

Subjetividade ou intersubjetividade: apontamentos a partir do marxismo

Subjectivity or intersubjectivity - Notes
taken from Marxism

Jaime Giolo*

Resumo

O texto é um estudo preliminar sobre o problema do sujeito, tomando por base o confronto entre a cosmovisão teológica (antiga) e a cosmovisão profana (moderna), descrito especialmente por Hegel-Habermas, e submetendo-o à crítica a partir de argumentos da tradição marxista. O foco da discussão recai sobre o idealismo moderno e sua concepção de sujeito enquanto indivíduo solitário, conformado (melhor, integrado) com a (na) ordem socioeconômica capitalista. Nesse sentido, o idealismo é compreendido como o esforço de racionalização da própria formação social burguesa, fato que se expressa, de forma muito explícita, no perfil das atividades educativas por ele propostas. O ensaio, por sua vez, aponta, de uma forma quase militante, para as possibilidades da crítica a esse modelo e a necessidade de compromissos teóricos e práticos em favor da real emancipação humana. Isso passa, necessariamente, por uma pedagogia revolucionária.

Palavras-chave: subjetividade, idealismo, dialética, marxismo.

A dialética “representa o preâmbulo epistemológico decisivo para todo e qualquer trabalho teórico que pretenda ter um mínimo de rigor científico”.

Lucien Sève, I, 9

I

Jürgen Habermas, no capítulo primeiro do seu *Discurso filosófico da modernidade*, em que trata da consciência de época da modernidade e da necessidade de sua autocertificação, retomando Hegel e Max Weber, identifica o racionalismo como a característica fundamental desse modo de vida ocidental que se cria a partir do momento em que essa faculdade humana chamada “razão” provoca a desintegração das concepções religiosas e o conse-

* Professor Titular de Filosofia da Educação da Universidade de Passo Fundo. Doutor em História e Filosofia da Educação pela Universidade de São Paulo. Pesquisador do (Núcleo de Pesquisas em Filosofia e Educação da Universidade de Passo Fundo). E-mail: giolo@upf.tche.br

qüente desencantamento do mundo. O resultado desse processo é o surgimento, no lado de cá do mundo, de um complexo cultural profano. Essa cultura profana tem de ser entendida num sentido muito largo, que vai da constituição da empresa capitalista e organização moderna do Estado à formação de personalidades individualizadas. Modernidade e racionalidade, nesse sentido, são duas faces da mesma moeda. A modernidade representa, por isso, um corte no tempo histórico – cisão epocal – e uma inversão de sentido.

Esse corte histórico se deu sob o golpe do Renascimento, das descobertas e da Reforma, acontecimentos próximos a 1500, momento-referência para a transição da Idade Média à Idade Moderna. A inversão de sentido que aí se operou significa que, de formas de vida que buscam justificação no passado, passa-se ao entendimento de que não se pode e não se quer buscar critérios de orientação em outras épocas: a modernidade “tem de criar em si própria as normas por que se rege. A modernidade vê-se remetida para si própria sem que a isso possa fugir” (HABERMAS, 1990, p. 18). Os homens que, antes, estavam de frente para o passado e de costas para o futuro, viraram de posição: olham apenas para frente. Por isso, eles (e seu presente) são a fonte do que virá.

O problema que essa reviravolta apresenta para o homem moderno é a necessidade de autocertificação. O desmoroamento do passado foi total, ou seja,

não se resume às transformações institucionais e tecnológicas, mas incluiu também o fim de critérios, de parâmetros, de modelos a partir dos quais a ação do presente buscava legitimação e justificação. Voltando-se para o futuro, a modernidade recusa-se a ser herdeira dos argumentos que os antigos utilizavam para justificar seu *modus vivendi*, argumentos que, em última instância, seguiam mais as diretrizes da fé do que as da razão e, dessa forma, referenciavam-se muito mais na “luminosidade” que vem do alto do que nas “sombras” projetadas pelos seres e fenômenos terrenos.

Excursão sobre as bases teóricas da cosmovisão tradicional

O mundo, na concepção antiga e medieval,¹ poderia ser comparado a um tabuleiro de xadrez, sobre o qual os homens participam, enquanto peças, de um jogo cujos jogadores estão situados num plano essencialmente distinto desse do tabuleiro e das peças. A figura da divindade (ou divindades) representa a inteligência e a força que, de fora, decidem a destinação das coisas e das pessoas, quase com a mesma preponderância que os jogadores do xadrez têm para com o tabuleiro e suas peças. Tomemos, por exemplo, o problema das causas de Aristóteles. Das quatro causas: material, formal, eficiente e final, as duas primeiras são atributos intrínsecos dos próprios seres, mas a depender somente dessas duas causas não haveria movimento (mudança, devir, futuro). A realidade permaneceria completamente estática. A dinâmica das coisas é consequência da causa final e da causa eficiente. Sir David Ross nos diz que “muito se tem discutido acerca do problema de saber se, para Aristóteles, Deus é apenas a cau-



sa final, ou também a causa eficiente, da mudança. A resposta é que Deus constitui a causa eficiente por ser a causa final, e não por qualquer outra razão. Mas Ele é a causa final, não no sentido de ser qualquer coisa que nunca é, mas deve sempre ser. É um ser eternamente vivo, cuja influência se irradia através do universo de tal modo que tudo o que acontece – se pusermos totalmente de parte o reino obscuro do acaso e do livre arbítrio – depende de Si” (ROSS, 1987, p. 186).

A filosofia (ou será, simplesmente, teologia?) cristã, embora menos fatalista que muitas teses vindas da Grécia clássica, foi, à sua maneira, exemplarmente radical ao sublinhar a dependência que os fenômenos humanos (e, por extensão, a natureza) têm para com as potências exteriores (principalmente Deus, mas há também a ação dos anjos, santos, bem-aventurados, etc, sem falar, é claro, do demônio). A razão tornada serva da fé, princípio expresso de mil maneiras ao longo da Idade Média, era o corolário da submissão da terra em relação ao céu. O olho divino tudo vê, a inteligência divina tudo rege, a mão divina tudo castiga. O catolicismo atua diuturnamente no sentido de obstruir a autodeterminação do homem. Tomás de Kempis (1380-1471), no seu famoso livro *Imitação de Cristo*, insiste inúmeras vezes no comportamento servil do homem em relação a Deus. “Todo o homem tem o desejo de saber; mas que vale a ciência sem o temor de Deus? Por certo, melhor é o camponês humilde que serve a Deus, que o filósofo soberbo que, descuidando a sua alma, observa o curso dos astros.” A moderação no desejo de saber era justificada “porque nele encontrarás muita dissipação e desengano”. Além disso, “quanto mais e melhor souberes, tanto mais rigorosamente serás julgado, se com isso não viveres mais santamente”. O fato é que “nossa razão e nossos sentidos vêem pouco e muitas vezes nos enganam”. Não é, portanto, da razão e dos sentidos que provêm o conhecimento, mas da meditação, forma de estabelecer conexão com o mundo divino e receber a luz do alto:

“Quanto mais alguém se recolher em si mesmo e se tornar simples de coração, tanto mais e maiores coisas entenderá sem esforço, porque do alto recebe a luz da inteligência.” É nesse sentido que “todo o raciocínio e investigação natural deve seguir a fé, não precedê-la ou impugná-la”. No fim, tudo se resume em reconhecer que “Deus eterno, imenso e de poder infinito, opera no céu e na terra coisas grandes e incompreensíveis, e ninguém há que possa penetrar suas maravilhas” (KEMPIS, 2001, p. 14-16 e 170).

Mas se não quisermos ficar restritos à tendência espiritualista da Idade Média, herdeira do agostiniano, e examinarmos rapidamente a tendência tida como mais racionalista, certamente pela influência do aristotelismo sobre ela, teremos, necessariamente, de espigar o que diz Tomás de Aquino. À parte toda a originalidade do doutor angélico, move-se ele também através da mesma “topologia mental”. Sua pena magistral registrou no tratado *De Veritate*, tentando elucidar a possibilidade de haver mestres entre os homens: “Diz Agostinho na obra ‘De Magistro’: ‘Somente Deus’, que ensina a verdade interiormente, possui cátedra no céu. O homem está para essa cátedra como o agricultor para a árvore. O agricultor, pois, não cria a árvore, mas a cultiva. Logo, nem se pode dizer que o homem comunica a ciência, mas, dispõe, prepara para ela. Ainda, se o homem fosse verdadeiramente mestre, necessariamente ensinaria a verdade. Ora, quem ensina a verdade ilumina a mente, sendo ela o lume do intelecto. Logo, o homem pelo ensino iluminará o intelecto; o que é falso, pois ‘Deus é quem ilumina todo homem que vem a este mundo’ (João 1,9). Logo, o homem não pode, na verdade, ensinar alguém” (ROSA, 1982, p. 110-111). O jogador de xadrez está, portanto, bem definido e da mesma forma por Aristóteles, Tomás de Aquino e Tomás de Kempis.

Não precisamos de mais argumentos para indicar donde tiravam os antigos a água para o moinho da fundamentação de suas idéias e



de suas práticas, institucionais e individuais. A subjetividade era um atributo, no sentido forte do termo (o que se refere à propriedade de ser sujeito), apenas cabível a Deus; em relação ao homem, esse atributo tinha, quando muito, uma conotação pálida e exangue. A metáfora do tabuleiro e das peças de xadrez talvez seja um pouco radical demais, mas não há dúvida de que é bastante representativa desse modo de pensar.

O modernidade, no sentido que lhe quer dar Habermas, opera de acordo com os ensinamentos de Prometeu. Essa conhecida figura titânica grega rouba dos deuses a possibilidade criadora do mundo (representada no fogo) e a entrega aos homens, enquanto indivíduos. Habermas pinçou do jovem Hegel a seguinte passagem, cujo sentido é exatamente o do assalto prometico aos céus: “Ficou reservado sobretudo ao nosso tempo presente o reivindicar, como propriedade dos homens, pelo menos em teoria, os tesouros que haviam sido desperdiçados atribuindo-os ao Céu...” (HABERMAS, 1990, p. 19).

A metáfora do tabuleiro de xadrez que utilizamos para qualificar a cosmovisão tradicional muda radicalmente quando se trata de ilustrar a cosmovisão moderna. Essa é mais bem representada por uma sala de jogos onde várias crianças montam objetos com peças de lego. Há inúmeras peças, de formas e tamanhos diferentes, mas cada uma tem encaixes que se ajustam a todas as outras. Dessa forma, as crianças têm infinitas possibilidades de exercitar seu espírito criati-

vo, montando com as mesmas peças objetos completamente diferentes. As crianças, nesse ambiente, são soberanas, pequenos deuses a dar forma a um mundo de sua exclusiva autoria. Não há nenhuma regra preestabelecida no jogo de montar as peças do lego. As crianças são, aí, indivíduos autônomos e livres. Numa palavra, são sujeitos, responsáveis únicos pelos objetos de suas criações.

O indivíduo moderno, segundo a interpretação sistematizada por Habermas, a exemplo das crianças no jogo do lego, reivindicou para si as ilimitadas prerrogativas do sujeito. Daí Hegel ter dividido a subjetividade como princípio fundamental do mundo moderno. Essa subjetividade é entendida, especialmente, como razão. É ela que possibilita que a soberania do sujeito se afirme principalmente por meio da pesquisa científica e seu subproduto imediato: a tecnologia. A ciência e a tecnologia outorgam o poder do conhecimento e da transformação (criação) de que o homem moderno precisa para provar para si mesmo sua condição de sujeito da história.

Os atributos antes reservados exclusivamente a Deus podem ser, agora, direcionados, um a um, ao homem moderno, que, por meio da razão, pensa, planeja, descobre, inventa, cria, comanda, se responsabiliza, etc. “A tarefa dos tempos modernos foi a realização e a humanização de Deus, a transformação e a dissolução da teologia na antropologia” (FEUERBACH apud ENGELS, 1986, p. 137). O homem moderno é o criador. Ele



é a causa eficiente e causa final do mundo humano (cultural, no sentido lato do termo). Tudo passa a girar em torno da subjetividade. “Na modernidade, portanto, a vida religiosa, o Estado e a sociedade, bem como a ciência, a moral e a arte transformam-se em outras tantas encarnações do princípio da subjetividade” (HABERMAS, 1990, p. 29). Essa

invenção do sujeito, como categoria central da filosofia que concerne a todas as áreas da experiência concreta (a ciência, a moral, o direito, a religião, a estética) e permite unificá-las, está ligada à idéia de que a humanidade se forma ou se educa a si mesma, à idéia de que ela impõe a si mesma as suas leis, e logo, finalmente, à idéia de que ela se liberta a si própria das diferentes formas de opressão, da ignorância ou da superstição, da miséria etc. (BALIBAR, 1995, p. 37-38).

Será isso mesmo?

II

Sobreveio, pois, a época moderna propondo a “revolução” das mentes e a “revolução” política. A filosofia avalizou a autonomia do indivíduo; a política projetou o Estado moderno. Mas a prática das pessoas não confirmou o que o iluminismo teorizava. Por uma incrível ironia da história, as potências celestes não baixaram completamente à terra: ficaram estacionadas a meio caminho. A projeção que, antes, as pessoas faziam de si mesmas numa realidade extraterrestre (céu) fazem, agora, numa realidade ideal (na filosofia) ou abstrata (no

Estado moderno e suas derivações: democracia, liberdade, igualdade, etc.).

A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, publicada, pela primeira vez, em 26 de agosto de 1789, “perante o Ser Supremo e sob sua proteção”, pela Assembléia Nacional, logo após a Tomada de Bastilha (14 de julho), é o resumo da modernidade burguesa e de sua filosofia. O Estado passa a ser propagandeado como uma estrutura impessoal, a esfera da lei, que “é a expressão da vontade geral” (art. 6º). Tanto a lei como a administração derivam dos cidadãos e devem permanecer sob o seu controle: “A sociedade tem direito de pedir a qualquer funcionário público uma prestação de contas de sua administração” (art. 15). As distinções sociais, com exceção das exigidas por ocupações de utilidade comum, foram condenadas: “Os homens nascem livres e permanecem livres e iguais em direitos” (art. 1º). São considerados direitos naturais e imprescritíveis do homem a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão (art. 2º). Os demais artigos, bem como a complementação do texto que é feita pela Declaração de 1793, postulam os princípios gerais de uma sociedade liberal.

A defesa da propriedade, nos termos em que é feita, assenta o fundamento principal e inegociável (veja-se que todos os demais direitos, foram, aqui e ali, ao longo do tempo, negociados conforme a conveniência) da sociedade bur-

guesa. O princípio da propriedade levou a que todos os demais direitos, considerados ou não naturais e imprescritíveis, subissem para a esfera da abstração. São direitos formais. A condição para deixarem o limbo da formalidade e para se tornarem reais são dados pela propriedade. É ela (a propriedade) que determina a esfera de liberdade de cada um, sua segurança, sua capacidade de resistir à opressão e até o direito de se vestir e alimentar-se. A defesa do princípio da propriedade no contexto da sociedade burguesa implica a defesa (embora jamais confessada) da exploração do trabalho, tendo em vista que a propriedade capitalista não é outra coisa senão capital, e este, por sua vez, é trabalho acumulado ou, para sermos mais precisos, acumulação de mais-valia.

A modernidade como descrita acima – ou seja, como a instauração de uma civilização emancipada, como uma comunidade de sujeitos –, na verdade, nunca existiu. A suposta subjugação pré-moderna das pessoas a potências celestes nunca foi o principal jugo sofrido pela humanidade. Contudo, nem contra ela a modernidade foi vencedora: as religiões, as superstições, os dogmas continuaram existindo em quase todas as cabeças. A escravidão humana sempre foi, principalmente, uma relação entre seres humanos (de uma casta em relação a outra, de uma classe em relação a outra, de um gênero em relação a outro...), na qual as potências celestes (e/ou infernais) foram meras mediações ideológi-

cas. A modernidade supostamente pretendeu livrar a humanidade da dominação dos mitos e dos dogmas, mas se esqueceu (se omitiu, se recusou, não conseguiu) de livrá-la da dominação dos homens. A escravidão continuou, portanto, sob nova roupagem e sob nova mediação ideológica. Em consequência, os mitos e os dogmas também continuaram: rebatizados, requentados ou, mesmo, retomados tais e quais, já que a terra fértil onde soem vicejar não foi revolvida para extirpar-lhe as raízes.

Não poderia ser de outra forma, já que o processo revolucionário do século XVIII se deu pela metade. Não se pode dizer que houve uma verdadeira revolução política, social ou intelectual: as monarquias continuaram em muitos lugares, e as repúblicas, o que acabaram sendo?; as castas deram lugar às classes; o idealismo religioso, onde não continuou, deu lugar ao idealismo laico... A revolução que de fato aconteceu foi a revolução econômica, cujo ponto de culminância foi a Revolução Industrial. Nesse terreno, o capitalismo consolidou-se como modo de produção, mandando pelos ares as últimas e longas raízes da feudalidade.

Esse processo, entretanto, não tem nenhuma ligação essencial com a emancipação das pessoas, com seus atributos de sujeitos, com a liberdade real, com a igualdade e com a fraternidade. A expressão intelectual própria do capitalismo restringe-se ao discurso do individualismo. Indivíduo – e não sujeito – é



o conceito fundamental. Indivíduos são figuras exemplarmente ajustáveis às regras da produção de mercadorias, às regras onde os próprios agentes da produção são mercadorias, adquiridas livremente no mercado de trabalho, como se fossem peças soltas, independentes de qualquer relação social, de qualquer vínculo com famílias, comunidades, grupos culturais.

Como dissemos, o capital é força de trabalho acumulada que se alimenta, unicamente, de força de trabalho, donde extrai a mais-valia. Sua lógica é, portanto, reduzir o trabalhador a força de trabalho: uma generalização do homem que implica a subtração de suas características propriamente humanas e a atribuição das características de instrumento ou de ferramenta. A força de trabalho não tem família, não tem amigos, não tem relações sociais, não tem sentimentos, não tem desejos, não tem idiossincrasias, não tem pensamentos próprios, não tem razão. A força de trabalho é algo que entra no processo produtivo como ingrediente submetido, enquadrado, controlado.

Não é por outro motivo que a linha de montagem tornou-se o protótipo do processo produtivo capitalista moderno. “O processo que produz o assalariado e o capitalista tem suas raízes na sujeição do trabalhador”, escreve Marx em *O capital* (MARX, 1987, p. 831). Para Paul Lafargue, “a moral capitalista, lamentável paródia da moral cristã, fulmina com o anátema o corpo trabalhador; toma

como ideal reduzir o produtor ao mínimo mais restrito de necessidades, suprimir as suas alegrias e as suas paixões e condená-lo ao papel de máquina entregando trabalho sem tréguas nem piedade” (1990, p. 13-14).

Conta Lafargue que, em 1770, apareceu na Inglaterra um escrito intitulado *Um ensaio sobre o negócio e o comércio*, que na época fez certo “barulho”. O autor desse panfleto, grande filantropo, reclamava que os manufatureiros da Inglaterra se consideravam, por serem ingleses,

mais livres e mais independentes do que os operários de qualquer outro país da Europa. Essa idéia pode ter a sua utilidade para os soldados cuja bravura estimula, mas quanto menos os operários das manufaturas dela esquivem imbuídos, tanto melhor para eles próprios e para o Estado. Os operários nunca deveriam considerar-se independentes dos seus superiores. É extremamente perigoso encorajar semelhantes manias num Estado comercial como o nosso, onde, talvez, sete oitavos da população tenham pouca ou nenhuma propriedade. A cura não será completa enquanto os nossos pobres da indústria não se resignarem a trabalhar seis dias pela mesma soma que eles ganham agora em quatro (LAFARGUE, 1990, p. 19).

Mr. Geddes, industrial inglês fabricante de vidros, manifestou a uma comissão investigadora: “A meu ver, a maior parte da educação de que tem desfrutado uma parte da classe trabalhadora durante os últimos anos é prejudicial e perigosa, porque a torna demasiado independente” (apud PONCE, 1986, p. 150). Na década de 1880, quando o movimento operário americano, seguindo o exemplo dos trabalhadores austra-

lianos, decidiu forçar a redução da jornada de trabalho para oito horas, o jornal *Chicago Times* trovejou em seu editorial: “O único jeito de curar os trabalhadores do orgulho é reduzi-los a máquinas humanas, e o melhor alimento que os grevistas podem ter é o chumbo” (Carta Capital, p. 54). Onde estão, pois, os ideais modernos de autonomia, liberdade, subjetividade?

Essas opiniões radicais, poderia ser objetado, devem ser desconsideradas porque, de alguma forma, foram ditas por indivíduos ligados à produção e afastados da reflexão aprimorada, como é a reflexão acadêmica. Poder-se-ia dizer que são apenas preconceitos como os que existem em todas as sociedades, sem serem representativos da forma de vida normal desta ou daquela sociedade. Seriam como as opiniões particulares que defendem, por exemplo, a pena de morte numa sociedade que não a reconhece e a que a maioria de sua população a abomina. Não é isso, contudo, o que ocorre com a sociedade burguesa. Essa forma de pensar constitui o núcleo central da própria economia política. Se expressões como essas não são muito freqüentes na academia é porque ali as palavras que dizem a mesma coisa são mais elaboradas e sofisticadas.

De qualquer forma, é a empresa capitalista que dita as regras na formação social moderna, e a linguagem usada pelos empresários ou seus porta-vozes não expressa nunca uma posição periférica ao

sistema: surge exatamente do seu centro de gravidade. “É de todo evidente que a economia política considera o proletário, isto é, aquele que vive, sem capital ou renda, apenas do trabalho e de um trabalho unilateral, abstrato, como simples trabalhador. Conseqüentemente, pode propor a tese de que ele, tal como um cavalo, deve receber tanto quanto precisa para ser capaz de trabalhar” (MARX, 1989, p. 109).

É o que se faz com o trabalho assalariado, cujo pagamento leva em conta, para a grande maioria dos trabalhadores, única e exclusivamente, suas necessidades de reprodução como força de trabalho. Mas note-se que, para a modernidade, o trabalho assalariado é proclamado como a libertação do trabalhador. A própria Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, na versão de 1793, estabelece no seu art. 18: “Todos os homens podem vender seus serviços, seu tempo, mas não podem vender sua pessoa e nem ser vendidos. Sua pessoa não é uma propriedade alienável. A lei não reconhece nenhuma domesticidade; o que poder haver é apenas um contrato de serviços e de reconhecimento entre o homem que trabalha e o que o emprega.”

A burguesia não precisava de mais nada. Com essa cláusula dava um golpe de misericórdia nos resquícios da feudalidade que ainda existiam na Europa, sem, entretanto, operar, na prática, a libertação do trabalho. Visto de seu aspecto formal, o artigo 18 da Declara-

ção aparece como defesa intransigente da liberdade e da autonomia dos indivíduos; vista do ângulo das relações concretas do trabalho assalariado, entretanto, a imagem é totalmente outra.

Não vem ao caso aqui arrolar as informações que aparecem em todos os estudos sobre as condições do trabalho assalariado no capitalismo nascente e ao longo de sua história até nossos dias. Esse fenômeno é exaustivamente conhecido. O que, na maioria das vezes, fica obscura é a concepção que sustenta a prática capitalista, mas que Lukács soube revelar completamente, em poucas palavras:

No que concerne ao problema da personalidade e da liberdade, a burguesia tem um interesse vital – interesse que corresponde, aliás, à sua inteligência específica e a seus instintos imediatos – em não considerar as ameaças que a estrutura da sociedade faz pesar sobre a personalidade como um fenômeno próprio do capitalismo.

[...]. A burguesia considera instintivamente seu poder de exploração como fazendo organicamente parte de sua concepção da personalidade e da liberdade. A inteligência burguesa está aliás profundamente imbuída desse sentimento geral, que considera como a forma original da liberdade essa liberdade aparente, própria ao capitalismo, que concorda muito bem com a opressão total até a prostituição da personalidade (LUKÁCS, 1967, p. 20).

Onde encontrar, portanto, na sociedade burguesa, a realização dos ideais da modernidade? No discurso filosófico idealista. Apenas ali e apenas na forma de discurso, realizando, dessa maneira,

uma perspectiva também ela inscrita na lógica produtiva mercantil.

III

A dialética marxista assume o papel de operar a crítica decisiva a essa forma de pensar (filosofia idealista), por meio da crítica ao sistema de produção, na sua prática e na sua formulação teórica. “A crítica colheu nas cadeias as flores imaginárias, não para que o homem suporte as cadeias sem capricho ou consolação, mas para que lance fora as cadeias e colha a flor viva” (MARX, 1989, p. 78). Depois de feita a crítica do pensamento tradicional, era urgente fazer a crítica do pensamento moderno.

Conseqüentemente, a tarefa da história, depois que o outro mundo da verdade se desvaneceu, é estabelecer a verdade deste mundo. A imediata tarefa da filosofia, que está a serviço da história, é desmascarar a auto-alienação humana nas suas formas não sagradas, agora que ela foi desmascarada na sua forma sagrada. A crítica do céu transforma-se desse modo na crítica da terra, a crítica da religião em crítica do direito, e a crítica da teologia em crítica da política (MARX, 1989, p. 78).

Como nos disse, recentemente, L. G. Belluzzo,

Marx, assim como Freud e Nietzsche, atravessou a vida suspeitando da inocência da linguagem, tentando desvendar a perversidade que se esconde sob o manto das palavras benévolas. Suas obras ‘econômicas’ podem ser lidas como uma exaustiva digressão a respeito dos grilhões que aprisionam o indivíduo e sua consciência ao longo processo de constituição e desenvolvimento das relações de produção capitalistas. Sob a consigna Liberdade,



Igualdade e Fraternidade, os homens arrastam suas cadeias. O que se fala não é o que se faz e, pior, nem o que se pretende fazer (BE-LUZZO, 2002, p. 24).

Foi do confronto estabelecido entre teses do liberalismo moderno (sistemizadas especialmente na filosofia idealista e na economia política) com o processo real da produção capitalista que Marx construiu todo o seu trabalho teórico. O que Alfred Sohn-Rethel chama de a “fetichização da *ratio*” é exatamente a condição vivida pelo idealismo filosófico na sua tarefa de racionalizar o processo material de produção capitalista. A crítica radical dessa fetichização poderá ser feita, no campo teórico, unicamente por meio da demonstração de que a *ratio* tem origem histórico-social. A refutação crítica do apriorismo “requer a prova de que o pensamento é socialmente condicionado e historicamente constituído exatamente no mesmo sentido em que o idealismo afirma sua aprioridade frente ao ser e sua transcendentalidade” (SOHN-RETHEL, 1997, p. 123).

A demonstração dessa tese nos remete, necessariamente, à gênese da espécie humana e do pensamento, em busca da materialidade de sua formação. Esse é um procedimento muito comum no marxismo; por isso, cheio de meandros os quais não será possível detalhar aqui. Fiquemos, por ora, com as reflexões que Engels apresenta no seu texto “Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem.” O autor analisa o

fator decisivo que, no processo de evolução, iniciou a escalada da linhagem que veio a dar no homem civilizado. Trata-se, como o próprio título antecipa, do fator trabalho, “condição básica e fundamental de toda a vida humana” (ENGELS, [s.d.], p. 269). Os primatas, vivendo o mais das vezes trepados em árvores, aprenderam a desempenhar com as mãos certas funções distintas das desempenhadas pelos pés. Progressivamente, esses macacos passaram a prescindir das mãos para andar, obtendo, com isso, duas vantagens extraordinárias: postura ereta e liberação das mãos para um rol de funções antes inexistentes. A postura ereta e a liberação das mãos constituíram habilidades essenciais para que o homem conseguisse, pela primeira vez, trabalhar utilizando instrumentos. Trabalhando juntos, “os homens em formação chegaram a um ponto em que tiveram necessidade de dizer algo uns aos outros” (ENGELS, [s.d.], p. 271).

Surgiu a linguagem, enquanto palavra articulada. Continua Engels: “Primeiro o trabalho, e depois dele e com ele a palavra articulada, foram os dois estímulos principais sob cuja influência o cérebro do macaco foi-se transformando gradualmente em cérebro humano – que, apesar de toda sua semelhança, à medida em que se desenvolvia o cérebro, desenvolviam-se também seus instrumentos mais imediatos: os órgãos dos sentidos” (ENGELS, [s.d.], p. 272) O argumento principal de Engels foi co-



provado pela descoberta, na década de 1920, de fósseis dos nossos ancestrais africanos, os chamados “australopitecinos”. Esse *australopithecus* (símio austral), que viveu entre 4 e 1,7 milhão de anos, era uma figura intermediária entre o homem e o macaco, com cérebro pequeno (cerca de um quarto do cérebro humano atual) e postura ereta. A utilização das mãos que permite trabalhar e o trabalho que incrementa a comunicação entre os indivíduos estão, pois, na origem do desenvolvimento seja da massa encefálica dos antropóides, seja da estrutura psicológica propriamente humana, especialmente pelo desenvolvimento da linguagem e do pensamento.

Deve-se, portanto, atribuir à tradição idealista a tese de que o elemento primordial da passagem do macaco ao homem foi o desenvolvimento da capacidade cerebral. Sabe-se que o idealismo se afirma, antes de tudo, no apriorismo das idéias, por isso sua dificuldade em perceber processos materiais subjacentes aos processos intelectuais (Cf. GOULD, 1987, p. 207-210). Esse idealismo, por sua vez, segundo Engels, tem também a sua gênese, que se localiza justamente no processo que separou o trabalho manual do trabalho intelectual, quando

a cabeça que planejava o trabalho já era capaz de obrigar mãos alheias a realizar o trabalho projetado por ela. O rápido progresso da civilização foi atribuído exclusivamente à cabeça, ao desenvolvimento e à atividade do cérebro. Os homens acostumaram-se a explicar seus atos pelos seus pensamentos, em lu-

gar de procurar essa explicação em suas necessidades [...]. Foi assim que, com o transcurso do tempo, surgiu essa concepção idealista do mundo que dominou o cérebro dos homens sobretudo a partir do desaparecimento do mundo antigo, e continua ainda a dominá-lo, a tal ponto que mesmo os naturalistas da escola darwiniana mais chegados ao materialismo são ainda incapazes de formar uma idéia clara acerca da origem do homem, pois essa mesma influência idealista lhes impede de ver o papel desempenhado aqui pelo trabalho (ENGELS, [s.d.], p. 275).

A divisão entre o trabalho intelectual e o trabalho manual marca o início da propriedade privada dos meios de produção e também o que Marx chama de “ideologia”. Ocorre que essa divisão do trabalho, opondo proprietários e trabalhadores, numa relação sempre desigual, não é nunca pacífica. Ela envolve sempre o jogo da força, que, por sua vez, demanda instituições, sobretudo o Estado. O Estado monopoliza a violência e garante a ordem do sistema produtivo, agora dividido entre os que mandam (e pensam a produção) e os que trabalham (executam ordens) – os gregos, no seu tempo, vão registrar essa divisão em termos de *práxis* e *poiesis*.

Sendo portanto o Estado a forma através da qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer os seus interesses comuns e na qual se resume toda a sociedade civil de uma época, conclui-se que todas as instituições públicas têm o Estado como mediador e adquirem através dele uma forma política. Daí a ilusão de que a lei repousa sobre a vontade e, melhor ainda, sobre uma vontade livre, desligada de sua base concreta. O mesmo acontece com o direito que é por sua vez reduzido à lei” (MARX e ENGELS, 1980, p.

Além da lei, que lhe garante o uso da força, o Estado atua no sentido de produzir consensos ou, se quisermos um conceito gramsciano, produzir hegemonia. Por isso, o Estado torna-se um fabricante de abstrações, em razão da ficção unitária que deve impor ao conjunto da sociedade. Não é sem razão que em torno dos palácios dos governos sempre se posicionam forças ideológicas específicas, como são os escribas, sacerdotes, bruxos, profetas, mestres etc. Eles são, de modo especial, os produtores das abstrações para o Estado. Quanto mais essas abstrações assentam suas raízes em esferas próprias e longe do mundo humano (no céu, como produtos das divindades, por exemplo), mais força adquirem e mais protegidas estarão das armas da crítica (e os poderosos, mais protegidos da crítica das armas).

A característica abstrata da ideologia não advém apenas da necessidade do Estado de produzir uma ficção unitária. Ela deriva da própria divisão do trabalho material e intelectual. “A partir desse momento, a consciência pode supor-se algo mais do que a consciência da prática existente, que representa de fato qualquer coisa sem representar algo de real. E igualmente a partir deste instante ela encontra-se em condições de se emancipar do mundo e de passar à formação da teoria pura, teologia, filosofia, moral etc.” (MARX e ENGELS, 1980, p. 37). Está, pois, fechado o círculo no qual “os pensamentos da classe dominante são também, em todas

as épocas, os pensamentos dominantes” (MARX e ENGELS, 1980, p. 55).

A divisão do trabalho é, portanto, a chave para compreender a história da propriedade, o fenômeno da alienação (do qual a ideologia é uma forma de expressão) e, também, o fetichismo da mercadoria. Esse fenômeno é típico da formação social capitalista e deriva da universalização das relações de mercado, que se deu justamente quando o próprio trabalho foi transformado em mercadoria (trabalho assalariado). De ora em diante, a mercadoria é o fetiche que organiza a vida social. É ela que compõe o quadro das relações sociais mais importantes: qualquer tipo de produção é feito em nome da mercadoria (para tornar-se mercadoria), a acumulação de capital só é feita tendo em vista a sua conversão em mercadoria, o próprio trabalho, como dissemos, é transformado em mercadoria.

Sob o império da mercadoria, as relações sociais passam a ser vistas como relações entre coisas, ao passo que a relação entre coisas adquire o estatuto de relações sociais. Eis o fetichismo. O fetichismo da mercadoria comanda, pois, um grande processo de abstração, perante o qual os indivíduos concretos perdem completamente o controle sobre as relações sociais e se compreendem como comandados por um poder que não conseguem identificar.

Antes de tudo, a mercadoria é uma abstração: medida unificadora de todos

os produtos, depois de transformado o valor de uso de cada um em valor de troca. A partir desse momento, qualquer produto é comparável a outro. Terá um preço expresso em medida monetária – dinheiro: mercadoria universal. O dinheiro é a generalização de todas as formas de circulação de mercadorias. O valor da mercadoria, por sua vez, precisa de uma medida de quantificação e, por conseguinte, de comparação com todas as outras. Essa medida é o trabalho social despendido na sua produção. Esse é o trabalho abstrato, isto é, descolado do trabalhador e entendido como força, perdendo, por isso, qualquer atributo de qualidade e virando pura quantidade.

Entretanto, o capital, embora uma abstração, tem gente por trás de si: são os capitalistas. Assim também o trabalho é uma abstração (força), mas tem gente atrás de si: são os trabalhadores. A relação capital-trabalho é, portanto, uma relação social, embora, por força do feitiço, na maioria das vezes apareça como coisa. Por ser essa relação uma relação social, gera uma luta de classes, que não é outra coisa de que a tensão dialética inscrita nessa oposição entre capital e trabalho e que, tendencialmente, conspira para a sua superação.

IV

No entender de Étienne Balibar, “depois de Marx a filosofia não foi mais

como antes. Ocorreu um acontecimento irreversível, que não é comparável ao surgimento de um novo ponto de vista filosófico, porque não obriga apenas a mudar de idéias ou de método, mas a transformar a prática da filosofia” (1995, p. 11). Da interpretação do mundo que os filósofos estavam acostumados a fazer, o desafio que Marx apresenta é o de transformá-lo (cf. MARX, 1986, p. 128), porque a “teoria só se realiza num povo na medida em que é a realização das suas necessidades” (MARX, 1989, p. 87). As armas da crítica, portanto, têm de deixar lugar à crítica das armas ou, melhor dito, as armas da crítica têm, elas mesmas, de se tornar a crítica das armas. “Sem dúvida, a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas; a força material só será derrubada pela força material; mas a teoria em si torna-se também uma força material quando se apodera das massas” (MARX, 1989, p. 86). Porém, para que ocorra esse apoderamento das massas, alguma coisa de muito radical deve ser feita. Mudar completamente o ponto de partida do pensamento e seus compromissos sociais.

Por isso a luta de Marx contra o idealismo. Em primeiro lugar, porque as interpretações idealistas da natureza e da história invocam sempre o espírito, a razão, a consciência, a idéia, etc. como pressuposto de tudo e como uma realidade essencialmente apartada da matéria. Marx atribui esse tipo de formula-



ção também ao materialismo antigo. Tanto um como o outro (ou seja, o idealismo e o materialismo antigo) consideram “o comportamento teórico como o autenticamente humano, enquanto que a práxis só é apreendida e fixada em sua forma fenomênica judaica e suja” (MARX, 1986, p. 125). Esse tipo de concepção carrega em si e estimula formulações sociológicas classificatórias e, por consequência, práticas sociais discriminatórias e preconceituosas, como sugere a frase de Marx. A classificação se dá entre trabalho intelectual e trabalho braçal. Quanto à discriminação e ao preconceito, é escusado dizer sobre quem recaem.

A anterioridade do espírito como pressuposto da reflexão conduz a uma atitude filosófica contemplativa. Filosofar é o mesmo que representar o mundo na consciência, ou seja, tomar o mundo como objeto, encontrando-lhe a ordem e o sentido. Mais do que isso: nessa atitude está sempre implícita a tendência de valorizar a ordem do mundo, de opor-se à mudança. Nesse particular, é paradigmática a expressão de Baudelaire: “Odeio o movimento que desloca as linhas [...]” (apud BALIBAR, 1995, p. 35).

Para as relações sociais, o idealismo deduz de seus pressupostos apenas proposições educativas, nunca revolucionárias. Trata-se de educar as massas segundo os pontos de vista dos filósofos; para isso, conclamam reis, governadores, pro-

fessores, pastores, quem quer que tenha alguma responsabilidade social, a se engajar na tarefa de moldar os indivíduos segundo os padrões intuídos pela reta razão ou deduzidos da contemplação filosófica. Educação como conformação: isso basta para realizar as suas utopias.

Não faltará quem se apresse em identificar a atitude contemplativa, implícita na idéia de representação, como uma característica do idealismo antigo, reservando, por isso, ao idealismo moderno uma marca essencialmente ativa, inscrita no princípio da subjetividade. Isso é verdade, embora se tenha de considerar o fato de que, embora contraditória com o princípio da subjetividade, a contemplação é um ingrediente abundante no idealismo moderno. Tomemos, entretanto, a idéia de subjetividade, que aponta para uma consciência ativa. Trata-se de uma atividade de dupla perspectiva: uma em direção ao mundo (ordenação do espaço e tempo externos) e outra em direção à própria subjetividade (formação de si mesmo). O problema não está na ação sobre o mundo ou sobre si mesmo que a idéia da subjetividade sugere: o problema está na própria idéia de subjetividade. Quando o idealismo reflete sobre o sujeito, ele o propõe sempre como uma unidade/totalidade cuja constituição se dá em virtude de potências misteriosas inscritas aprioristicamente no seu ser profundo. É uma mônada, cujas relações com o mundo e com o outro não entram



como constitutivas do eu: são relações tangenciais, secundárias e prescindíveis.

Não importa se a subjetividade é formada por um sopro divino sobre uma matéria bruta, uma alma que despenca do mundo das idéias e se encarna num corpo ou um mero desenvolvimento de potencialidades naturais... O fato é que a constituição de um sujeito se equivale à constituição de um indivíduo. O homem do idealismo é um sujeito trancafiado na redoma da individualidade, da qual não pode sair nem mesmo nos seus sonhos. É por isso que o idealismo tem tanta dificuldade em encontrar um ponto sólido a partir do qual possa explicar a capacidade e a possibilidade do conhecimento humano e a comunicação verdadeira entre os sujeitos. Conhecimento e comunicação serão sempre artifícios precários, assegurados por princípios também eles artificiais e precários.

O indivíduo do idealismo é um sujeito solitário. Suas relações sociais são sempre competitivas já que o lugar por excelência dessas relações é o mercado. A afirmação das potencialidades individuais ou, se for o caso, a derrota e a destruição do sujeito são conseqüências das regras de um jogo, onde vale a lei do mais forte, do mais ágil, do mais competente. O critério justo de qualquer decisão é a disputa; o meio para a ascensão ou a queda é o mérito.

O mérito confere direitos aos ganhadores e deveres aos perdedores. A pedagogia do mérito (ou meritocracia) é, por

isso, profundamente conservacionista do *status quo*. As pessoas não têm nenhuma razão estrutural para propor mudanças nas regras do jogo; nenhuma motivação essencial para serem solidárias; nenhuma compreensão das estruturas reais da formação social, da qual dependem, mais do que dos indivíduos, os sucessos e os azares de cada um.

V

Não se pode negar que o marxismo toma do idealismo o conceito de subjetividade. Subjetividade enquanto prática. O sujeito verdadeiro é o que age, ou melhor, o sujeito é a própria ação. Como diz Balibar, “o sujeito não é outra coisa senão a prática” (1995, p. 37). Entendido dessa forma, o conceito de subjetividade habilita Marx a pretender superar a querela histórica entre idealismo e materialismo. Se o sujeito é a prática, o objeto tem de ser visto também como atividade humana sensível. A atividade humana, por sua vez, tem de ser vista como atividade objetiva. Quebrasse, dessa forma, um duplo isolamento: o sujeito do seu universo ideal e o objeto de seu universo material.

Marx preparou, assim, o terreno para lançar sua definição de essência humana, um tema (esse da essência) sem o qual o filósofo não se reconhece filósofo, no dizer de Balibar. O idealismo de todos os tempos tendeu a definir a essência humana como uma idéia, uma abstração, um conceito universal. Ao

mesmo tempo, tentou demonstrar como essa idéia está alojada nos indivíduos de uma mesma espécie, como fornecendo-lhes a qualidade básica, a partir da qual eles fossem reconhecidos enquanto tais. A idéia é mais do que uma qualidade essencial; é uma força dentro de cada indivíduo que, de alguma forma, o faz tornar-se o que deve ser. Essa essência, nesse sentido, possibilitaria a reprodução, nos indivíduos, do modelo abstrato, do conceito universal ou do que se quiser chamar a esse “ser” genérico, conhecido como essência.

Marx, nas *Teses sobre Feuerbach*, diz simplesmente: “[...] a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo singular. Em sua realidade, é o conjunto das relações sociais” (MARX, 1986, p. 127). São as relações sociais, múltiplas e ativas (trabalho, comunicação, lazer, amor, dominação, reprodução etc.), que definem o que há de comum entre os indivíduos. “Elas o definem porque elas o constituem a cada instante, sob formas múltiplas, fornecendo portanto o único conteúdo ‘efetivo’ da noção de essência, aplicada ao homem (isto é, aos homens)” (BALIBAR, 1995, 42). Escapamos, desse modo, de outra velha querela, desta vez, sociológica: a do indivíduo *versus* coletividade. Não se justifica mais o ponto de vista individualista, que vê indivíduos constituídos em si mesmos, como se fossem mônadas; nem o ponto de vista organicista, que vê a sociedade como um todo fechado e indivizível, do qual os indivíduos se-

riam como que partes funcionais (órgãos de um corpo). Trata-se de fazer, ao invés disso, uma ontologia da relação, da práxis, da realidade transindividual ou, se quisermos, da realidade intersubjetiva. É no conjunto das relações que indivíduos e grupos tomam forma, nunca, porém, uma forma que se pereniza, mas uma forma dinâmica, em permanente processo de constituição.

No limite, não se poderia, segundo o marxismo, falar de indivíduo nem de subjetividade. Dever-se-ia falar de realidades transindividuais e intersubjetivas, que poderiam conceituar melhor o longo processo de constituição dos seres humanos e a rede de relações que mantém a identidade de cada um constantemente referida a muitos outros, presentes e passados. Por certo é isso o que Marx quer dizer com: “Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, ligadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos” (MARX, [s.d.], p. 203).

Essa ontologia da relação supera também o conflito filosófico, vindo desde os gregos, entre *práxis* e *poiesis*. A *práxis* não representará mais a ação livre dos cidadãos destinada a dar-lhe a perfeição sonhada pelas classes que não se envolvem com a produção material da vida. A *poiesis*, por sua vez, deixa de ser uma atividade de segunda grandeza, eminentemente servil,

própria daqueles que se movem no mundo da matéria. Marx dialetiza as duas categorias, mostrando como essas dimensões se constroem mutuamente (ou se limitam mutuamente).

Se quisermos construir também para essa concepção uma metáfora como fizemos para com a concepção tradicional e a concepção moderna, deveríamos abandonar tanto o tabuleiro do xadrez quanto a sala de jogos de lego. Seria, talvez, apropriado imaginar um campo de futebol com seus jogadores. Tudo aí está em relação com tudo: o campo, a bola, as arquibancadas, os jogadores, as regras do jogo, a arbitragem, o treinador, os torcedores. Nenhum desses elementos tem qualquer sentido por si só. Há uma interdependência mútua, derivando dessa interdependência a constituição de cada elemento. É evidente que há seres racionais e objetos materiais nesse conjunto. Mas se poderão negar as marcas humanas nos objetos e as marcas dos objetos no modo de pensar e no modo de agir humanos? E as marcas dos humanos nos outros humanos? Fiquemos restritos aos jogadores. Não há dúvida de que eles têm todas as características do sujeito moderno, desde que compreendidas no conjunto das relações. Eles fazem o jogo, mas não nas condições que querem. A relação, mais uma vez, é o sujeito.

Deriva dessa concepção uma inequívoca proposição política e pedagógica (política, porque pedagógica; e pedagógica, porque política) que não descamba

nas proposições do utopismo individualista nem no conservadorismo da ordem estabelecida. Chega-se à proposição de uma prática revolucionária que nunca opõe o indivíduo à coletividade, mas que pretende realizá-los um pelo outro. Uma prática revolucionária que não vê indivíduos isolados, mas indivíduos sempre relacionados e que, portanto, se direciona à transformação das estruturas dessas relações, sabendo que, com isso, revoluciona também a situação de cada um. Michael Löwy, no texto *Por uma ética ecosocialista*, assegura que, para salvar o meio natural, o ar respirável, a água potável, os alimentos livres de venenos químicos ou de radiações nucleares – condições ecológicas profundamente comprometidas pelo sistema produtivo capitalista –, deve-se pensar, antes de tudo, a partir de uma ótica social (de estrutura social).

Essa tarefa não será levada adiante com sucesso apelando para uma ética de comportamentos individuais, uma ética que culpabilize pessoas, que conclame ao ascetismo ou ao autocontrole. Isso pode e deve ser feito, mas sua importância é secundária. A salvaguarda do desenvolvimento sustentável requer, em primeiro lugar, “a mudança das estruturas de produção econômicas e sociais capitalistas-mercantis, o estabelecimento de um novo paradigma de produção e distribuição, fundado [...] na consideração das necessidades sociais – em particular, a necessidade essencial de viver num meio natural não degradado.

Uma mudança que exige atores sociais, movimentos sociais, organizações ecológicas, partidos políticos e não somente indivíduos de boa vontade” (LÖWY, 2002).

O sujeito transindividual (intersubjetivo) encontra na sua própria constituição como sujeito às razões estruturais e essenciais da solidariedade, da igualdade, da ação político-pedagógica transformadora. A constituição e o destino social da subjetividade permitem a E. Balibar dizer que o fim último do marxismo é a “[...] a aplicação consequente do princípio da revolução – medindo a realização da liberdade pela realização da igualdade e vice-versa, para resultar na fraternidade” (BALIBAR, 1995, p. 31).

Abstract

The text is a preliminary study about the problem of the subject, taking as basis the confrontation between (old) theological cosmoview and (modern) secular cosmoview, described especially by Hegel-Habermas and submitting it to criticism departing from the arguments of the marxist tradition. The discussion focus falls on modern idealism and its concept of subject as a lonely, resigned (or rather, integrated) individual with(in) socioeconomic capitalist order. In this sense, idealism is understood as the rationalization effort of the social bourgeois formation itself, a fact which

is expressed , in a very explicit way, in the profile of educational activities proposed by this idealism.. The essay, in its turn, points out, in an almost militant way, the possibilities of criticism to this model and the need of theoretical and practical commitments in behalf of the real human emancipation. This necessarily goes through a revolutionary pedagogy.

Key-words: subjectivity, idealism, dialectics, marxism

Referências

- BALIBAR, Étienne. *A filosofia de Marx*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- BELLUZZO, Luiz Gonzaga. Os críticos e as reformas. *Carta Capital*, ano IX, n. 239, p. 24, 7 maio 2002.
- CARTA CAPITAL, ano IX, n. 239, 7 maio 2003.
- DECLARAÇÃO dos direitos do homem e do cidadão. In: BRANDÃO, Adelino. *Os direitos humanos*: antologia de textos históricos. São Paulo: Landy, 2001.
- ENGELS, Friedrich. Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Ômega, [s.d.]. v. 2. p. 267-280.
- _____. Feuerbach. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã (Feuerbach)*. 5. ed. São Paulo: Hucitec, 1986. p. 135-138.
- GOULD, Stephen Jay. *Darwin e os grandes enigmas da vida*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.



- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990.
- KEMPIS, Tomás de. *Imitação de Cristo*. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- LAFARGUE, Paul. *O direito à preguiça e outros textos*. Lisboa: Estampa; São Paulo: Mandacaru, 1990.
- LÖWY, Michael. Por una ética ecosocialista. *Memória - Revista mensual de política y cultura*, n. 166, dic. 2002. Disponível em: <http://www.memoria.com.mx/166/lowy.htm>
- LUKÁCS, Georg. *Existencialismo ou marxismo*. São Paulo: Senzala, 1967.
- MARX, Karl. O 18 Brumário de Luís Bonaparte. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas I*. São Paulo: Alfa-Ômega, [s.d.].
- _____. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã (Feuerbach)*. 5. ed. São Paulo: Hucitec, 1986.
- _____. *O capital*. 11. ed. São Paulo: Bertrand Brasil, 1987. livro 1, v. II.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- _____. Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel. In: MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã I*. Lisboa: Presença; Brasil: Martins Fontes, 1980.
- PONCE, Aníbal. *Educação e luta de classes*. 6. ed. São Paulo: Cortez/Autores Associados, 1986.
- ROSA, Maria da Glória de. *A história da educação através dos textos*. 8. ed. São Paulo: Cultrix, 1982.
- ROSS, Sir David. *Aristóteles*. Lisboa: Dom Quixote, 1987.
- SÈVE, Lucien. *Marxismo e teoria da personalidade*. Lisboa: Livros Horizonte, 1979. v. I.
- SOHN-RETHEL, Alfred. Para a abolição crítica do apriorismo. Uma investigação materialista. *Praga (estudos marxistas)*, São Paulo: Hucitec, n. 4, p. 123-136, dez. 1997.

Nota

¹ Refiro-me, aqui, à concepção predominante, não considerando, portanto, as sempre existentes teses alternativas que vicejaram ao longo da história e que contrabalçavam com as teses predominantes, às vezes, até com certo impacto.

