

ESBOÇOS PARA UMA SOCIOLOGIA DA EDUCAÇÃO DE RUDOLF STEINER À LUZ DA PERSPECTIVA HISTÓRICO-ONTOLÓGICA

DOI: 10.48075/ri.v27i1.32899

Yuri Rodrigues da Cunha¹

RESUMO: Este artigo tem como objetivo apresentar as bases para uma Sociologia da Educação no âmbito do pensamento social de Rudolf Steiner, fundamentando-se nos princípios teórico-metodológicos derivados do pensamento de Karl Marx e do campo do materialismo histórico. Para isso, foram mobilizadas as categorias centrais do pensamento sociológico marxiano: trabalho, formação humana e práxis, evidenciando como essas categorias estão presentes no pensamento de Steiner e como o autor as articula. Concluiu-se que, embora os autores pertençam a campos paradigmáticos distintos, por meio de uma afinidade eletiva foi possível demonstrar que, na obra desenvolvida por Steiner, há evidências suficientes para postular os fundamentos de uma Sociologia da Educação. Além disso, o autor apresenta contribuições teórico-metodológicas ao campo sociológico, com vistas a colaborar para o processo de formação de um ser humano integral e emancipado.

Palavras-chave: Sociologia da Educação; Rudolf Steiner; Trabalho; Formação Humana; Práxis

OUTLINES FOR A SOCIOLOGY OF EDUCATION BY RUDOLF STEINER FROM A HISTORIC-ONTOLOGICAL PERSPECTIVE

ABSTRACT: This article aims to present the foundations for a Sociology of Education within Rudolf Steiner's social thought, grounded in the theoretical and methodological principles derived from Karl Marx's thought and the field of historical materialism. To this end, the central categories of Marxian sociological thought were employed: work, human formation, and praxis, highlighting how these categories are present in Steiner's thought and how the author articulates them. The analysis concludes that, although the authors originate from distinct paradigmatic fields, an elective affinity makes it possible to demonstrate that Steiner's work provides sufficient evidence to establish the foundations for a Sociology of Education. Furthermore, Steiner offers theoretical and methodological contributions to the sociological field, aimed at fostering the development of an integral and emancipated human being.

Keywords: Sociology of Education; Rudolf Steiner; Work; Human Formation; Praxis.

¹ Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista, UNESP, Marília/SP. Professor na Escola Waldorf João Guimarães Rosa, de Ribeirão Preto-SP. E-mail: cunhayr@gmail.com.

INTRODUÇÃO

O presente artigo busca demonstrar que, no pensamento social e pedagógico desenvolvido por Rudolf Steiner, existem elementos suficientes para fundamentar uma Sociologia da Educação, considerando as categorias analíticas e científicas oriundas do campo marxiano. A hipótese apresentada parte da premissa de que, embora Karl Marx e Steiner estejam inseridos em campos paradigmáticos distintos — o materialismo histórico e a ciência espiritual, respectivamente —, é possível identificar uma afinidade eletiva mediada pelas categorias de trabalho, formação humana e práxis. Conclui-se, portanto, que as formulações de Steiner podem oferecer contribuições significativas para uma formação humana integral e para uma atuação prática na vida social.

Este estudo adota o referencial teórico-metodológico marxiano, reconhecido por sua ampla contribuição para a Sociologia da Educação, especialmente em análises críticas sobre a estrutura social capitalista e suas implicações ideológicas no campo educacional (MEKSENAS, 2014). Assim, parte-se da categoria analítica de trabalho, central no pensamento de Karl Marx (LUKÁCS, 2009), que se desdobra necessariamente no campo educacional (SAVIANI, 2005, 2019). O trabalho é compreendido como a atividade que permite ao ser humano constituir-se como ser social (LUKÁCS, 2009; MARX, 1975, 2010). Este processo se concretiza à medida que o ser humano toma consciência de si e da realidade externa, agindo intencionalmente sobre ela com um propósito ou télos (DUARTE, 2013). Nesse contexto, o trabalho é a categoria estruturante do ser humano, a partir da qual se desenvolve o conceito de formação humana (ANTUNES, 2016).

Se o ser humano se constitui como tal por meio do trabalho — que, em essência, resulta de sua relação com a realidade social circundante —, tudo o que emerge para ele é, em última análise, fruto de sua própria ação. Dialeticamente, a realidade social é tanto produto da ação humana quanto fator que influencia o ser social (LUKÁCS, 2009). Para aprofundar essa relação, adota-se a categoria analítica de práxis, definida por Vázquez (2007) como uma atividade real e transformadora do mundo, integrando teoria e prática. Essa categoria é essencial para os problemas postos pela sociologia marxiana e suas reflexões sobre o campo educacional.

Com base nessas três categorias — trabalho, formação humana e práxis — fundamentadas em Marx, demonstra-se como elas estão articuladas no pensamento de

Rudolf Steiner (1861-1925). O estudo se apoia em conferências públicas de Steiner sobre temas convergentes à sociologia e à educação, com o objetivo de validar ou refutar a hipótese central deste trabalho: seria possível delinear uma base científica para uma Sociologia da Educação em Steiner?

A análise aborda o pensamento de um autor inserido em um paradigma oposto ao materialismo histórico-ontológico, aplicando categorias analíticas marxianas para explorar um campo fértil no pensamento de Steiner, especialmente relevante para a Sociologia da Educação.

Para atingir os objetivos propostos, o artigo está organizado da seguinte forma: na primeira seção, analisam-se as bases teóricas e metodológicas da Sociologia da Educação marxiana, com foco nas categorias de trabalho, formação humana e práxis; na segunda, examinam-se os pressupostos do pensamento de Rudolf Steiner; na terceira, explora-se o conceito de afinidades eletivas; e, na última seção, apresentam-se as considerações finais sobre a hipótese inicial, avaliando se existem fundamentos científicos no pensamento de Steiner para sustentar uma Sociologia da Educação.

Por fim, vale ressaltar que as obras analisadas neste artigo foram selecionadas com base em critérios epistemológicos rigorosos (BOURDIEU et al., 2010). No campo marxiano, recorreu-se às seguintes obras de Karl Marx: O Capital (1975), Manuscritos Econômico-Filosóficos (2010), Grundrisse (2011), além de A Ideologia Alemã (1984) e O Manifesto do Partido Comunista (2005), ambas em coautoria com Engels.

No caso de Rudolf Steiner, as obras escolhidas foram: Questão Pedagógica como Questão Social: os fundamentos sociais, histórico-culturais e espirituais da pedagogia das Escolas Waldorf (2009) e Os Pontos Centrais da Questão Social: aspectos econômicos, político-jurídicos e espirituais da vida em sociedade (2011). A seleção destas obras levou em consideração sua relação direta com o objeto de estudo. Procedeu-se a leituras interpretativas, relacionando as ideias nelas contidas ao problema em questão e organizando essas informações de forma a fundamentar as reflexões apresentadas neste trabalho.

TRABALHO, FORMAÇÃO HUMANO E PRÁXIS EM MARX

Dentro do pensamento social marxiano, a categoria trabalho é central justamente por se tratar de uma categoria fundante, produtora e produto da realidade objetiva e, por

[Ideação. Revista do Centro de Educação, Letras e Saúde. v. 27, nº1, 2025. e-ISSN: 1982-3010.](#)

consequência, das relações sociais e da educação. Como é possível perceber ao longo da obra de Marx, da juventude à maturidade, o trabalho é um fio condutor que serve de base para compreender o próprio ser humano e suas relações de sociabilidade e de reprodução social.

Nos escritos de juventude, como é o caso da obra *“Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844”*, Marx faz uma longa análise das relações sociais partindo do trabalho enquanto atividade puramente humana, compreendendo-o como condição ontológica e fundante do ser humano. Esse trabalho, ao se desdobrar historicamente, desembocou na sociabilidade capitalista. Contraditoriamente, o trabalho alienado e estranhado tornou-se a negação do ser humano (MARX, 2010; LUKÁCS, 2009).

O trabalho pode ser considerado em sua dimensão ontológica, pois, segundo o pensamento marxiano, o ser humano é, em si, um ser genérico, passível de ser constituído a partir de uma realidade concreta específica, resultado da própria ação humana, ainda que suas consequências não sejam necessariamente aquelas esperadas (DUARTE, 2013). Dito de outra maneira:

“O ser humano não é apenas um ser natural, mas um ser natural humano, isto é, ser existente para si mesmo, por isso, ser genérico, que, enquanto tal, tem de atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber.” (MARX, 2010, p. 128, grifos no original).

Ainda conforme argumenta Marx, enquanto ser genérico e social, o homem possui forças vitais. Por isso, é um ser natural ativo. Essas forças existem como possibilidades e capacidades, como pulsões e potencialidades. Contudo, por sua própria condição natural, corpórea e objetiva, ele é um ser dependente e limitado. Assim como os objetos de suas pulsões existem fora dele, como objetos independentes e indispensáveis à confirmação de suas forças essenciais, ou seja, sua realização.

“O trabalho é, em primeiro lugar, um processo entre a natureza e o homem, processo em que este realiza, regula e controla mediante sua própria ação sua troca substancial com a natureza. Neste processo, o homem enfrenta um poder natural, a substância da natureza. Põe em ação suas forças naturais, que formam seu corpo — braços, pernas, cabeça e mãos — para, desse modo, assimilar sob uma forma útil sua própria vida. [...] E, ao atuar sobre a natureza exterior e transformá-la, transforma também sua própria natureza, desenvolvendo as potências que dormiam, submetendo o conjunto de suas forças à sua própria disciplina” (MARX, 1975, p. 130, tradução nossa).

Embora a obra *O Capital* seja considerada uma obra de maturidade de Marx, essa perspectiva do trabalho como elemento fundante do ser humano e de sua sociabilidade já está presente nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* e na obra *A Ideologia Alemã*, produzida

em conjunto com Friedrich Engels. Em ambas, torna-se explícito que o trabalho é condicionante das relações humanas, transcende a estabilização biológica e configura as formas de sociabilidade. Especialmente em uma sociedade capitalista, o poder social se constitui como força de produção multiplicada, nascida da cooperação de diversos indivíduos, condicionada pela divisão do trabalho (MARX; ENGELS, 2007).

Isso implica, segundo o pensamento marxiano, que em um dado modo de produção historicamente localizado, como o capitalista, pautado na apropriação privada do trabalho socialmente produzido — isto é, no acúmulo privado da riqueza social —, sua forma de reprodução buscará legitimar essa relação de exploração. Assim, as classes dominantes, detentoras dos meios de produção, constroem subjetividades nos trabalhadores por meio de uma dimensão espiritual:

“As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante. A classe que tem à sua disposição os meios de produção material dispõe também dos meios de produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos, aproximadamente ao mesmo tempo, os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios de produção espiritual. As ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como ideias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação” (MARX; ENGELS, 2007, p. 72, grifos nossos).

O que fica evidente no trecho apresentado é uma síntese do pensamento marxiano sobre o papel ideológico ocupado na luta de classes, ou seja, a burguesia visa legitimar sua própria relação de exploração das classes trabalhadoras. Em certa medida, pode-se pensar a escola e o currículo como espaços de construção de subjetividades que estejam alinhadas e legitimem a lógica societária burguesa-capitalista.

Nas obras de juventude de Marx, a compreensão da realidade na qual o sujeito vive e as próprias concepções sobre a sociedade, por serem produzidas sob um modo de produção capitalista, trazem marcas indeléveis da relação de exploração de classes. Essa relação é, por si, uma imagem e compreensão do mundo, portanto, ideológica. A ideologia deixa de ser uma categoria esvaziada de sentidos e passa a ser repleta de sentido material (MARX, 2011).

Assim, se nas obras de juventude o homem se torna o agente de construção da própria realidade, nas obras de maturidade Marx apresenta uma concepção material e concreta da

transformação da realidade, desnudando as relações de trabalho no modo de produção capitalista, apontando seu caráter emancipatório e, ao mesmo tempo, escravizador.

De acordo com o pensamento de Marx (1975), “o trabalho é, em primeiro grau, um processo entre a natureza e o homem, processo que este realiza, regula e controla mediante sua própria ação” (Marx, 1975, p. 130). Isto é, o trabalho surge como uma necessidade de transformação da natureza para satisfação das necessidades de existência do ser. Transforma a natureza na mesma medida em que transforma a si próprio: “ao passo que atua sobre a natureza exterior a ele e a transforma, transforma sua própria natureza, desenvolvendo as potencialidades adormecidas” (Idem, *ibidem*).

Isso significa que o trabalho humano pode ser compreendido como “o emprego da simples força de trabalho que todo homem comum possui em seu organismo corpóreo, sem uma necessidade de uma educação especial” (Idem, p. 11). Essa capacidade permite que sejamos, enquanto seres humanos, seres sociais, produtores e produtos da história. Isso significa que o homem é um ser que se torna humano na medida em que se humaniza através do trabalho. Em outras palavras, o trabalho é uma condição essencialmente humana, na medida em que todos os homens potencialmente o possuem.

Porém, isso não significa que todas as sociedades desenvolvem essas habilidades da mesma maneira. “O simples trabalho médio muda suas características, indubitavelmente, segundo os países e a cultura de cada época, porém, existe sempre dentro de uma dada sociedade” (Idem, p. 11). Ou seja, se analisado historicamente, o trabalho se desenvolverá de maneiras diferentes e, aí, deverá ser analisado segundo as relações sociais que são geradas a partir da intermediação entre homem e natureza, ou seja, da cultura.

Se for correto o pressuposto marxiano sobre o trabalho como uma condição essencialmente humana, portanto ontológica, significa compreender o trabalho como aquilo que faz da matéria-prima humana se tornar um ser humano (Lukács, 2009, p. 229).

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. Na medida em que a resposta ao carecimento que a provoca funda e enriquece a própria atividade com estas mediações, frequentemente bastante articuladas. Desse modo, não

apenas a resposta, mas também a pergunta são um produto imediato da consciência que guia a atividade (Idem, ibidem).

Essa avaliação de Lukács é importante aqui, pois, segundo a lógica marxiana, o trabalho é um momento fundante do animal tornando-se homem. Deve-se considerar o trabalho como um elemento de formação humana. Pode-se dizer que a produção de ideias, representações e da consciência está, a princípio, diretamente entrelaçada com a atividade material e o intercâmbio material dos homens. Isso significa concordar com Marx e Engels quando afirmam que não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência. Ou seja, é em meio ao desenvolvimento histórico e processual originado pelo trabalho humano que a consciência social pode ser formada (MARX; ENGELS, 2007).

É justamente a capacidade de atuação sobre a natureza exterior que permite ao ser humano afastar-se da barreira natural. Como pontua Lukács, o trabalho ultrapassa a mera estabilização biológica, atuando como um meio de inter-relação entre ser humano (sociedade) e natureza. Por isso, possui um caráter central no processo formativo do ser humano e de todo o complexo de atividades chamadas de educação, partindo do pressuposto de que o ser humano é um ser genérico e inacabado.

É possível que a peculiaridade específica do ser social fique ainda mais evidente no complexo de atividades que costumamos chamar de educação:

“O essencial da educação dos seres humanos consiste em capacitá-los a reagir adequadamente aos acontecimentos e às situações novas e imprevisíveis que vierem a ocorrer depois em sua vida. Isso significa duas coisas: em primeiro lugar, que a educação do ser humano – concebida no sentido mais amplo possível – nunca estará realmente concluída. Sua vida, dependendo das circunstâncias, pode terminar numa sociedade de tipo bem diferente e que lhe coloca exigências totalmente distintas daquelas para as quais a sua educação – no sentido estrito – o preparou” (LUKÁCS, 2003, p. 183).

O que Lukács postula está vinculado ao problema da reprodução da forma de vida do ser humano, ou seja, o ser humano cria as condições para sua produção e reprodução a partir da perspectiva ontológica do trabalho. Essa perspectiva pode, portanto, ser compreendida como um aspecto central para uma Sociologia da Educação sob a perspectiva marxiana e materialista.

De certo modo, por meio dessa elaboração, é possível compreender que a formação do ser social só pode ocorrer no processo social, isto é, dentro de uma teia de complexos sociais originados pelo trabalho humano que se desdobra em diversas esferas da vida social.

Se for considerado o trabalho como ponto de partida para a humanização da “matéria-prima humana”, deve-se compreender que este é, portanto, o fundamento para a compreensão de uma formação humana. Assim, chega-se à concepção de formação humana, compreendendo-a como o resultado de interações materiais e objetivas que produzem as concepções, ideias e as próprias formas de compreender e reproduzir seu modo de pensar, portanto, a própria educação em sua forma mais ampliada.

Isso significa que, dentro da concepção marxiana, a educação deve ser um instrumento – não um fim em si mesmo – para a superação dos antagonismos de classe. Mas só pode servir a esse fim caso seja entendida como práxis revolucionária (Marx, 2007). Essa concepção está posta por Marx em *Teses sobre Feuerbach*, na muito citada terceira tese:

“A doutrina materialista da transformação das circunstâncias e da educação esquece que as circunstâncias têm de ser transformadas pelos próprios homens e que o próprio educador tem de ser educado. [...] A coincidência da mudança das circunstâncias e da atividade humana ou autotransformação só pode ser tomada e racionalmente entendida como práxis revolucionária” (Marx, 1984, p. 108, grifos no original).

À medida que transcorre o processo histórico e social, incidindo no modo de produção capitalista, a concepção de educação adquire um sentido muito restrito. Ou seja, “o termo educação trata-se de uma questão de ‘internalização’ pelos indivíduos da legitimidade da posição que lhes foi atribuída na hierarquia social, juntamente com suas expectativas ‘adequadas’ e as formas de conduta ‘certas’” (Mészáros, 2009, p. 44).

Com isso, a concepção de que o educador tem de ser educado ganha um sentido ainda mais importante. Ou seja, o educador torna-se um instrumento de grande importância para a reprodutibilidade social.

Pode-se dizer que a concepção de formação humana ganha importância, uma vez que visa modelar e configurar o espírito para o convívio com os outros e com a vida pública. Porém, no momento histórico regido pelo modo de produção, a configuração do espírito humano para o convívio e para a vida pública só pode ser uma formação que reproduza as desigualdades de classe, produzindo sujeitos convallescentes com a estrutura societária.

Portanto, pensar a formação humana é entender que o homem não nasce pronto. É um processo do devir humano, ou seja, é aquele que alcança um modo de ser mediante um devir, cujo *télos* deveria ser uma possível emancipação pela condição de sujeito autônomo e consciente de si e de sua realidade.

Assim, pode-se compreender que o ser humano se constrói na prática, na dimensão de uma práxis. Essa característica, segundo a lógica marxiana, deveria conduzir à compreensão da formação humana como uma educação e uma prática pedagógica que contribuam para a formação de sujeitos críticos que questionem a lógica do capital. Porém, em sua antítese – isto é, sob o modo de ser do capital –, constrói-se uma “ideologia do consenso”, onde o capital se torna um imperativo intransponível.

Fica claro que a educação formal não é a força ideologicamente primária que consolida o sistema do capital; tampouco é capaz, por si só, de fornecer uma alternativa emancipadora radical. Uma das funções principais da educação formal em nossas sociedades é produzir tanta conformidade ou “consenso” quanto for capaz, a partir de dentro e por meio dos seus próprios limites institucionalizados e legalmente sancionados.

Esperar da sociedade mercantilizada uma sanção ativa de um mandato que estimule as instituições de educação formal a abraçar plenamente a grande tarefa histórica de romper com a lógica do capital no interesse da sobrevivência humana seria um milagre monumental. É por isso que, também no âmbito educacional, as soluções “não podem ser formais; elas devem ser essenciais”. Em outras palavras, devem abarcar a totalidade das práticas educacionais da sociedade estabelecida (Mészáros, 2009, p. 45).

Deve-se compreender, dessa forma, que a formação na modernidade capitalista se orienta por uma racionalidade da economia política. Isso ocorre porque, segundo Mészáros, “a principal função da educação formal é agir como um cão-de-guarda ex-officio e autoritário para induzir um conformismo generalizado em determinados modos de internalização, de forma a subordiná-los às exigências da ordem estabelecida” (2009, p. 55).

Portanto, como foi exposto anteriormente, se o ser humano é um ser que oferece respostas por meio de seu trabalho, e as respostas transformam a natureza e a si mesmo, o gênero humano carrega em si a potência transformadora. Essa potência não se transforma em ato quando está em jogo o exercício pleno da liberdade humana.

Agora, com esse balizamento dos conceitos de Trabalho e Formação Humana, é possível avançar ao objetivo deste artigo e observar parte do pensamento e da produção teórica de Rudolf Steiner.

TRABALHO, FORMAÇÃO HUMANO E PRÁXIS EM RUDOLF STEINER

Observar-se-á, agora, como Steiner compreende o trabalho e sua relação com a produção da própria realidade humana. Ele parte de premissas que consideram a formação humana para além de uma realidade meramente material, debruçando-se sobre a perspectiva de uma “ciência espiritual”. Contudo, essa perspectiva não se isola nesse campo, propondo-se também como uma ciência prática que prioriza a formação de sujeitos potencialmente críticos à educação massificante, a qual atende aos imperativos do capital, em detrimento das múltiplas potencialidades humanas. Posto isso, segundo o pensamento social de Steiner, não se deve falar em formação humana sem dialogar com sua dimensão espiritual.

Steiner (2009) elabora sua concepção de trabalho considerando sua condição objetiva e concreta, emergente das relações sociais já instituídas, que são, por sua vez, resultado das capacidades criativas do ser humano enquanto ser que transforma e produz uma nova realidade. Esse processo ocorre a partir de suas próprias forças como condição para o desenvolvimento das capacidades individuais. Assim, o trabalho se apresenta como um instrumento de formação do ser genérico, tal como diria Marx.

Ao se falar hoje de capital e capitalismo, evidencia-se onde a humanidade proletária busca as causas de sua opressão. "[...] Ao se falar do trabalho humano, indica-se que – juntamente com a base natural da economia e o capital – cria valores econômicos, fazendo com que o trabalhador chegue à consciência de sua situação social. Um juízo sobre o modo como esse trabalho humano deve ser inserido no organismo social [...] só nasce quando se admite levar em conta a relação do trabalho humano com o desenvolvimento das capacidades individuais, de um lado, e com a consciência do direito, de outro." (Steiner, 2009, p. 77).

De início, verifica-se que, para Steiner, o trabalho também deve ser visto como um elemento essencial da formação humana. Isso significa que o trabalho não apenas produz a realidade concreta em que o homem vive e se reproduz, mas também é simultaneamente produto e produtor do ser humano. Consequentemente, ele deve ser o ponto de partida para a construção de uma nova sociedade. "O trabalhador deve poder desenvolver, com pleno

engajamento no assunto, ideias sobre a maneira de participar da vida social na medida em que trabalha na produção de mercadorias." (Idem, p. 81).

Steiner reconhece no capitalismo uma dimensão ontológico-positiva, enquanto resultado da ação humana. Embora o trabalho na sociedade capitalista permaneça sob uma relação de estranhamento, sendo altamente exploratório, ele possibilita ao trabalhador, individualmente, conectar-se ao conjunto da sociedade. Assim, para Steiner, o capital representa "o impedimento à livre disposição dos meios de produção, assemelhando-se a uma paralisia no livre emprego da habilidade de seus membros corporais." (Idem, p. 90).

Fica claro no pensamento de Steiner que há uma perspectiva crítica à lógica social capitalista, uma vez que esta se configura como um elemento de ressecamento das potencialidades criativas e livres do ser humano. Dessa forma, a construção de uma realidade humana não deveria ser utilizada para justificar relações de poder injustificadas, nem para consolidar relações exploratórias.

Nesse sentido, embora Steiner não defenda literalmente o fim da propriedade privada como instrumento fundamental do capitalismo, ele sugere que esta não deveria ser a base estrutural das relações de poder. Afinal, ainda que o direito à propriedade seja pertinente, "o direito de propriedade deve poder ser alterado no momento em que se transforma num meio para injustificado desdobramento de poder" (Idem, p. 91).

As formas de produção, portanto, deveriam atender aos interesses da totalidade social, mesmo reconhecendo a dimensão individual e espiritual que reside em cada sujeito que compõe essa totalidade. Assim, até mesmo as expressões mais livres e criativas, como as artísticas ou estéticas, que aparentemente resultam de habilidades e capacidades individuais, devem ser compreendidas como frutos do convívio social. Dessa forma, devem ser orientadas para o interesse coletivo, considerando-se que a ação criativa, ainda que subjetiva e livre, ocorre em uma realidade concreta e precisa sempre se vincular à dimensão prática-social.

Não é diferente com relação a outros tipos de propriedades. O fato de, com sua ajuda, o indivíduo produzir a serviço da totalidade social, só é possível na atuação conjunta dessa totalidade. Portanto, *o direito de dispor sobre uma propriedade não pode ser administrado separadamente dos interesses dessa totalidade*. Não se trata de encontrar um meio de poder eliminar a propriedade do capital, e sim de poder administrar essa propriedade para que sirva da melhor maneira a totalidade social. (Idem, *ibidem*, *grifos nossos*).

Tendo em vista essa formulação de Steiner, surge uma questão evidente: se a propriedade do capital não for eliminada, como garantir que ela não seja novamente utilizada como instrumento de coerção e dominação, considerando que o sistema sociometabólico do capital é intrinsecamente individualista e egoísta?

Buscando se afastar dessa armadilha, Steiner propõe uma perspectiva “ética-estética-política-espiritual”. É importante destacar que não se trata de uma entidade espiritual abstrata. Segundo ele, “o ponto de vista apresentado aqui não se baseia [...] na crença fantasiosa de que o ‘espírito’ faria milagres caso os que acreditam possuí-lo falassem dele o máximo possível, e sim resulta da observação da livre colaboração entre as pessoas no campo espiritual” (Idem, p. 80–81, grifo nosso). Nesse sentido, “os objetos da propriedade serão conduzidos ao fluxo da vida social. O indivíduo não pode administrá-los, em função de seu interesse particular, para prejuízo da totalidade” (Idem, p. 102).

O fiel da balança, portanto, seria a questão espiritual. Isso significa que o ser humano atua de maneira livre em sua condição subjetiva, mas sempre inserido em uma realidade específica. Assim, a liberdade espiritual não é algo alheio ao mundo material; pelo contrário, é fruto dessa materialidade. À medida que os sujeitos compreendem essa visão mais ampla, surge, por meio de uma vontade consciente, o impulso de produzir uma realidade social em que as capacidades criativas sejam direcionadas à melhoria das condições de vida.

Nesse contexto, Steiner (2009; 2011) defende que os problemas sociais só poderão ser superados se analisados sob a perspectiva da ciência espiritual. Contudo, a questão espiritual é frequentemente vista como um aspecto ideológico. Para Steiner (2009), essa visão hegemônica ocorre porque o espiritual foi tratado como algo desconectado da vida concreta, sem relação direta com as bases materiais da sociedade. Ele argumenta que

“A vida espiritual moderna foi transmitida à população trabalhadora, pelas classes dirigentes da humanidade, de forma a perder sua força para a consciência dessa população. Ao pensar nas forças capazes de trazer uma solução para a questão social, isto deve ser compreendido antes de mais nada” (Steiner, 2009, p. 45).

Assim, é possível observar que a questão espiritual foi moldada de acordo com os interesses das classes dominantes, cujo principal objetivo era extrair maiores taxas de lucro e mais-valia do trabalho socialmente produzido.

Nesse sentido, segundo a visão de Steiner, a questão espiritual deve ser compreendida como algo que atua e se associa ao trabalho humano, ou seja, deveria criar as ligações entre o conhecimento espiritual e as bases das condições materiais, considerando que a base concreta da sociedade só pode existir graças ao trabalho humano. A partir dessa avaliação, pode-se pensar em uma nova condição para a construção de uma consciência de classe que leve em conta a dimensão espiritual.

"Pode-se reconhecer que, na exposição do verdadeiro caráter do movimento social-proletário, a caracterização dessa vida espiritual deve aparecer em primeiro lugar; pois é essencial que o proletário perceba as causas de sua situação insatisfatória de vida e também aspire à sua superação, de uma maneira que o sentimento e a aspiração recebam sua direção dessa vida espiritual" (Idem, p. 44, grifo nosso).

Fica evidente que Steiner, mesmo sem qualquer ligação com partidos políticos, demonstra preocupação com o problema da emancipação humana. Ele aponta para uma realidade social que despotencializa os seres sociais e, por isso, a nosso ver, pode oferecer contribuições que transcendam a dimensão objetiva e material tão claramente abordada no campo marxiano. Nessa perspectiva, o elemento espiritual assume uma dimensão prática, de atuação no mundo.

No entanto, o tipo de vida espiritual sem liberdade não conseguiu, até agora, deixar esse cunho social vigorar. Dentro das classes dirigentes, as forças espirituais se desenvolveram de forma antissocial, restringindo as realizações dessas forças a certos círculos da humanidade. O que foi produzido nesses círculos só pôde ser apresentado artificialmente à humanidade proletária; essa humanidade não pôde obter dessa vida espiritual nenhuma força sustentadora da alma, pois não participou realmente da vida desse bem espiritual. [...] Só lhe é possibilitado [ao proletariado], de certa forma, visualizar esse bem de um ponto de vista situado fora dele; o elemento da vida espiritual válido no mais estrito sentido possui, também, sua importância naquelas ramificações da atuação espiritual que, em razão do capital, afluem para a vida econômica. No organismo social sadio, os trabalhadores proletários não devem ficar junto de suas máquinas e ser apenas mencionados por suas empresas, quanto apenas o capitalista sabe qual é o destino, no ciclo da vida econômica, das mercadorias produzidas. O trabalhador deve poder desenvolver, com pleno engajamento no assunto, ideais sobre a maneira de participar da vida social na medida em que trabalha na produção das mercadorias (Idem, p. 91).

Portanto, como foi possível observar, para Steiner, ainda que o trabalho seja o elemento substancial para a formação humana, ele não deve ser concebido sem considerar a dimensão espiritual. Essa dimensão funciona como uma chave que permitirá o florescimento de uma nova sociedade por meio da constante construção social. Como ele afirma: "Por meio

dessa reformulação é criada entre as pessoas uma relação social mais adequada à vida [...] É preciso provocar o desenvolvimento” (Idem, p. 110).

Assim, a partir de uma aproximação inicial ao pensamento do filósofo Rudolf Steiner à luz da Sociologia da Educação, é possível identificar uma afinidade eletiva entre as dimensões espirituais apontadas por Steiner e a condição objetiva e material abordada por Marx. Reconhecida essa afinidade inicial, faz-se necessário, de forma mais elucidada e detalhada, apresentar os elementos teóricos fundamentais, o que, neste artigo, não foi possível aprofundar.

AFINIDADES ELETIVAS O PENSAMENTO MATERIALISTA HISTÓRICO DE MARX E A CIÊNCIA ESPIRITUAL DE STEINER

A partir do que foi exposto até aqui, observa-se que, mesmo partindo de dois paradigmas distintos — o materialismo histórico e a ciência espiritual —, Karl Marx e Rudolf Steiner compartilham conceitos que são imprescindíveis à Sociologia da Educação, especialmente àquela fundamentada nos princípios marxianos. O conceito de “afinidades eletivas”, inspirado na obra homônima de Goethe e abordado por Max Weber e Michael Löwy, é utilizado aqui para justificar essa aproximação entre autores de campos distintos.

No romance *As Afinidades Eletivas*, Goethe emprega esse conceito, originalmente derivado da química de sua época, onde forças entre duas substâncias distintas inexplicavelmente se atraem ou repelem. Goethe adapta a metáfora para as relações humanas, retratando como os protagonistas do romance sentem-se irresistivelmente atraídos uns pelos outros, em virtude de suas personalidades, desejos e circunstâncias. O conceito carrega uma tensão entre liberdade e destino, apontando para a maneira como forças externas (sociais, culturais e biológicas) e internas (emoções e desejos) moldam as relações e ações humanas.

Inspirado no romance de Goethe, Max Weber apropria-se do conceito para explicar fenômenos culturais que se conectam mutuamente, sem necessariamente estabelecer uma relação causal direta. Ele utiliza essa metáfora para analisar a relação entre o protestantismo e o capitalismo.

Em face da enorme barafunda de influxos recíprocos entre as bases materiais, as formas de organização social e política e o conteúdo espiritual das épocas culturais da Reforma, procederemos tão só de modo a examinar de perto se, em quais pontos, podemos reconhecer determinadas

“afinidades eletivas” entre certas formas de fé religiosa e certas formas de ética profissional. Por esse meio e de uma vez só serão elucidados, medida do possível, o modo e a direção geral do efeito que, em virtude de tais afinidades eletivas, o movimento religioso exerceu sobre o desenvolvimento da cultura material. (Weber, 2004 p. 83)

Weber utiliza o conceito de afinidade eletiva, inicialmente colocando-o entre aspas, mas, na continuação de sua análise, elimina o uso das aspas, como se essa abordagem demonstrasse a existência de elementos convergentes e análogos entre uma ética religiosa e um comportamento econômico.

O sociólogo Michael Löwy (2014) analisa o conceito de afinidades eletivas, explorando sua genealogia e aspectos históricos. No entanto, Löwy defende que, em Weber, o conceito não é completamente definido. O autor argumenta que Weber o utiliza em diferentes contextos de sua obra, conferindo-lhe significados como adequação, parentesco interno, afinidade de sentidos e congruência (Löwy, 2014).

Nesse sentido, Löwy propõe a seguinte definição:

Portanto, a parti do uso weberiano do termo, proponho a seguinte definição: *a afinidade eletiva é o processo pelo qual a) duas formas culturais/religiosas, intelectuais, políticas ou econômicas ou b) uma forma cultural e o estilo de vida e/ou os interesses de um grupo social entram, a partir de certas analogias significativas, parentescos íntimos ou afinidades de sentido, numa relação de atração e influência recíprocas, de escolha ativa, de convergência e de reforço mútuo.* (Löwy, 2014, p. 72).

Essa definição considera os diversos níveis ou graus de afinidade eletiva e pode ser aplicada a diferentes domínios, como a relação entre socialismo e igualitarismo, ou mesmo entre materialismo e espiritualismo. Para Löwy, “a eleição e a escolha recíproca implicam uma distância prévia, uma diferença cultural que deve ser preenchida, uma descontinuidade ideológica” (Löwy, 2014, p. 73).

Esse conceito é particularmente útil para explicar processos de interação que não se baseiam nem em causalidade direta, nem em relações expressas claramente em forma e conteúdo. Sem substituir outros paradigmas analíticos, a afinidade eletiva pode oferecer uma abordagem nova e pouco explorada no campo sociológico, como se propõe neste artigo.

Ao retomar a questão da Sociologia da Educação no campo marxiano, é fundamental considerar que o mundo e a realidade social são dinâmicos — um complexo de processos que exige uma análise dialética. Isso significa compreender como a realidade influencia o pensamento e como o pensamento transforma a realidade.

Quando são apresentados os conceitos de trabalho, formação humana e práxis, busca-se destacar que é o trabalho que fornece os meios de existência social, ao mesmo tempo em que, no contexto capitalista, aliena e aprisiona o ser humano. Entretanto, o trabalho também possibilita a manifestação da liberdade e da capacidade criativa humana de moldar sua própria realidade. É nesse contexto que se torna viável construir uma nova sociedade baseada em uma relação educativa com a práxis.

Assim como Marx, Steiner parte da necessidade de transformação social, mas agrega a dimensão espiritual como um elemento central. Essa dimensão espiritual, para Steiner, não é uma abstração ou uma exterioridade metafísica, mas um impulso interno ao ser humano. Ele a associa aos conceitos de trabalho, formação humana e práxis, enfatizando a importância de integrar esses elementos na construção de uma nova sociedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retomando a pergunta inicial deste trabalho, é possível afirmar que, na medida em que Steiner buscava elaborar suas concepções espirituais sobre o trabalho e as relações materiais, ele considerava que a dimensão espiritual deveria atuar na prática de forma consciente e teleológica, ainda que a liberdade de atuação fosse uma condição fundamental.

Dessa forma, apresenta-se uma nova concepção e compreensão de um tipo humano. A partir das premissas marxianas, segundo as quais o objetivo final da humanidade seria a superação de todos os seus grilhões, incluindo o modo de produção capitalista, é possível identificar uma *afinidade eletiva* entre Steiner e Marx. Ambos compreendem o trabalho como o elemento central para a transformação da realidade humana, sendo, portanto, um fator condicionante da formação humana.

Se, por um lado, para Marx, essa superação ocorreria por meio de um processo revolucionário protagonizado por um proletariado consciente de si, organizado como classe social em si e para si; por outro lado, Steiner defendia que a dimensão espiritual — onde o ser humano alcança sua máxima liberdade — poderia criar uma união entre os sujeitos históricos, que passariam a se reconhecer como iguais e, conseqüentemente, a agir como tal. Assim, esse ser humano livre atuaria de forma integrada, em um contexto ético-estético-político-espiritual.

Com isso, ao abordarem o trabalho humano de perspectivas tão distintas, mas reconhecendo-o como a condição para a superação e emancipação humana, seria possível que ambas as teorizações fundamentassem uma nova concepção de ser humano integral? Ou seja, poder-se-ia pensar em um ser humano integral, resultante de interações constantes e conscientes consigo mesmo e com as realidades materiais e espirituais, que incorpora elementos objetivos e subjetivos capazes de superar as relações de exploração entre os seres humanos?

Dessa forma, seria a dimensão espiritual um campo da práxis humana, no sentido marxiano, e, simultaneamente, uma potencialidade humana que, sob o modo de produção capitalista, não se concretiza plenamente?

Por fim, diante desses questionamentos, conclui-se que a dimensão espiritual também constitui uma das potencialidades humanas que não tem sido desenvolvida de maneira a permitir a emancipação das condições materiais. Mais ainda, a dimensão espiritual, tal como historicamente efetivada no capitalismo, tem frequentemente contribuído para a manutenção da dominação de classes, resultando no rebaixamento da condição humana.

REFERÊNCIAS

ANTUNES, Caio Sgarbi. *A escola do trabalho: formação humana em Marx*. Tese de doutorado: defendida pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP. Campinas, 2016.

BOURDIEU, Pierre. CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. *Ofício de sociólogo: metodologia da pesquisa na sociologia*. Petrópolis: Vozes, 2010.

DUARTE, Newton. *A individualidade para si: contribuições a uma teoria histórico-crítica da formação do indivíduo*. 3ª ed. Revisada. Campinas: Autores Associados, 2013.

LIMA, Telma Cristiane Sasso de; MIOTO, Regina Célia Tamasso. Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica. *Rev. katálisis*, Florianópolis, v. 10, n. spe, p. 37-45, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-

49802007000300004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 30 de julho de 2020. <https://doi.org/10.1590/S1414-49802007000300004>.

LÖWY, Michael. *A jaula de aço: Max Weber e o marxismo weberiano*. São Paulo: Boitempo, 2014.

LUKÁCS, Gyorg. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. In: _____. *O Jovem Marx e Outros Escritos de Filosofia*. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto, organização, apresentação e tradução. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

MARX, Karl. *El Capital: crítica de la economía política*. Livro I. Trad. Wenceslao Roces. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. 1975.

MARX, Karl. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Editora Moraes, 1984. p. 107 – 111.

MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857 – 1858: esboços da crítica da economia política*. Trad. Mario Duayer, Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. Trad. Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. Supervisão editorial, Leandro Konder; tradução, Rubens Enderle, Nélío Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MEKSENAS, Paulo. *Sociologia da Educação: introdução ao estudo da escola no processo de transformação social*. 17ª Ed. São Paulo: Loyola, 2014.

MÉSZÁROS, István. *Estrutura social e formas de consciência: a determinação social do método*. Trad. Luciana Pudenzi, Francisco Raul Cornejo e Paulo Cesar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2009.

SAVIANI, Demerval. *A pedagogia histórico-crítica: primeiras aproximações*. 9. ed. Campinas: Autores Associados, 2005.

SAVIANI, Demerval. *História das ideias pedagógicas no Brasil*. 5ª Ed. Campinas: Autores Associados, 2019.

- STEINER, R. *A Questão Pedagógica como Questão Social: os fundamentos sociais, histórico-culturais e espirituais da pedagogia das Escolas Waldorf*. São Paulo: Antroposófica, 2009.
- STEINER, R. *Os Pontos Centrais da Questão Social: aspectos econômicos político-jurídicos e espirituais da vida em sociedade*. São Paulo: Antroposófica, 2011.
- VALLE, Ione Ribeiro. *Sociologia da Educação: currículo e saberes escolares*. 2ª Ed. Florianópolis: Editora UFSC, 2014.
- VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Filosofia da Práxis*. Buenos Aires: Consejo Latino-americano de Ciencias Sociales – CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Recebido em 24 de fevereiro de 2024.

Aprovado em 14 de outubro de 2024.

