

Trabalho e História – publicado em *Trabalho, educação e formação humana*: EDUFAL, 2005, p. 83-100.

A questão da relação entre o trabalho e as outras práxis sociais é muito mais complexa do que aparenta. Possui conseqüências e repercussões político-filosóficas que não se esgotam na discussão meramente técnica ou de método interventivo de uma ou outra profissão. É por este motivo que as atuais discussões acerca da relação dos complexos da assistência social e da educação (secundariamente, também a "prática médica") com a categoria trabalho têm um significado que transcende a mera particularidade destas profissões. De modo direto, interferem na própria definição da função social dessas profissões; ao fim e ao cabo se referem à relação de classe dessas profissões com a luta por uma sociedade comunista. Qual o papel histórico dos educadores, dos assistentes sociais, dos profissionais da saúde, etc. no processo de superação do capital? É disto que se trata, por exemplo, o debate envolvendo o novo currículo do Serviço Social e as tentativas de se pensar a prática educativa como trabalho – e, por isso, esta polêmica está longe de ser uma questão menor.

Este debate, por sua vez, tem um pressuposto, que convém, como obriga uma postura intelectual minimamente honesta, que seja explicitado. Este pressuposto é que a revolução é possível. Ao postularmos a possibilidade da revolução, estamos também afirmando que a sociedade capitalista não é a última forma possível de relação entre os homens; estamos afirmando com todas as letras que poderemos construir, através de nossa práxis, uma sociedade radicalmente diferente desta na qual vivemos, baseada no trabalho associado. Reconhecemos, desde já, que este é um pressuposto polêmico e, ainda que estejamos convictos da possibilidade de sua defesa de modo consistente, não entraremos agora nesta polêmica pela mais absoluta falta de tempo. Nos ocuparemos de uma outra tese que, em larga medida, é o fundamento do nosso pressuposto da possibilidade da superação do capital. Nos referimos à tese marxiana de que a história dos homens é o resultado único e exclusivo da ação dos homens; que nós, a humanidade, somos os únicos responsáveis por nosso destino. No fundo, ao afirmarmos que a função social da educação e do serviço social é a construção de uma sociedade emancipada, estamos afirmando exatamente isto: como

fazemos a história, se decidirmos pela revolução, poderemos superar o capital. A revolução é humanamente possível porque, como os homens fazem a história, podem eles revolucionar a presente situação histórica em que nos colocamos.

A tese de que a história humana é resultado exclusivo das ações dos homens em sociedade surge muito tardiamente. Apenas no século XIX, com Marx, ela é afirmada com todas as suas conseqüências, ainda que em Hegel, poucas décadas antes de Marx, alguns elementos importantes desta tese já se fizessem presentes (a história como processo, etc.). Ou seja, até mais ou menos duzentos anos atrás, a pergunta de como é feita a história jamais seria respondida: "pela ação dos homens em sociedade" mas, sim, pela afirmação de que os homens cumprem um dado destino imposto por forças ou determinações que nós, humanos, não podemos controlar. A história era compreendida como algo que os homens cumpriam, seguiam, sem ter um poder decisivo sobre o seu destino. Os homens antes "sofriam" a história que a "faziam".

Vejamos um pouco de história para esclarecermos melhor esta questão.

A relação do homem (indivíduos e sociedade) com a história está diretamente relacionada com o desenvolvimento de sua capacidade em fazer esta história. E como não há sociedade que possa se reproduzir sem garantir a sobrevivência biológica dos indivíduos que a compõem, a capacidade humana de fazer a história está diretamente relacionada com a capacidade social em se retirar da natureza os bens indispensáveis à reprodução social. Sendo breve, está diretamente relacionada ao desenvolvimento das forças produtivas.

Nas sociedades primitivas, antes do aparecimento das classes sociais, da propriedade privada e da exploração do homem pelo homem, o desenvolvimento das forças produtivas era tão pequeno que o homem dependia em boa medida dos fenômenos naturais para sua própria sobrevivência. Chuvas ou secas, fenômenos naturais como enchentes, terremotos, incêndios, etc. exerciam um papel por vezes fundamental na reprodução daquelas sociedades¹. A busca cotidiana por alimentos dependia do que a natureza produzisse, e aqui

¹ Sobre as sociedades primitivas, um texto interessante e de fácil leitura é *O Povo das Montanhas Negras*, de Raymond Willians, Cia. das Letras, S. Paulo. Clássico, nesta área, é o texto de Engels, F. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Ed. Civilização Brasileira, 1979.

uma enorme dose de acaso e sorte se fazia sempre presente. Nada garantia que, no ano seguinte, um vale que produzira frutas o fizesse novamente, ou que um rio com peixes viesse a tê-los em quantidade suficiente. Nesta relação com sua história, os homens primitivos percebiam imediatamente o fato real de que a oportunidade de alimentos e, portanto, de sua reprodução, não dependia apenas deles, mas também dos processos naturais que eles não conheciam e que, portanto, estavam além do alcance de sua práxis. O poder da natureza é assim algo que, para aqueles homens, estava muito acima deles próprios, e que se impunha sobre eles de forma insuperável, férrea.

É desta situação objetiva de pouco desenvolvimento das forças produtivas que surge a primeira forma de consciência da relação dos homens com a história. Esta lhes parece como um destino que depende mais das forças da natureza, que eles não controlam, do que com seus próprios poderes humanos. É assim que, nestas sociedades, termina por se consolidar como dominante concepção de mundo religiosa: as forças da natureza, assim como os homens, seriam expressão das vontades dos deuses. A nossa história seria determinada por potências divinas. E a diferença entre os homens e os deuses estaria exatamente no fato de estes poderem dominar a história, enquanto os homens apenas poderiam seguir o destino que os deuses lhes reservavam.

Tal concepção religiosa, naquele momento histórico, tinha muito de verdadeira. Ela refletia alguns fatos reais. Em primeiro lugar, de que os homens dependiam tanto dos eventos naturais que a história era determinada em larga medida por forças não humanas, pelas forças cegas da natureza. Em segundo lugar, a concepção religiosa é também um reflexo na consciência do fato de que a história das sociedades é diferente da história dos indivíduos particulares, de tal modo os desejos e vontades dos indivíduos raramente comparecem diretamente no desenvolvimento histórico. Assim, quando os homens primitivos percebiam que a história era feita por algo além do que suas vontades individuais, eles também não estavam completamente errados.

É por esta razão que a religião foi tão importante para as sociedades primitivas. Ela possibilitou a elaboração da primeira concepção de mundo e, portanto, da primeira teoria

acerca da história e, desta forma, abriu possibilidades para que os homens pensassem de forma sistemática e organizada tanto sobre si mesmos como também sobre a natureza.

Contudo, estes elementos verdadeiros da concepção religiosa não eliminam seu enorme limite: ela não possibilita o reconhecimento da ação efetiva dos homens sobre seus próprios destinos. E, com o desenvolvimento das forças produtivas, chegaria um momento em que o aumento das capacidades humanas tornaria necessário uma nova concepção de mundo que pudesse incorporar o agir dos homens na conformação de seus destinos. Antes que isso acontecesse, contudo, muito tempo passaria. Seria descoberta a agricultura, o trabalho excedente, a exploração do homem pelo homem, a propriedade privada, a submissão da mulher ao homem pelo casamento monogâmico, o surgimento das classes sociais, do Estado e da política. Enfim, se explicitasse por completo antes a necessidade por uma nova concepção de mundo que superasse a concepção religiosa, a humanidade precisou sair do seu período primitivo e adentrar às sociedades de classe. Foi no interior das sociedades de classe que o lugar ativo do homem na história se transformou em um problema, e foi para resolvê-lo que surgiu a filosofia na Grécia antiga.

Vejamos: a religião coloca a história nas mãos dos deuses. Como os homens e a natureza são criações dos deuses, a história dos homens é aquilo que os deuses determinam. O desenvolvimento das forças produtivas, contudo, aumenta a capacidade de os homens transformarem a natureza nos produtos necessários à sua reprodução; aumenta portanto o poder dos homens frente a natureza diminuindo, no mesmo grau, a dependência dos homens frente aos processos naturais. Pense-se, por exemplo, em como a descoberta da agricultura possibilitou aos homens acumularem reservas de alimentos e, por esta via, como aumentou a possibilidade de sobreviverem a secas, inundações, incêndios, etc. A agricultura, por sua vez, depende das decisões em se plantar ou não, o que plantar, quando plantar, ou seja, depende das decisões humanas, enquanto não cabe aos homens decidirem se a estação será chuvosa ou se o inverno será mais rigoroso.

Neste preciso sentido, o desenvolvimento das forças produtivas alarga o horizonte de possibilidades para os homens fazerem a sua história. Na vida cotidiana da sociedade grega, por exemplo, as decisões coletivas e individuais passam a jogar um papel cada vez mais importante no destino das cidades-estado e, por isso, começa a se elevar à consciência em escala social o fato de que a história humana seria *também* determinada pelos homens.

Ou seja, inicia-se um período no qual a história não é mais somente explicada a partir das potências não-humanas, mas sim a partir de uma interação entre estas potências com a práxis humana. Os homens, agora, fazem a história, ainda que no interior de limites que eles não criaram nem podem abolir. E, repetimos, esta nova concepção da história corresponde a um novo patamar de desenvolvimento das forças produtivas, das capacidades humanas, superior àquele das sociedades primitivas.

O surgimento da filosofia, portanto, reflete o estabelecimento de um novo patamar em se tratando da consciência dos homens acerca da história². Sem os constrangimentos inerentes à forma do pensamento religioso, os homens podem agora se questionar como, por que meios, em que condições, os homens agem sobre seus destinos (individuais e coletivos). A ação dos homens passa a ser um tema decisivo e, por isso, surgem novos complexos sociais cujas práticas serão investigadas pela filosofia, como a moral, a ética, a política, etc. A história, pela primeira vez, passa a ser compreendida como algo sobre o qual a vontade, as decisões, os valores, etc. dos homens possuem alguma influência. O homem passa a ser reconhecido como sujeito ativo na conformação de seu destino, e não mais apenas como elementos passivos que sofrem um destino que não constroem nem podem modificar.

Neste primeiro momento, contudo, o desenvolvimento das forças produtivas possibilitava que os homens aumentassem seu poder sobre a natureza, mas não era ainda o suficiente para possibilitar que esse poder adquirisse a intensidade e a qualidade que lhe confere a Revolução Industrial, entre os anos de 1776 e 1830. Sem entrar aqui em como este domínio dos homens sobre a natureza, na sociedade capitalista, possui perigos potenciais enormes para a própria destruição do próprio planeta Terra, o fato é que apenas no século passado o desenvolvimento das forças produtivas possibilitou que se elevasse à consciência, em escala social, o fato de a história humana ser predominantemente determinada pelas relações sociais, pelos próprios homens, ao fim e ao cabo.

² Cf., sobre este aspecto, o texto fundamental de Vernant, J.P. *As origens do pensamento entre os gregos*. Ed.Difel, s. Paulo, 1984.

Entre a Grécia antiga e a Revolução Industrial – se quiserem, entre Parmênides e Hegel – perdurou uma forma intermediária da concepção histórica: os homens fazem a história (aqui superando os limites do pensamento religioso primitivo) mas no interior de limites legados pelos deuses aos humanos (aqui o limite que corresponde ao pouco desenvolvimento das forças produtivas). A forma filosófica desta concepção se expressa na concepção da existência de uma essência humana de origem divina e que determina o que os homens são. Para não nos alongarmos mais do que o estritamente necessário, simplificando além do devido, podemos afirmar que há três formas básicas desta concepção:

1) A concepção grega de Platão e Aristóteles: há um mundo essencial, imutável, que determina o que o nosso mundo, e a vida dos homens, podem ser. Em Aristóteles, tudo tem um "lugar natural" na ordem eterna e imutável do universo, e é este "lugar natural" que determina o que os homens podem fazer de sua história. Para Platão, há um Mundo das Idéias eterno e imutável, que determina o que as coisas são no mundo dos homens. Os homens, para os dois pensadores, apenas podem ser aquilo que o eterno e imutável lhes permite, o eterno e imutável impõe limites intransponíveis aos homens. Por isso, para os dois pensadores, a sociedade escravista da polis grega era o máximo desenvolvimento possível da humanidade, acima deles apenas os semideuses e, depois, os deuses. E, abaixo deles, o limite mínimo possível à humanidade, as sociedades "bárbaras". Entre a barbárie e Atenas estão os limites impostos aos homens pelo eterno e imutável. Os homens apenas podem fazer a história no interior desses limites. E, como estes limites decorrem não da ação dos homens, mas das determinações eternas e imutáveis do Mundo das Idéias (Platão) e da ordem cosmológica (Aristóteles), estes limites se impõem como essências que os homens não podem modificar, quanto mais abolir.

2) A concepção agostiniana-tomista, da Idade Média. É verdade que há diferenças profundas entre Agostinho e Tomás de Aquino. Desconsiderando estas importantes diferenças, há uma concepção de mundo comum: Deus criou os homens (a Gênese) e determinou que no futuro teremos o Apocalipse. A história humana se desdobraria no interior destes limites: da Gênese ao Apocalipse. Independente do que façamos, este limite da história humana já está traçado e é insuperável, pois são limites que não foram construídos pelos homens; pelo contrário, foram limites impostos aos homens pelo seu

criador. Tal como entre os gregos, reconhece-se a possibilidade de os homens agirem sobre a história (mais em Tomás de Aquino que em Agostinho, é verdade). Tomás argumenta que, pelas suas ações pecadoras ou corretas, os indivíduos podem se salvar ou cair em danação eterna. Contudo, ainda que os homens possuam alguma influência na determinação de seus destinos (podem se salvar ou serem condenados ao inferno), os limites da história estão dados por Deus. São, por isso, determinações essenciais inalteráveis, que os homens não podem transformar porque não decorrem das ações humanas, mas de um ato de vontade de Deus.

3) A concepção moderna. Desenvolvida fundamentalmente na Inglaterra do século XVII (Locke, Hobbes, etc.) e a França do século XVIII (os iluministas, Rousseau, etc.), a concepção moderna é a gênese da concepção liberal até hoje presente entre nós. Como ela surge de uma crítica do mundo medieval pela burguesia nascente, sua primeira e mais aparente característica é abandonar toda forma religiosa. A concepção moderno-liberal de mundo não vai necessitar de Deus para explicar como as coisas são; contudo, como veremos, ela será perfeitamente compatível com a existência de um Deus desde que este não interfira diretamente no dia a dia dos homens.

A idéia chave do liberalismo (tanto do liberalismo moderno quanto do liberalismo contemporâneo) é que a sociedade nada mais é que a essência dos indivíduos. Esta essência, por sua vez, é compreendida como a natureza que distingue o indivíduo humano dos animais naturais. A determinação do que é a sociedade e, portanto, do que é a história, passa pela determinação do que é a natureza do indivíduo. Como se trata de uma concepção desenvolvida na luta da burguesia contra o mundo feudal, a concepção de natureza humana que assim vem a ser traz como marca indelével o caráter de classe de quem a criou: o indivíduo humano é, antes de qualquer coisa e acima de tudo, o proprietário privado burguês. Ser humano é ser proprietário (ainda que, ao mais miserável dos indivíduos, reste apenas a propriedade de seu "trabalho"). Ser racional, para a concepção liberal-burguesa, nada mais é que adotar como própria a racionalidade decorrente da propriedade privada. É agir em sociedade (e, portanto, também consigo mesmo) do modo como é "razoável" tendo em vista as necessidades de acumulação de riqueza.

Como os indivíduos são essencialmente proprietários privados, a relação entre eles será sempre a relação de concorrência entre proprietários que se encontram no mercado

para vender e comprar suas mercadorias. A sociedade, por isso, nada mais é que a arena de luta onde lutam todos contra todos pela riqueza – o egoísmo do proprietário privado, que pensa apenas em sua riqueza e é incapaz de um projeto coletivo de sociedade, se transforma em uma essência insuperável dos homens, pois a natureza humana os faz essencialmente individualistas, mesquinhos, concorrenciais ... os faz, enfim, burgueses! E a sociedade composta por tais indivíduos não pode deixar de ser a sociedade concorrencial capitalista.

Para a nossa discussão, este é o detalhe fundamental: a história nada mais seria que o resultado desta busca egoísta dos homens pela riqueza. Como os homens são egoístas e querem sempre cada vez mais riqueza, os indivíduos buscam meios de se enriquecerem cada vez mais e, com isso, desenvolvem as forças produtivas. A história seria, portanto, determinada por esta natureza egoísta dos homens. Não fossem os homens avaros, não buscariam meios de se enriquecerem cada vez mais e, sem isso, a humanidade não teria se desenvolvido até o ponto em que chegamos.

É portanto, a "natureza humana" que impulsiona a história. E, como esta natureza determina a história, ela não pode ser construída pela própria história, ela deve ser anterior à própria história! Portanto, sendo anterior à história, não pode ela ser modificada pelos homens – ela é o limite máximo de desenvolvimento humano possível. Trocando em miúdos, atingida a sociedade burguesa, na qual a natureza de proprietário privado dos indivíduos é plenamente reconhecida como um direito universal, na qual a propriedade privada burguesa é a forma básica de todas as relações sociais, teríamos atingido a última forma de sociedade possível: aquela regida pelo capital.

Como o homem possui por sua "natureza" eterna e imutável a propriedade privada, não há possibilidade de se ir para além da sociedade burguesa!

Não é difícil de se perceber que há uma profunda analogia entre estas concepções de mundo. Para os gregos, a essência humana tornava Atenas o máximo de civilização possível. Para os medievais, como os homens eram essencialmente criaturas divinas, a sociedade medieval era a organização criada por Deus que apenas poderia ser superada por um ato divino, o Juízo Final. Para os liberais, como a essência humana é a propriedade privada, o limite do desenvolvimento humano é a sociedade burguesa. Em todos estes momentos, temos em comum a concepção de que há uma essência humana que determina a história, e que esta mesma essência não pode ser criada nem alterada pela própria história.

E, também em todos os 3 casos, esta concepção cumpriu uma função ideológica conservadora: é sempre a justificação da sociedade na qual surge. Os homens são essencialmente proprietários de escravos, na Grécia; para Tomás de Aquino a sociedade feudal é a que melhor corresponde aos desígnios de Deus, portanto lutar para modificá-la é ato demoníaco e, por fim, para os pensadores liberais, não há nenhuma sociedade possível sem mercado e propriedade privada: não há nenhuma sociedade além da burguesa.

Retomemos a nossa tese: o desenvolvimento das forças produtivas, ao possibilitar o aumento das capacidades humanas, tornou necessário a superação da primitiva concepção religiosa fundamentalmente porque esta concepção não permitia o reconhecimento do papel ativo dos indivíduos na história. Contudo, num primeiro momento, este desenvolvimento das forças produtivas apenas possibilitava o reconhecimento parcial do papel dos homens na história, o que deu origem a concepções dualistas: há uma essência não-histórica que determina os limites à ação dos homens sobre a história. Em outras palavras, os homens fazem a história no interior de limites insuperáveis; há uma essência não criada pelos homens que determina o limite do possível. Ou, se quiserem, os homens não constroem e, portanto, não podem alterar sua essência.

Com o desenvolvimento qualitativamente superior das forças produtivas por ocasião da Revolução Industrial (1776-1830), pela primeira vez a relação do homem com a natureza deixa de ser uma relação de submissão para ser uma de "domínio". Os homens se dão conta que toda a sua história foi, na verdade, feita pelos próprios homens e não pela natureza ou pelos Deuses. A Revolução Francesa (1789-1815) demonstra praticamente este fato: são os indivíduos que, reunidos, derrubam a velha ordem e implantam uma nova sociedade na Europa. A questão filosófica decisiva passa a ser, então, explicar como os homens fazem a história. Explicar a história enquanto processo de autoconstrução dos homens é o tema central da filosofia e a esta questão decisiva foram dadas, fundamentalmente, duas respostas.

A primeira delas, elaborada por Hegel, mantém no fundamental a estrutura dualista que prevalecia desde a Grécia. Para o filósofo alemão, a história é o desdobramento de uma essência posta desde o início da história, o espírito humano (*Geist*). Tal como para os

iluministas e pensadores modernos, há uma essência insuperável que, uma vez atingida, impossibilita qualquer desenvolvimento significativo futuro. Esta essência, também para Hegel, inclui a propriedade privada, portanto inclui o mercado e o Estado; em suma, a realização plena da essência (o Espírito Absoluto) é a sociedade burguesa. Aqui o limite da história e, daqui, a eternidade do capitalismo.

A segunda resposta é dada, alguns anos depois, por Marx. Para ele, os homens fazem a sua história de tal forma que nela nada existe que não seja resultado das ações dos homens. Os homens constroem até mesmo sua essência. Por isso, a essência humana apenas determina o que nós somos hoje, mas de modo algum determina o limite ao desenvolvimento futuro dos homens. Tal como deixamos de ser escravistas e medievais, poderemos também deixar de ser capitalistas – tudo depende de como nós, a humanidade, construiremos nossa história a partir das possibilidades e necessidades históricas do presente.

Para Marx, portanto, a questão decisiva seria demonstrar como os homens fazem toda a sua história (inclusive, repetimos, a sua essência). E Marx teria, ainda, que responder à seguinte questão: se os homens fazem a sua história, se não há uma potência não-humana que impõe aos homens um destino, por que os homens fizeram uma sociedade tão desumana, tão destrutiva para os próprios homens?

Para responder a esta duas questões fundamentais Marx tem como o ponto de apoio decisivo a concepção do trabalho enquanto categoria fundante do mundo dos homens. A centralidade ontológica do trabalho é um ponto fundamental da tese revolucionária de Marx: como os homens fazem a sua essência, podemos superar a nossa atual essência de proprietários privados em direção a uma radicalmente nova essência: o homem (ou a humanidade) emancipado do capital.

Em pouquíssimos parágrafos, a tese de Marx (estando Lukács, em sua *Ontologia*, correto) talvez possa ser resumida nos seguintes termos:

1. o universo que conhecemos constitui uma *unidade*, em que natureza inorgânica, natureza orgânica e sociedade se vinculam num intercâmbio (“metabolismo”). Este intercâmbio apenas é possível porque, na relação entre si, estes três níveis do ser mantêm as suas *diferenças ontológicas fundamentais*;

2. no surgimento, a partir da natureza inorgânica, da *vida*, e, analogamente, a partir do desenvolvimento da vida, da *sociedade*, ocorreram *saltos ontológicos*;
3. o *salto* da vida natural à sociedade deveu-se ao *trabalho*; ele é assim a categoria fundante do mundo dos homens e, todas as outras categorias sociais são por ele fundadas;
4. sendo o intercâmbio sociedade/natureza e atendendo e recriando necessidades sociais mediante a transformação prática da natureza, sendo atividade teleologicamente direcionada, exigindo conhecimentos que tendem a universalizar-se e requerendo também a fala, o trabalho confere ao seu agente a condição de sujeito face à natureza e se realiza em objetivações;
5. com essas características, o trabalho gera possibilidades de um tipo de desenvolvimento inexistente na natureza: a história humana é a história das formações sociais e, não, a história natural do animal *Homo sapiens*;
6. a esse desenvolvimento corresponde um novo tipo de ser, mais complexo que o ser inorgânico e o ser orgânico e que possui por essência relações que não podem ser explicadas e compreendidas a partir da natureza, pois produzidas no e pelo ser social.
7. Três grandes traços ontológicos universais distinguem a reprodução social da reprodução apenas biológica:

7a. a primeira sua determinação universal é a constituição de sociedades cada vez mais internamente heterogêneas, complexas. De uma situação inicial na qual a única diferença decisiva entre os indivíduos era o sexo e a idade, a evolução levou a uma divisão de trabalho cada vez mais intensa e ao aparecimento de diferentes atividades produtivas (separação da agricultura da pecuária, seguida pelo desenvolvimento do artesanato e pelo surgimento do comércio). Após o surgimento das classes sociais, a diferenciação interna à sociedade adquiriu um novo impulso. Com as lutas de classe há necessidade de um conjunto novo de instituições sociais, como o exército, a polícia, o direito, o Estado, etc., que aumenta ainda mais a complexidade e a heterogeneidade das formações sociais.

7b. Esta crescente heterogeneidade não fragmenta o ser social, muito pelo contrário. Há uma tendência para a constituição de relações sociais cada vez mais genéricas, isto é,

que abarcam uma porção cada vez maior da humanidade. A humanidade evoluiu dos pequenos bandos para sociedades cada vez maiores, que articulam um número crescente de indivíduos. Com o desenvolvimento do capitalismo, estas sociedades foram articuladas pelo mercado mundial, de tal modo que, nos dias de hoje, a humanidade está efetivamente integrada numa vida social comum. Em outras palavras, hoje em dia, a existência de diferentes sociedades, países e culturas ocorre de tal modo que a vida de todos os indivíduos do planeta Terra está articulada de forma bastante intensa. Hoje, como nunca na história da humanidade, os indivíduos compartilham de uma mesma história.

Em suma, o desenvolvimento do ser social tem significado crescente diferenciação interna das sociedades. Isto significa que novas contradições vão sendo introduzidas na processualidade social à medida que aumenta a sua complexidade. Por exemplo, antes do surgimento das classes, as contradições eram muito mais simples, não antagônicas. Com o aparecimento da exploração do homem pelo homem, este quadro se alterou qualitativamente e, para controlar esta contradição do ponto de vista da classe dominante, foi criado o Estado. Nesta exata medida e sentido, à medida que a sociedade evolui ela se torna cada vez mais complexa.

7c. A terceira tendência de desenvolvimento universal é o fato de a vida social mais desenvolvida exigir que os indivíduos ajam cotidianamente de forma cada vez mais complexa. Para que isto seja possível, os indivíduos têm que se desenvolver cada vez mais enquanto indivíduos, enquanto personalidades cada vez mais complexas. O próprio desenvolvimento da sociedade e a crescente heterogeneidade que o acompanha já faz com que o indivíduo se confronte com um leque cada vez maior de possibilidades de desenvolvimento da sua personalidade.

A possibilidade de desenvolvimento dos indivíduos enquanto personalidades cada vez mais complexas e ricas é fundada pelo desenvolvimento social. Quanto mais rica e intensa for a vida social, quanto mais articulada for a vida do indivíduo com a história de toda a humanidade, mais desenvolvida no sentido humano será sua existência. Por isso, a reprodução da sociedade e a reprodução do indivíduo são dois pólos do mesmo processo, isto é, são momentos distintos, porém sempre articulados, da reprodução social.

Estas três tendências evidenciam o que Lukács quer dizer ao afirmar que o ser social é um *complexo de complexos*. Ou seja, é um conjunto articulado de partes diferentes. Estas

partes diferentes tendem a crescer em número, e tendem a ser cada vez mais diferenciadas entre si, na medida em que a sociedade evolui.

O ser social, portanto, é um ser que se autoproduz no sentido preciso que tanto as suas determinações mais essenciais, quanto as mais fenomênicas, são resultados da síntese dos atos humanos concretos, singulares, em tendências históricas concretas, universais. E isto apenas é possível porque, com o ser social, surgiu algo inteiramente novo: uma forma de interação entre o ser vivo e a natureza que é o trabalho. É das necessidades e possibilidades postas pela necessidade primeira de toda reprodução social, qual seja, retirar da natureza o indispensável para a reprodução social, que todas as outras categorias sociais surgem e se desenvolvem. Por isso é que, para Marx, o trabalho é a categoria fundante do mundo dos homens e todas as outras categorias sociais são por ele fundadas.

Não é aqui o lugar para demonstrarmos e apenas chamaremos a atenção à questão, que Marx, longe de reduzir o ser social ao trabalho, postulou exatamente o oposto, isto é, que o ser social não é, em hipótese alguma, redutível ao trabalho. O fato de este ser a sua categoria fundante significa liminarmente a existência de outras categorias, dele distintas ainda que por ele fundadas. O que nos interessa é que, ao convertermos em trabalho uma série enorme de outras atividades humanas, quer pelo fato de serem exploradas pelo capital, quer pelo fato de serem necessárias ao intercâmbio orgânico com a natureza, ou quer pelo fato de ser profissões assalariadas, retiramos do intercâmbio orgânico o posto de categoria fundante e, deste modo aparentemente inocente, deslocamos a pedra de toque de toda ontologia marxiana: o trabalho como fundante do ser social.

Removida a pedra de toque da ontologia marxiana, esta já não se sustenta teoricamente. Temos então que passar a operações teóricas complicadas e que, na totalidade dos casos, terminam resultando em teorizações internamente contraditórias, todas elas articuladas ao redor da proposta de ampliação da categoria trabalho de Marx. Ao fazê-lo, não estamos apenas revogando o que é fundamental em Marx, mas também abrindo mão da mais importante realização do pensador alemão: a descoberta das mediações sociais que possibilitam que, fundado pelo trabalho, os homens constituam um processo histórico autofundado, isto é, que os homens sejam as únicas e exclusivos demiurgos de sua história. Dado este passo, está liminarmente revogada a demonstração marxiana da possibilidade ontológica, histórica, da superação do capitalismo por uma sociabilidade comunista.

Portanto, ao discutirmos a relação entre trabalho e a totalidade social, entre o trabalho e o conjunto das práxis sociais, estamos muito mais que debatendo acerca de aspectos técnicos ou operativos de uma ou outra forma de atividade ou profissão, estamos tocando em uma questão fundamental para o projeto revolucionário. E, se não levarmos isto em conta, corremos o risco de nos aprisionarmos nas concepções burguesas hoje predominantes.

Bibliografia

Willians, R. *O Povo das Montanhas Negras*, Cia. das Letras, S. Paulo, 1991.

Engels, F. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Ed. Civilização Brasileira, 1979.

Vernant, J.P. *As origens do pensamento entre os gregos*. Ed.Difel, S. Paulo, 1984.