se perpetuam *automaticamente*. Elas só o fazem porque os indivíduos particulares *interiorizam* as pressões externas: eles adotam as perspectivas gerais da sociedade de mercadorias como os limites inquestionáveis de suas próprias aspirações. É com isso que os indivíduos “contribuem para manter uma concepção do mundo” e para a manutenção de uma forma específica de intercâmbio que corresponde àquela concepção do mundo. (MÉSZÁROS, 2006, p. 263-264).

Nessa perspectiva, podemos afirmar que a aquisição das objetivações por parte do indivíduo (um dos momentos da educação) está subordinado no capitalismo, impreterivelmente ao processo de influenciar os indivíduos a fim de que frente às novas alternativas da vida reajam no modo socialmente desejado, ou seja, de interiorizar uma estrutura de valores que assegurem nas diversas situações, o horizonte dentro do qual os homens definem seus próprios objetivos e fins específicos. A operatividade socialmente exigida pelo capitalismo, que é transmitida/apropriada pelo

ato educativo e que também define a própria ideologia em sentido amplo, é aquela que tem como pressuposto último a adoção das perspectivas gerais da sociedade de mercadorias como os limites inquestionáveis das ações e aspirações individuais.

Essa exigência universal da sociabilidade burguesa se concretiza no campo da educação formal, nas políticas públicas, nos currículos, na didática, nos métodos, na estruturação dos espaços, nos conteúdos, nos programas, na formação de professores, no financiamento da educação e nas teorias pedagógicas. Todos esses recursos são mecanismos de “consciência do capital” no seu conflito contra as forças do trabalho pela manutenção de sua reprodução, pois todas essas objetivações que compõem o processo educativo são portadoras de um conteúdo valorativo sobre o homem e a sociedade, essenciais para formar a conduta dos indivíduos dentro das coordenadas da racionalidade do capital. Elas vão buscar sedimentar em cada indivíduo um conjunto de motivações que além de explicar e justificar sua própria localização na divisão social do trabalho, também nortearão sua práxis, não importando nessa análise geral, a especificidade de cada elemento do processo educativo formal ou de suas contradições, mas seu horizonte histórico: se, está nos marcos do “círculo de ferro do capital” ou se busca superá-lo.

Noutras palavras, como a ideologia não é determinada pela verdade ou falsidade de seus componentes ideais, mas por sua função na dinâmica social, ou seja, no terreno prático-consciente da luta de classes, é na disputa das classes fundamentais – burguesia e proletariado – pelo controle da totalidade social que devemos situar a práxis educativa. Daí que a ideologia ao

[...] ser constituída objetivamente (e constantemente reconstituída) como *consciência prática inevitável das sociedades de classe*, relacionada com a articulação de conjuntos de valores e estratégias rivais que tentam controlar o metabolismo social em todos os seus principais aspectos. Os interesses sociais que se desenvolvem ao longo da história e se *entrelaçam conflituosamente* manifestam-se, no plano da consciência social, na grande diversidade de discursos ideológicos relativamente *autônomos* (mas, é claro, de modo algum *independentes*), que exercem forte influência sobre os processos materiais mais tangíveis do metabolismo social. (MÉSZÁROS, 2004, p. 65).

Nesse sentido, a educação é também em sua esfera específica, a consciência prática da sociedade de classe, pois toda formação social particular produz um conjunto de idéias, valores, concepções, que de maneira autônoma e conflituosa, expressam e legitimam idealmente as práticas econômico-sociais. Por isso, as classes fundamentais que representam o capital e as forças do trabalho, têm a necessidade de

[...] definir suas respectivas posições tanto como “*totalizadoras*” em suas explicações e, de outro, como *alternativas* estratégicas umas às outras. Assim, as ideologias conflitantes de qualquer período histórico constituem a consciência em termos da qual as principais classes se inter-relacionam e até se confrontam, de modo mais, ou menos, aberto, articulando sua visão da ordem social correta e apropriada como um todo abrangente. (Ibidem, p. 65).

Como a educação está intimamente ligada ao processo de reprodução social, ela é um terreno em que estratégias alternativas de controle dos rumos da totalidade social se explicitam de maneira velada ou aberta. Mas, é claro que, retomando Marx (1999), as ideações dominantes que fundamentam a práxis dos indivíduos e grupos são as concepções, valores e comportamentos da classe dominante, pois “[...] a classe que é a força *material* dominante da sociedade é ao mesmo tempo sua força *espiritual* dominante.” (p. 72). Com efeito, no espaço educacional, isso é extremamente evidente, por exemplo, nas ideações educacionais predominantes, estreitamente ligadas às contra-reformas neoliberais, que têm a função de nortear os atos educativos dos educadores, as políticas públicas e a formação dos educandos. Apesar de sua perspectiva essencialmente educacional, sua heterogeneidade conceitual – pensemos nas concepções de Edgar Morin, Philippe Perrenoud, César Coll, António Nóvoa, Fernando Hernández ou Bernardo Toro, além do denominado “construtivismo” e da difusa “educação cidadã” – e até, da possibilidade de conquistas teóricas parciais e reformas, quando inseridas no contexto mais amplo da totalidade social revelam-se como ideologias vinculadas à estratégia de reprodução da ordem do capital. O próprio discurso ideológico dessas ideações – que participam da “visão de mundo” hegemônica na educação contemporânea – é revelador não só pelo que diz, mas principalmente pelo que não diz diante do conflito basilar entre capital e trabalho, o que evidencia que ele não aponta para além do capital, sendo portanto, refém e cúmplice da decadência capitalista. Partindo dessa

constatação, é que qualquer perspectiva ideológica na esfera educacional vinculada às forças do trabalho deve ter o pressuposto que:

[...] 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. (MÉSZÁROS, 2005, p. 25).

Esse é, ao nosso ver, a fronteira elementar para a compreensão de uma práxis educativa, ideologicamente consciente, que busque influenciar a formação de indivíduos autônomos e enriquecidos do maior número de objetivações possíveis.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

ALGUNS ELEMENTOS PARA A CONSTITUIÇÃO DE UMA IDEOLOGIA EDUCACIONAL EMANCIPATÓRIA

Aqui pretendemos enumerar algumas teses que são resultado de nossa pesquisa teórica, mas que só podem ser averiguadas no terreno da luta de classes, isto é, por meio das estratégias rivais pelo controle da sociedade. Isso, porque as contradições postas pela atual crise do capital colocam a possibilidade de consolidação e desenvolvimento de uma estratégia totalizante de reestruturação social que vá além do capital, funcionando como uma ideologia mobilizadora das forças do trabalho na perspectiva da emancipação humana.

➤ Tese 1

Uma ideologia educacional emancipatória pressupõe uma fundamentação teórica do processo de autoconstrução do homem, de sua matriz no trabalho e de suas possibilidades alicerçadas no gênero humano em constante desenvolvimento e na ampliação contínua da esfera da individualidade; também exige o radical tratamento ontológico da questão ideológica, com a demarcação de campos entre a ontologia do ser social e as demais vertentes da tradição marxista, como o marxismo vulgar, o sociocentrismo da escola de Frankfurt, o althusserianismo e o denominado marxismo analítico.

➤ TESE 2

Uma ideologia educacional emancipatória deve necessariamente ser um momento da alternativa estratégica das forças do trabalho na sua luta contra o capital. Noutras palavras, deve fazer parte da estratégia socialista de conquista do poder político pelos trabalhadores, condição essencial do movimento de emancipação humana.

➤ TESE 3

Uma ideologia educacional emancipatória, como toda ideologia, deve buscar influir no processo reprodutivo-educacional na perspectiva de formar sujeitos conscientes da luta de classes e com acesso crescente às objetivações genéricas possíveis e necessárias para a constituição de individualidades plenas. Para isso, é essencial a produção de objetivações educacionais – didática, programas, currículos, políticas educacionais e teorias –, que sirvam para tornar operativa uma nova forma de reprodução social que supere as relações de produção capitalistas de produção, pois as contradições e problemas da esfera educacional são irreduzíveis e insolúveis sem a superação do capitalismo.

➤ TESE 4

Os sujeitos imediatos de uma ideologia educacional emancipatória só podem ser os educadores, os educandos e os setores sociais vinculados diretamente à problemática da educação formal, forma prioritária de formação humana no âmbito do capitalismo. A articulação dessas forças, que sofrem cotidianamente por meio da “educação do capital”, mesmo sem ter consciência disso, com a reprodução das condições espirituais de manutenção do capitalismo.

➤ Tese 5

Uma ideologia educacional emancipatória necessariamente deve vincular-se e ser expressão dos sujeitos em luta contra as manifestações da crise do capital na esfera educacional. A construção de uma práxis educativa emancipadora é inseparável da atividade organizada dos sujeitos interessados, pois na realidade humana só podemos separar subjetividade e atividade por meio da abstração, além como já vimos, o fundamento último das relações sociais ser os atos teleologicamente orientados. Na esfera educacional, como nas demais esferas sociais, diante da crise estrutural do capital e seu caráter regressivo para o processo de humanização, qualquer reivindicação, mesmo de cunho democrático, não pode ser atendido satisfatoriamente – pensemos, por exemplo, no caso brasileiro na questão da reforma agrária ou da soberania nacional.

Por isso, a necessidade da constituição de uma ideologia educacional emancipatória está posta nas lutas mais elementares como: nas reivindicações dos educadores em torno do valor de sua força de trabalho; na exigência de democratização do ensino; na pressão por mais verbas para educação; nas discussões ao redor dos conteúdos curriculares e práticas pedagógicas; na necessidade de extinção de toda rede privada educacional e estatização de todos os níveis de ensino; na busca pela autonomia integral da educação no nível básico e superior; na luta pela autonomia administrativa, financeira e acadêmica; na reivindicação de controle de todo sistema educacional pelos professores, alunos e trabalhadores; na defesa de uma escola única, laica, científica, pública, gratuita, baseada na unidade trabalho intelectual/ trabalho manual e financiada integralmente pelo Estado.

É permeando o movimento pela consecução dessas reivindicações históricas de educadores, estudantes e trabalhadores organizados – pela natureza cada vez mais destrutiva da reprodução capitalista –, que uma ideologia educacional emancipatória evidenciará que a solução dos problemas educativos, na perspectiva das forças do trabalho, é irrealizável nos marcos do funcionamento normal do regime capitalista.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABENDROTH, Wolfgang. A História Social do Movimento Trabalhista Europeu. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

ALTHUSSER, Louis. Análise Crítica da Teoria Marxista. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

_____; BARDIOU, Pierre. Materialismo Histórico e Materialismo Dialético. 2. ed. São Paulo: Global, 1986.

_____. A Querela do Humanismo II (inédito). Crítica Marxista, São Paulo, n. 14, p. 48-72, abr. 2002.

ANDERSON, Perry. A Crise da Crise do Marxismo: introdução a um debate contemporâneo. São Paulo: Brasiliense, 1984.

ANDREUCCI, Franco. A Difusão e a Vulgarização do Marxismo. In: HOBBSBAWN, Eric *et al.* História do Marxismo II: o marxismo na época da Segunda Internacional. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

ANTUNES, Ricardo. Os Sentidos do Trabalho: ensaio sobre a afirmação e negação do trabalho. São Paulo: Boitempo, 1999.

_____. O Caracol e sua Concha: ensaios sobre a nova morfologia do trabalho. São Paulo: Boitempo, 2005.

BACON, Francis. Novum Organum ou Verdadeiras Indicações Acerca da Interpretação da Natureza. In: Os Pensadores. 3. ed. São Paulo: Abril, 1984.

BEHRING, Elaine Rossetti. Brasil em Contra-Reforma: desestruturação do Estado e perda de direitos. São Paulo: Cortez, 2003.

BENOIT, Hector. Da Lógica com um Grande “L” à Lógica de O Capital. In: Andréia Galvão *et al.* Marxismo e Ciências Humanas. São Paulo: Xamã, 2003.

BOFF, Leonardo. Vida Para Além da Morte. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

CARONE, Edgard. A II Internacional Pelos Seus Congressos. São Paulo: Anita Garibaldi/Edusp, 1993.

CHASIN, J. Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica. In: TEIXEIRA, Francisco José Soares. Pensando com Marx: uma leitura crítico-comentada de O Capital. São Paulo, Ensaio, 1995.

_____. O futuro ausente, para a crítica da política e o resgate da emancipação humana. Ensaios Ad Hominem: política, São Paulo, n. 1, Tomo III, p. 163-243, 2000.

CHAUÍ, Marilena. O Que é Ideologia. São Paulo: Abril Cultural/ Brasiliense, 1984.

CHESNAIS, François. A Mundialização do Capital. São Paulo: Xamã, 1996.

CHILDE, Gordon. A Evolução Cultural do Homem. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

DAWKINS, Richard. A Escalada do Monte Improvável: uma defesa da teoria da evolução. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. O Relojoeiro Cego: a teoria da evolução o desígnio divino. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

DONINI, Ambrogio. História do Cristianismo: das origens a Justiniano. Lisboa: Edições 70, 1980.

DUARTE, Newton. Vigotski e o Aprender a Aprender: crítica às aproximações neoliberais e pós-modernas da teoria vigotskiana. Campinas: Autores Associados, 2000.

DURANT, Will. A História da Filosofia. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

EAGLETON, Terry. Ideologia. São Paulo: Boitempo, 1997.

ENGELS, Friedrich. Anti-Dühring. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. A Dialética da Natureza. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

FEUERBACH, Ludwig. A Essência do Cristianismo. Campinas: Papyrus, 1988.

FOUGEYROLLAS, Pierre. Ciencias Sociales y Marxismo. México-D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995.

GRAMSCI, Antonio. Obras Escolhidas. Lisboa: Editorial Estampa, 1974. v. 1.

HOBBSAWM, Eric J. A Cultura Européia e o Marxismo entre o séc. XIX e séc. XX. In: _____ *et al.* História do Marxismo II: o marxismo na época da Segunda Internacional. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

_____. A Fortuna das Edições de Marx e Engels. In: _____ *et al.* História do Marxismo I: o marxismo no tempo de Marx. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

KAUTSKY, Karl. Ética e Concepción Materialista de la Historia. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente, 1975.

_____. As Três Partes Fontes do Marxismo. 5. ed. São Paulo: Centauro, 2002.

KONDER, Leandro. A Questão da Ideologia. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

LEAKEY, Richard. A Origem da Espécie Humana. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

LEFEBVRE, Henri. Lógica Formal/ Lógica Dialética. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.

LENK, Kurt. El Concepto de Ideología: comentario crítico y selección sistemática de textos. Buenos Aires: Amorrotu, 2001.

LESSA, Sérgio. Crítica ao “Praticismo” Revolucionário. *Práxis*, n. 4, Belo Horizonte, p. 35-64, jul.1995.

_____. A Ontologia de Lukács. 2. ed. Maceió: Edufal, 1997.

_____. Lukács e a Ontologia: uma introdução. Outubro, São Paulo, n. 5, p. 83-100, 2001.

_____. Mundo dos Homens: trabalho e ser social. São Paulo: Boitempo, 2002.

LORA, Guillermo. Historia de las Cuatro Internacionales. 2. ed. La Paz: Masas, 1989.

LUKÁCS, Gyögy. História e Consciência de Classe: estudos de dialética marxista. Porto: Escorpião, 1974.

_____. As Bases Ontológicas do Pensamento e da Atividade do Homem. São Paulo: Ciências Humanas LTDA, 1978.

_____. Ontologia do Ser Social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx. São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1979.

_____. Per una Ontologia dell'Essere Sociale. Roma: Ed. Riuniti, 1981, v. 1 e 2.

_____. Estética: la peculiaridad de lo estético. Barcelona: Grijalbo, 1982, v. 1.

_____. Ontologia del Ser Social: el trabajo. Buenos Aires: Herramienta, 2004.

LUXEMBURG, Rosa. A Crise da Social-Democracia. Lisboa: Presença, 1974.

MANACORDA, Mario Alighiero. Marx e a Pedagogia Moderna. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1996.

_____. História da Educação: da antiguidade aos nossos dias. 6. ed. São Paulo: Cortez, 1997.

MANDEL, Ernest. Introdução ao Marxismo. 2. ed. Lisboa: Antídoto, 1978.

_____. Além da Perestroika: a era Gorbachov e o despertar do povo soviético. São Paulo: Busca Vida, 1989, v. 2.

_____. A Crise do Capital: os fatos e sua interpretação marxista. São Paulo/Campinas: Ensaio/Unicamp, 1990.

_____. El Poder y el Dinero. México-D.F.: Siglo Veintiuno Editores, 1994.

MARCUSE, Herbert. A Ideologia da Sociedade Industrial: o homem unidimensional. 6 ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

MARKUS, Gyorgy. Teoria do Conhecimento no Jovem Marx. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

MARX, Karl. Contribuições à Crítica da Economia Política. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

_____. O Capital: crítica da economia política. 11. ed. São Paulo: Bertrand Brasil – DIFEL, 1987, v. 1.

_____; ENGELS, Friedrich. Manifesto Comunista. São Paulo: Boitempo, 1998.

_____; _____. A Ideologia Alemã (Feurbach). 11. ed. São Paulo: Hucitec, 1999.

_____. Manuscritos Econômico-Filosóficos. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. O Capital: crítica da economia política. 18. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, v. 1.

MÉSZÁROS, István. Para Além do Capital. São Paulo: Boitempo, 2002.

_____. O Poder da Ideologia. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. A Educação para Além do Capital. São Paulo: 2005.

_____. A Teoria da Alienação em Marx. São Paulo: Boitempo, 2006.

NETTO, José Paulo; FALCÃO, Maria do Carmo. Cotidiano: conhecimento e crítica. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1989.

OLDRINI, Guido. Gramsci e Lukács, adversários do marxismo da Segunda Internacional. Crítica Marxista, São Paulo, n. 8, p. 67-80, jun. 1999.

PERRENOUD, Philippe. Construir as Competências desde a Escola. Porto Alegre: Artes Médicas, 1999.

PIAGET, Jean. O Nascimento da Inteligência na Criança. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

PLEKHÁNOV, George. Ensaio sobre o Desenvolvimento da Concepção Monista da História. Moscou: Progresso, 1987. (Obras Escolhidas).

PONCE, Aníbal. Educação e Luta de Classes. 16. ed. São Paulo: Cortez, 1998.

PRADO JÚNIOR, Caio. Estruturalismo de Levi-Strauss: o marxismo de Louis Althusser. São Paulo: Brasiliense, 1971.

_____. O Que é Filosofia. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1981.

REICH, Wilhelm. O Que é Consciência de Classe? Porto: Edição H. A. Carneiro, 1976.

ROUANET, Sergio Paulo. A Razão Cativa: as ilusões da consciência: de Platão a Freud. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

RUBENSTEIN, Richard E. Quando Jesus se Tornou Deus: a luta épica sobre a divindade de Cristo nos últimos dias de Roma. Rio de Janeiro: Ficus, 2001.

SAVIANI, Dermeval. Escola e Democracia. 35. ed. Campinas, SP: Autores Associados, 2002.

_____. Pedagogia Histórico-Crítica. 8. ed. revista e ampliada. Campinas: Autores Associados, 2003.

SAGRA, Alicia. História das Internacionais Socialistas. São Paulo: Instituto José Luís e Rosa Sunderman, 2005.

SALVATORI, Massimo L. Kautsky entre ortodoxia e revisionismo. In: HOBBSAWN, Eric *et al.* História do Marxismo II: o marxismo na época da Segunda Internacional. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

STALIN, Joseph. Materialismo Dialético e Materialismo Histórico. 4. ed. São Paulo: Global, 1985a.

_____. Problemas Econômicos do Socialismo na U.R.S.S.. São Paulo: Anita Garibaldi, 1985b.

TERTULIAN, Nicolas. Uma apresentação à Ontologia do ser social, de Lukács. Crítica Marxista, São Paulo, n. 3, p. 54-69, jun. 1999.

TONET, Ivo. Educação, Cidadania e Emancipação Humana. Ijuí: Unijuí, 2005.

TROTSKY, Leon. A Revolução Traída: o que é e para onde vai a URSS. São Paulo: Instituto José Luís e Rosa Sundermann, 2005.

VAISMAN, Ester. O Problema da Ideologia na Ontologia de G. Lukács. 1986. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 1986.

_____. A ideologia e sua determinação ontológica. Revista Ensaio, São Paulo: Editora Ensaio, n. 17/18, p. 399-444, 1989.

VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez. Ciência e Revolução: o marxismo de Althusser. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

VIEIRA, Sofia Lerche. Políticas internacionais e educação: cooperação ou intervenção. In: DOURADO, Fernandes; PARO, Vitor Henrique (Orgs.). Políticas Públicas & Educação Básica. São Paulo: Xamã, 2001.

WELLS, G. A. The Historical Evidence for Jesus. Amherst, New York: Prometheus Books, 1988.

Esta tese foi revisada (ortografia/ gramática/ estilo) e formatada (normalização pelas regras da ABNT) por Mirna Juliana Fonseca.

Caso se interesse pelos meus serviços, entre em contato pelo e-mail: mirnajuliana@gmail.com de qualquer lugar do mundo.