

# EDUCAÇÃO E CONCEPÇÕES DE SOCIEDADE

Ivo Tonet \*

## Introdução

Uma das críticas mais frequentes que se ouvem, hoje, a respeito da educação, até em âmbito internacional, é de que ela estaria desatualizada, em descompasso com as exigências e necessidades atuais da sociedade. E certamente existem dados suficientes para comprovar que estas críticas são verdadeiras.

De fato, se levarmos em conta as transformações no mundo do trabalho, que estão em curso nas últimas décadas, não há dúvida de que a educação já não responde às necessidades do momento atual. Como se sabe, até por volta da década de setenta, imperava, na produção, o modelo chamado fordista-taylorista, que se caracterizava por uma produção em série e em larga escala. Neste modelo, o trabalhador era considerado uma simples peça de uma imensa engrenagem, devendo executar praticamente a mesma tarefa durante todo o seu tempo de trabalho.

Deste modo, a educação, deveria preparar os indivíduos para o exercício de uma determinada profissão que, assim se esperava, seria exercida até o tempo da sua aposentadoria. É claro que tal educação teria, necessariamente, um caráter predominantemente informativo e limitado, pois o conteúdo de que o trabalhador necessitava não exigia um pensamento crítico e capacidade inventiva.

Nas últimas décadas, com a revolução informacional, o mundo do trabalho sofreu profundas mudanças. Instaurou-se - algo que ainda está em andamento - um novo modelo produtivo, caracterizado pela incorporação cada vez maior da ciência e da tecnologia à produção, pela flexibilidade, pela descentralização, pela necessidade de um giro muito rápido dos produtos e por uma produção voltada para o atendimento de uma demanda mais individualizada.

É claro que este novo modelo produtivo exigia um outro tipo de formação. Certamente, a informação - especialmente o domínio das novas tecnologias - continua a ser importante, mas agora o trabalhador precisa aprender a pensar, a resolver problemas novos e imprevistos; precisa ter uma formação polivalente, ou seja, uma formação que lhe permita

---

\* Prof. do Dep. de Filosofia da UFAL e doutorando em educação na UNESP-Marília

realizar tarefas diversas e, além disso, a transitar com mais facilidade de um emprego a outro, pois a estabilidade já não faz parte desta nova forma de produção.

Dois pressupostos, comumente não explicitados, estão subjacentes a esta forma de pensar. O primeiro é de que o caráter mercantil da sociedade é algo que faz parte da sua própria natureza. Variariam as formas, mas a troca é tida como algo tão natural como a respiração. Não haveria, pois, sentido em pensar uma forma de sociabilidade para além do mercado, como também não haveria sentido em pensar que uma forma histórica concreta, tal como o modelo fordista-taylorista de produção pudesse durar eternamente. O segundo é de que a função essencial da educação é a de preparar os indivíduos para o trabalho. Admite-se que isto poderia até não ser tão verdadeiro para épocas mais remotas, mas é demonstrado claramente pela sociedade atual, que é a mais desenvolvida.

Sendo verdadeiros estes dois pressupostos, nada mais justo que a educação seja avaliada em função da sua eficácia em providenciar uma preparação dos indivíduos adequada ao exercício profissional.

## 1. Questionando estes pressupostos e suas consequências

Poderíamos, contudo, perguntar: será o trabalho, por sua natureza, o elemento nucleador de qualquer forma de sociabilidade? Em que sentido se pode dizer que ele é este elemento nucleador? E o que se entende por trabalho quando se faz aquela afirmação? Além disto: será verdade que a troca – mercantil – faz parte da natureza da sociedade? E será esta forma de sociabilidade tão eterna quanto o homem?

A resposta a estas questões nos permitirá ver que as coisas são mais complexas do que aparentam imediatamente e que aqueles pressupostos e suas decorrências são tudo, menos inquestionavelmente verdadeiros.

Procuremos, pois, examinar, de forma mais crítica, estas questões. Para realizar este trabalho valer-nos-emos, de modo especial, do instrumental teórico elaborado por Marx. Contudo, não naquela codificação que se tornou hegemônica e que, ao nosso ver, é uma contrafação do pensamento marxiano, mas naquela interpretação denominada *ontologia do ser social*, que tem em G. Lukács a sua figura de maior expressão.

Para Marx, o trabalho é o ato ontológico fundamental do ser social. Isto porque o trabalho contém em si os elementos que fazem dele a mediação responsável pelo salto ontológico do ser natural para o ser social. Ele, porém, deixa claro que isto se refere ao trabalho enquanto criador de valores-de-uso e não de valores-de-troca. Naquele sentido, portanto, o trabalho é uma determinação ineliminável do ser social, pois é através dele que o

homem realiza o seu intercâmbio com a natureza. Que o trabalho se realize sob forma primitiva, asiática, escrava, feudal, assalariada, associada ou qualquer outra, em nada altera o fato de que ele permanece uma determinação humana essencial.<sup>1</sup>

Ao contrário do trabalho enquanto criador de valor-de-uso, o trabalho como criador de valor-de-troca tem uma existência muito recente. Ainda que existisse, em formas muito embrionárias e dispersas, na antiguidade, ele só emergiu, como elemento nucleador de uma forma de sociabilidade, com a sociedade capitalista. Deste modo, é historicamente falso confundir trabalho com trabalho gerador de valores-de-troca e pressupor que esta forma de trabalho é uma determinação essencial do ser social.

Do mesmo modo, também é historicamente falso confundir a troca com a troca realizada por intermédio do mercado. A primeira é certamente uma forma de intercâmbio que existiu desde que os primeiros grupos humanos entraram em contato entre si e dispunham de algum excedente. Mas, a segunda é tão recente quanto a produção realizada tendo como objetivo fundamental não atender as necessidades humanas, mas a reprodução do capital.<sup>2</sup>

Ora, ao supor que o trabalho abstrato – gerador de valor-de-troca (realizada pela intermediação do mercado) é uma determinação que compõe a natureza essencial do ser social, tem-se, sobre pressupostos falsos, a consequência de que esta forma de sociabilidade é a forma mais adequada que a humanidade conseguiu alcançar para o seu desenvolvimento. O que não significaria, de modo nenhum, que não tivesse imperfeições. Significaria, apenas que, apesar das imperfeições, se comparada com outras que a antecederam, seria a única que se mostraria passível de um constante aperfeiçoamento e que permitiria o desenvolvimento de todos os indivíduos e não apenas de um número limitado.

Se estes pressupostos e suas consequências são falsos, então podemos concluir que o trabalho abstrato e a troca mercantil são componentes de uma forma histórica de sociabilidade, a sociabilidade regida pelo capital. Esclarecido isto, e na medida em que se compreende que, nesta forma de sociabilidade, a produção de mercadorias – não importa sob que forma concreta – é o momento fundamental, então sim seria razoável afirmar que a função hegemônica da educação é a de preparar os indivíduos para se inserirem no mercado de trabalho. Pois, nesta forma de sociabilidade, o indivíduo vale enquanto força-de-trabalho e não enquanto ser humano integral.

---

<sup>1</sup> Sobre o trabalho como fundamento ontológico do ser social, ver, além da *Ontologia do ser social*, de Lukács, também do mesmo autor, *As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem*, in *Temas de Ciências Humanas*, n. 4, SP, Ed. Ciências Humanas, 1978, p. 1-18; de Sérgio Lessa, *A ontologia de Lukács*, Maceió, Edufal, 1997 e *Trabalho e ser social*, Maceió, Edufal/UFC, 1997.

<sup>2</sup> É sabido que a idéia de que a troca – da qual o mercado atual seria apenas uma forma mais aperfeiçoada – é uma disposição natural do homem é um dos pressupostos fundamentais – até hoje – de toda a economia política. *Ergo*, se este for falso...!

Contudo, a análise marxiana demonstrou, ao nosso ver, com toda pertinência, que a sociedade capitalista não é um todo homogêneo, mas uma totalidade contraditória. Ele deixou bem claro que capital não é uma coisa, mas, antes de mais nada, uma relação entre pessoas. Só se gera capital e, daí, uma sociabilidade capitalista, quando de um lado se encontra o possuidor de trabalho acumulado e de outro o que dispõe apenas da sua força de trabalho. Isto dará origem a uma forma de sociabilidade necessariamente antagônica em sua essência. É desta forma de sociabilidade que fazem parte as categorias do capital, do trabalho assalariado, da propriedade privada, da mais-valia, do valor-de-troca como elemento decisivo, do mercado e dos produtos como mercadoria.

Mas, além disto, também faz parte essencial desta forma de sociabilidade o fetichismo da mercadoria, processo através do qual os produtos do trabalho humano se transformam em mercadorias e passam a assumir as qualidades típicas daqueles que as produziram enquanto estes tomam a forma de coisas. Gera-se, deste modo, o estranhamento, isto é, o fato de que, como diz Marx (1986: 47): *“a própria ação do homem converte-se num poder estranho e a ele oposto, que o subjuga ao invés de ser por ele dominado”*.

Ora, na medida em que o trabalho morto (capital) subjuga e põe a seu serviço o trabalho vivo (o trabalhador) o que está em jogo já não é o desenvolvimento pleno dos indivíduos, mas a reprodução ampliada do capital. O indivíduo só interessa enquanto força de trabalho e todas as atividades voltadas para o indivíduo não visarão, na verdade, o seu desenvolvimento omnilateral, harmonioso, integral, mas adequá-lo, da melhor forma possível, à produção de mercadorias.

É evidente que isto não será realizado, necessariamente, de forma direta. Isto porque a totalidade social é, como diz Lukács, *“um complexo de complexos”*. Se, por um lado, o trabalho é o fundamento ontológico do ser social, a complexidade resultante do próprio trabalho fez com que a reprodução do ser social exigisse o surgimento de esferas de atividade, com uma especificidade e uma legalidade próprias, – tais como arte, religião, política, ciência, direito, educação, etc., – que cumprem, cada uma, determinadas funções nesta reprodução. É claro que, numa sociedade marcada por conflitos antagônicos, todos estes momentos serão também perpassados, mesmo que com inúmeras mediações, pelo antagonismo social.

Deste modo, – e referindo-nos à sociabilidade capitalista, – não obstante as diferenças que existem – e devem existir não por uma exigência ética, política, jurídica ou de qualquer outro gênero, mas por uma exigência ontológica – entre as diversas partes que compõem a totalidade social, todas elas têm no capital o elemento hegemônico da sua entificação. O que não significa que esta hegemonia se expresse sob forma mecanicista. Pois,

como vimos, o capital é a matriz desta forma de sociabilidade apenas no sentido ontológico e exclusivamente neste sentido. Em todos os outros sentidos há, entre todos os momentos da totalidade social, uma determinação reflexiva e somente uma investigação concreta poderá determinar o peso de cada uma num determinado momento histórico.

É neste sentido que podemos dizer que a esfera da educação tem na reprodução do capital a tônica do seu desenvolvimento. E que ele envidará todos os esforços para subsumir à sua lógica toda e qualquer iniciativa, mesmo aquelas que, em princípio lhe poderiam ser contrárias. Mas, na medida em que a sociabilidade gerada pela contradição entre capital e trabalho é contraditória, a possibilidade de uma oposição à hegemonia do capital também é uma possibilidade real.

Assim postas as coisas, é compreensível que a preparação para o trabalho seja vista como a função essencial da educação. Pois, a exclusão do campo do trabalho tem, nesta forma de sociabilidade, uma função bastante parecida com o ostracismo para os gregos ou a excomunhão, para os cristãos. Vale dizer, significa condenar os indivíduos à morte social, quando não à própria morte física. Deste modo, toda a vida dos indivíduos, em todas as suas manifestações é, de algum modo, posta sob a ótica do capital. Desde o trabalho propriamente dito, até as manifestações mais afastadas dele, como a religião, os valores morais e éticos, a afetividade e as relações pessoais. O que não significa, vale a pena enfatizar de novo, que todos os aspectos, em sua totalidade, estejam subsumidos ao capital. Se assim fosse, sequer os indivíduos poderiam existir enquanto indivíduos. Esta afirmação significa, apenas que nenhum aspecto da vida social e individual, hoje, deixa de ser perpassado pelos interesses do capital. Educar, portanto, seria uma atividade voltada, sob as mais variadas formas, para a preparação dos indivíduos para vida social, entendendo por vida social a vida nos marcos, ainda que sempre em processo, desta forma de sociabilidade.

Contudo, como já vimos, esta forma de sociabilidade é necessariamente contraditória. Pois, de um lado se encontram – em termos de raiz – os interesses do capital e de outro os interesses do trabalho. E estes dois elementos radicalmente antagônicos dão origem a duas perspectivas sociais, dois mundos organizados ou organizáveis sob princípios e formas inteiramente diferentes. Já nos referimos antes à primeira. Detenhamo-nos, agora, um pouco, sobre a segunda, tendo sempre claro que se a forma capitalista é já uma efetividade, a forma socialista é apenas uma possibilidade e, portanto, só pode ser apanhada em suas determinações mais gerais.

## 2. Uma nova forma de sociabilidade

Parece-nos que é aqui onde naufraga muita boa vontade. Pois, na ânsia de se opor à desumanização, à degradação da vida e a toda sorte de injustiças sociais produzidas pelo capital, muitos dão asas à imaginação e até a uma razão apoiada apenas em si mesma, tentando elaborar um modelo de sociedade que dê prioridade ao desenvolvimento integral da pessoa humana e não à simples produção de mercadorias. No entanto, já nos advertia Marx em *A Ideologia Alemã* (47):

*“O comunismo não é para nós um **estado** que deve ser estabelecido, um **ideal** para o qual a realidade terá que se dirigir. Denominamos comunismo o movimento **real** que supera o estado de coisas atual. As condições desse movimento resultam de pressupostos atualmente existentes”.*

O que ele enfatiza, pois, é que para pensar uma forma de sociabilidade que seja mais justa, mais igualitária e, portanto mais humana, não devemos partir de idéias, especulações ou fantasias, mas do processo de desenvolvimento real e concreto em que os homens estão envolvidos, de modo a compreender tanto a lógica desta forma de sociabilidade quanto a possibilidade de superá-la, partindo das suas próprias contradições.

Devemos esclarecer que não é nossa intenção, neste momento, expor detalhadamente a concepção marxiana do ser social, mas apenas os elementos que nos permitam compreender a fundamentação de uma nova forma de sociabilidade não centrada na mercadoria.

É por demais conhecida aquela afirmação de Marx (1986: 27), de que, embora possamos distinguir os homens dos animais por muitas coisas, “*eles próprios só começam a se diferenciar dos animais tão logo começam a **produzir** os seus meios de vida*”. E como é que eles produzem estes meios? Apropriando-se da natureza, submetendo-a ao seu controle e transformando-a de modo a adequá-la à satisfação das suas necessidades. É neste momento que a dinâmica própria da natureza sofre uma alteração substancial a partir da qual se instaura o ser social. O elemento mediador para a realização deste salto ontológico do ser natural para o ser social é o trabalho. E ele tem este caráter de mediação exatamente porque é uma síntese entre dois elementos, entre si heterogêneos, - consciência (teleologia) e natureza (causalidade) – que, neste processo compõem uma unidade indissolúvel.

É também por demais conhecida aquela passagem em que Marx (1975: v. I, l. 1, p. 202) afirma que

*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 de trabalho aparece um resultado que já existia antes idealmente na imaginação do trabalhador.*

O ato do trabalho, pois, implica uma atividade consciente e livre uma vez que, ao contrário dos animais, o homem não satisfaz as suas necessidades de maneira direta e imediata, regida por leis genéticas, mas pela mediação de uma atividade que conhece e escolhe os materiais adequados, configura previamente um objetivo e transforma intencionalmente a natureza. Além do mais, esta atividade é sempre social, pois a generalização – tanto individual como social – das conquistas obtidas por cada indivíduo é um elemento que caracteriza essencialmente o trabalho. Como consequência, a autoconstrução e cada indivíduo só pode se dar mediante a apropriação do patrimônio comum ao gênero humano.

Mas, além disto, Marx também enfatiza que esta atividade de transformação da natureza não é apenas uma adequação desta às necessidades humanas, mas, ao mesmo tempo, uma auto-transformação do próprio homem. Com efeito, se examinado o ato do trabalho na sua complexidade, percebe-se que cada novo ato singular implica – tanto para o indivíduo como para a comunidade social – a incorporação dos resultados dos atos anteriores. De modo que, a cada novo ato, tanto um como outra sofrem modificações e situam-se em um novo patamar, num processo que se repete ao longo de toda a história humana. E, ao contrário do animal, cuja reprodução é marcada pela contínua produção do mesmo, o homem se caracteriza por reproduzir-se sempre de forma nova e ampliada.

Tornar-se homem é, pois, para Marx, na sua essência, transformar o mundo e a si mesmo; criar objetos e criar-se de forma cada vez mais ampla, universal e multifacetada; tornar parte de si mesmo um conjunto cada vez maior de elementos que fazem parte do gênero humano; agir de forma sempre mais consciente e livre, isto é, dominando o processo de autoconstrução de si mesmo e do mundo. É ocioso ressaltar que este processo não é, de modo nenhum, linear e cumulativo, mas antes extremamente complexo e contraditório.

Do que vimos até agora, pode-se concluir que o ser social é radicalmente histórico e social. Isto significa que o ser social é, em sua integral totalidade, o resultado de um processo que tem no trabalho o seu ato originário e que, portanto, como diz Marx (1989: 204) “*a totalidade do que se chama história mundial é apenas a criação do homem através do trabalho*”. Deste modo, torna-se insustentável afirmar que o homem é um ser, por natureza, proprietário privado, mercantil e individualista. Em consequência, também torna-se insustentável a afirmação de que esta ordem social é estruturalmente imutável e a mais adequada ao desenvolvimento pleno do homem.

Gostaríamos de enfatizar, aqui, uma questão a que nos referimos anteriormente. Trata-se da relação entre as categorias do trabalho e da reprodução. É certo que, para Marx, o trabalho é a categoria ontológico-primária do ser social. Mas, também é certo que, para ele, o

ser social não se reduz ao trabalho. O processo social é, segundo ele, um contínuo afastamento das barreiras naturais, ou seja, um processo através do qual o ser social se torna cada vez mais social. O trabalho tem, desde o início, em sua natureza essencial, a capacidade de produzir mais do que o necessário para a reprodução daquele que o realiza e, por isto, ele é o fundamento desta crescente complexificação do ser social. Esta complexificação, que tem como um dos seus momentos mais importantes a divisão do trabalho, implica que, ao longo do processo, surjam necessidades e problemas, cuja origem última está no trabalho, mas que não poderiam ser atendidas ou resolvidos diretamente na esfera do trabalho. Daí a necessidade do surgimento de outras esferas de atividade, já anteriormente mencionadas, para fazer frente a estas necessidades e problemas. Quando examinadas estas atividades em sua estrutura fundamental, ver-se-á que todas elas têm a mesma estrutura do trabalho – ou seja, implicam uma síntese entre teleologia e causalidade – mas nem a ele se reduzem nem são dele diretamente dedutíveis. Todas elas têm uma relação de dependência ontológica em relação ao trabalho, mas a função que são chamadas a exercer exige que elas tenham em relação a ele uma distância – base da autonomia relativa – sem a qual não poderiam cumpri-la. Daí a sua especificidade.

Contudo, como já vimos antes, a autoconstrução humana não é, de modo nenhum, um constante progresso. A apropriação, pelos indivíduos, das objetivações genéricas é um processo complexo e cheio de obstáculos. A estes Marx chamou de estranhamento ou, como são mais comumente conhecidos, alienação. E é na sociabilidade capitalista que o estranhamento ganha a sua forma mais acabada, pois ali o conjunto do processo, incluindo o produtor, o processo de trabalho e o próprio produto, se torna uma realidade estranha, poderosa e hostil, que se opõe a uma construção autenticamente humana dos indivíduos. Deste modo, a construção de uma forma de sociabilidade que abra, para todos, a possibilidade de uma vida cheia de sentido, implica, necessariamente, como horizonte, a superação do capital.

Mas, coerentes com os nossos pressupostos, assim como afirmamos que o trabalho – em sua forma de compra-e-venda de força de trabalho – é o ato fundante da sociabilidade do capital, também teremos que buscar qual a nova forma do trabalho que possibilite a construção desta nova sociedade. E, mais uma vez, é Marx quem nos auxilia. De acordo com ele, esta forma deve ser a do trabalho associado. Por que o trabalho associado? Porque somente ele permite superar todas as formas estranhadas de relações entre os homens geradas pelo capital ou por ele apropriadas e subsumidas. Ao trabalharem associadamente, as relações entre os homens passarão a ter o caráter de relações entre pessoas e não entre coisas; já não haverá relações de exploração e de dominação; todos os indivíduos terão a possibilidade de



apropriar-se da riqueza coletivamente produzida e, ao mesmo tempo, de desenvolver as suas potencialidades, contribuindo tanto para a sua realização como para a do gênero humano. Deste modo, o trabalho associado implica que a produção seja voltada para o valor-de-uso, ou seja, para o atendimento das necessidades humanas.

É evidente que isto supõe um grande desenvolvimento das forças produtivas, capaz de atender as necessidades de toda a humanidade. Vale, porém, ressaltar que as necessidades humanas são históricas, de modo que não faria sentido pensar que numa sociedade emancipada seriam satisfeitas todas as necessidades existentes hoje. Isto porque a humanização deformada, própria da sociabilidade capitalista, também gera necessidades deformadas, que, no processo, serão substituídas por outras, genuinamente humanas. Por outro lado, esta abundância, terá como consequência a diminuição do tempo de trabalho necessário, o que possibilitará às pessoas dedicar-se a atividades plenamente livres. Esta forma de sociabilidade é que Marx chama de “*reino da liberdade*”. Mas, ele mesmo adverte que este “*reino da liberdade*” sempre terá como base ineliminável o “*reino da necessidade*”, ou seja, o trabalho, mesmo que realizado em condições dignas do ser humano, sempre significará uma forma de atividade na qual o homem terá que se sujeitar a leis que não foram estabelecidas por ele, as leis da matéria.

Como se pode ver, o trabalho associado é o fundamento a partir do qual é possível construir uma forma de sociabilidade efetiva e plenamente livre. E utilizamos a expressão “*plenamente livre*” para enfatizar o caráter essencialmente diferente desta forma de liberdade. Pois, apesar de a liberdade também existir na sociedade capitalista, ali ela jamais poderá deixar de ter um caráter formal, uma vez que, em última análise quem é livre é o capital e não o homem. Em consequência, ainda que os homens sejam sujeitos da história, eles o são de modo extremamente limitado, pois são constrangidos por forças que escapam o seu domínio. Eliminado o capital com todos os seus corolários, emerge a possibilidade de os homens serem efetivamente livres, quer dizer, de, consciente e coletivamente, conduzirem o seu processo de autoconstrução. Por isso mesmo, liberdade plena não significa liberdade absoluta, nem uma sociedade inteiramente harmônica, paradisíaca, sem nenhum problema. Significa, apenas, – e isto é de extrema importância – que não haverá forças estranhas que determinem o processo social. Que o destino dos homens estará efetivamente em suas mãos. Liberdade plena também não significará a liberdade irrestrita do indivíduo. Esta é a forma da liberdade que emerge da regência do capital e que resulta, necessariamente, na desigualdade social e na oposição dos homens entre si. A liberdade numa sociabilidade plenamente emancipada implica – por força da natureza ontológica desta formação social e não por exigências éticas ou políticas – uma articulação entre indivíduo e gênero, de modo que o desenvolvimento de uma rica e

multifacetada individualidade será uma expressão e uma exigência do mesmo desenvolvimento genérico e vice-versa.

Vale a pena enfatizar de novo, para que fique bem claro que não se trata de especulação, mas de abstração do processo real, que a humanidade continuará a enfrentar problemas; terá sempre necessidade de tomar decisões, pois, por um lado, as alternativas possíveis são sempre limitadas e, por outro lado, é da natureza essencial do homem dar respostas. Mas, agora, as decisões poderão ser tomadas de modo efetivamente consciente, já que não existirão interesses sociais que tendam a obscurecer o conhecimento e a responsabilidade delas será exclusiva e efetivamente dos homens. Além do mais, como já vimos, não haverá antagonismos sociais, mas apenas as eternas contradições entre o desenvolvimento genérico e o desenvolvimento individual, sendo também facilitada a tarefa de resolver os problemas oriundos destas contradições.

Em síntese, e recorrendo de novo a Marx (1977: 104), podemos dizer que, nesta nova forma de sociabilidade, “*o livre desenvolvimento de cada um é a condição do livre desenvolvimento de todos*”.

É evidente que uma educação voltada para a construção de uma sociedade que tenha por horizonte a emancipação da humanidade terá que ser norteada por princípios e deverá encontrar formas profundamente diferentes daquela voltada para a reprodução da sociabilidade regida pelo capital.

#### À guisa de conclusão

Com os argumentos até aqui desenvolvidos, cremos ter deixado claro que a sociabilidade capitalista é uma forma inteiramente histórica e essencialmente limitada, resultante da atividade humana e de modo nenhum o patamar superior e indefinidamente aperfeiçoável da humanidade. Pelo contrário, ficou manifesto que se trata de uma forma contraditória que se, de um lado, permitiu ganhos positivos para a humanidade, de outro, também deu origem a elementos extremamente desumanizadores. E mais ainda, no estágio presente, por motivos que não podemos expor aqui, mas que já foram extensamente tratados por muitos autores, ela já não tem possibilidade de abrir novos horizontes para a realização superior da humanidade. Tende, pelo contrário, a agravar cada vez mais os problemas sociais exatamente em um momento em que já existiriam condições de resolver plenamente muitos deles. Por isso, a superação desta forma de sociabilidade é um imperativo tanto para a sobrevivência como para um desenvolvimento mais pleno da humanidade.

Por outro lado, também cremos ter deixado claro que uma outra forma de sociabilidade, que tenha no efetivo desenvolvimento integral do homem o seu eixo estruturador é uma possibilidade real, cujos traços ontológicos já podem ser vislumbrados hoje. Contudo, a grande questão é que esta nova forma de sociabilidade é, hoje, apenas uma possibilidade, cuja efetivação dependerá de decisões dos próprios homens. Vale dizer, da consciência, da organização e da disposição de luta de todos aqueles que tem na sociabilidade do capital um obstáculo à sua realização. A humanidade está, pois, num momento crucial que tanto poderá levar à sua autodestruição, como a novas formas de barbárie ou ao acesso a um patamar superior de entificação. Nada está definido por antecipação.

Isto nos permite afirmar que uma concepção de educação está vinculada ao tipo de sociedade que se deseja construir, o que inclui todo um conjunto de concepções a respeito do homem, da sociedade e da história. E que é de capital importância ter claro que existem, hoje, duas grandes alternativas em jogo. De modo que, não basta dedicar-se, com afinco, à atividade educativa. É preciso saber – e, certamente, hoje, isto não é nada fácil – com que objetivos mais gerais se articula esta atividade.

Se, como deve ter ficado claro ao longo deste texto, nossa opção for por uma sociedade efetivamente emancipada, então ainda será preciso fazer toda uma discussão – tanto no aspecto filosófico como nos vários aspectos científicos – acerca de como a educação pode contribuir para a construção desta sociedade. Tarefa extremamente complexa, sobre a qual pretendemos escrever em outro momento.

## Referências Bibliográficas

- ANTUNES, R. *Adeus ao trabalho*. SP, Cortez ed., 1995.
- FRIGOTTO, G. *Educação e a crise do capitalismo real*. SP, Cortez, 1995.
- MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa, Ed. 70, 1989.
- \_\_\_\_\_, \_\_. *O Capital – crítica da economia política*. RJ, 1975.
- MARKUS, G. *Marxismo y “antropologia”*. Barcelona, Grijalbo, 1974.
- LUKÁCS, G. *Ontologia dell’Essere Sociale*. Roma, Riuniti, 1976-78.
- BLACKBURN, R. (org.). *Depois da queda – o fracasso do comunismo e o futuro do socialismo*. SP, Paz e terra, 1992.
- BOBBIO, N. *Quale socialismo?* Torino, Einaudi, 1976.
- CASTORIADIS, C. *Socialismo ou barbárie*. SP, Brasiliense, 1979.
- DIAZ, G.G. *La concepción del hombre en Marx*. Salamanca, Sígueme, 1975.

- FRIEDMAN, M. *Capitalismo e Liberdade*. SP, Abril Cultural, 1984.
- HAYEK, F. *O caminho da servidão*. RJ. Instituto Liberal, 1990.
- MANDEL, E. *Socialismo x mercado*. SP, Ensaio, 1991.
- MÉSZÁROS, I. *Beyond capital*. N. York, Monthly Review Press, 1995.
- \_\_\_\_\_, \_\_. *Produção destrutiva e estado capitalista*. SP, Ensaio, 1989.
- TOURAINÉ, A. *A crítica da modernidade*. Petrópolis, Vozes, 1994.
- GENTILI, P. A. A. e SILVA, T. T da. (org.). *Neoliberalismo, qualidade total e educação*. Petrópolis, Vozes, 1995.
- LOJKINE, J. *A revolução informacional*. SP, Cortez, 1995.
- SCHAFF, A. *A sociedade informática*. SP, Ed. UNESP, 1990.
- SILVA, T. T. da (org.). *Trabalho, educação e prática social: por uma teoria da formação humana*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1991.

Marília, dezembro de 1998