

PROMETEUS

FILOSOFIA EM REVISTA



PROMETEUS - VIVA VOX - DFL - UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
Ano 4 – número 8 Julho-Dezembro / 2011

FILOSOFIA DA PRÁXIS. UM ETHOS PARA ALÉM DA PÓS- MODERNIDADE

Fernando Magalhães¹
Doutor em Filosofia
UFPE

Resumo: O escopo desse trabalho é simples. Procura demonstrar que a tese de Marx de que uma filosofia não desaparece enquanto não se realiza permanece válida, mas que essa validade só tem sentido se a filosofia da práxis compreender que a travessia para outro *ethos* exige uma subversão total das condições atuais. Isso implica uma política de intolerância contra toda doutrina igualmente intolerante. Portanto, a formação de um novo estilo de vida não pode prescindir, contra a violência pura, da agressividade em defesa da vida.

Palavras-chave: Práxis. Marx. Emancipação. Ethos.

Abstract: The scope of this paper is simple. It has as its aim to demonstrate that Marx's thesis that a philosophy doesn't disappear while it does not become real is still valid, but that this validity only has sense if the philosophy of the *praxis* understands that the crossing to another *ethos* demands a complete subversion of the current conditions. This implies a politic of intolerance against every doctrine equally intolerant. Therefore, the formation of a new way of life can't dispense, against the pure violence, the aggressiveness in defense of life.

Keywords: Praxis. Marx. Emancipation. Ethos.

¹ Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) Autor de *Tempos Pós-Modernos*, São Paulo: Cortez, 2004; *À Sombra do Estado Universal*. Os EUA, Hobbes a Nova Ordem Mundial. São Leopoldo/RS: Unisinos, 2006 e *10 Lições Sobre Marx*. Petrópolis: Vozes, 2009. Tem ainda publicados artigos em periódicos nacionais e internacionais. É Coordenador Local do Doutorado Integrado de Filosofia UFPE-UFPB-UFRN e Coordenador do GT Ética e Cidadania da ANPOF.

A ideia do fim, que predomina em nossa época, marca o fim da ideia na pós-modernidade. Ou, quem sabe, de *uma* ideia em particular. O fim da história, da ciência, da política, da democracia, do socialismo (principalmente), quer dizer, o fim de tudo. Ou quase tudo. Nada escapa à voracidade ávida da concepção de encerramento de todas as concepções. Exceto, é claro, daquela que se proclama a si mesma como eterna: a economia de mercado. Ao que parece, nem tudo que é sólido se desmancha no ar. Prossegue em sua caminhada (ao menos provisoriamente) a única ideologia que sobreviveu ao cataclismo histórico dos ventos pós-modernos; talvez, até mesmo, porque se identifique com eles. Tudo indica, então, que a tese do fechamento da história tem a pretensão, apenas, de anunciar a morte de uma “ideia específica” – precisamente porque estimula a multidão a desafiar um sistema antissocial, a abolir a exploração de classe e a incentivar a emancipação da condição humana –: a filosofia da práxis.

O ano de 1989 emerge como um emblema desse modo de enxergar o futuro. A principal meta dessa visão de mundo “finalista” reside em capinar provas de que a queda do Muro de Berlim não representa somente o desmoronamento de uma prática social, em especial o socialismo. Essa filosofia da destruição tem como alvo, igualmente, identificar um modelo político-econômico com princípios bem definidos contidos na teoria que o sustentava. Não basta decretar a falência de uma prática. Impõe demonstrar que essa prática vincula-se a uma filosofia que lhe empresta sua força vital. A falência de um (o regime em ruínas) conduz, inevitavelmente, à inutilidade da outra (a teoria da práxis).

A lógica é aparentemente incontestável. As sociedades pós-revolucionárias do Leste europeu, até o final dos anos 80 do século passado, jamais se escusaram de confirmar sua profissão socialista, nem tampouco se eximiram de divulgar, expressamente, que a formulação teórica que lhes dava respaldo tinha como origem as proposições econômicas, políticas e sociais do pensamento de Marx, e o princípio filosófico em que elas se fundamentavam: a práxis. Como explicar ao senso comum que nem sempre os resultados de uma dada realidade coincidem com a gênese de um pensamento em que determinadas conseqüências derivam de um ideário que pretensamente se apoia? Como mostrar a uma massa amorfa e atomizada, destituída do “bom senso”, que as impurezas das águas que jorram pelos aquedutos político-sociais –

uma contaminação produzida pelos aparelhos privados (e públicos) de hegemonia – não emanam obrigatoriamente da fonte original?

Causa e efeito, porém, dominam a mentalidade comum. E mesmo grande parte dos intelectuais que vê a experiência soviética como sinônimo de todo e qualquer socialismo. Há, portanto, que eliminar sua raiz. E qual a forma mais fácil de ver-se livre de uma semente senão triturá-la e deixá-la apodrecer em condições inóspitas? Esse é o terreno hostil em que a filosofia da práxis tende a se afundar sem que lhe seja concedido o direito de justificação. Seus frutos devem apodrecer ainda na jovem árvore da ideologia e seu tronco podado para evitar qualquer tipo de ramificação. A condenação à morte é imperativa; não cabe recurso à sua política social. A razão dessa postura histórica não é óbvia para a grande maioria da população mundial; mas está latente na única ideologia vitoriosa da atualidade.

A semente é uma *ideia* que produz estragos no jardim do vizinho, notadamente porque ela não se permite viver sem um hospedeiro fiel e enérgico que lhe ofereça abrigo. A práxis é, concomitantemente, pensamento e ação. Não se pode esmagar uma de suas atividades permitindo a sobrevida de sua necessária extensão. E por um bom motivo. Marx chamara atenção para um dado de crucial importância na história do desenvolvimento dos homens. Ao contrário do que pensam muitos socialistas – boa parte deles de extração marxista –, temerosos de serem confundidos com idealistas ou “empiriocriticistas”, as idéias não são desprovidas de valor. Elas não movem o mundo – uma tese hegeliana que ainda agrada muitos intelectuais, mas que, colocada em certo contexto, não estaria totalmente alheia a determinada objetivação –, mas adquirem força material quando apoderadas pelas massas (MARX, 1973, p. 109. Ed. alemã, 1964, p. 216).

Isso significa que, mesmo desaparecido o socialismo, enquanto suposta objetivação histórico-real, a “prática teórica” é uma ameaça permanente. A práxis não é apenas uma atividade comum. É ação transformadora, trabalho criador, responsável, inclusive, pela “humanização” do homem. Seu desenvolvimento, entretanto, põe em risco tudo que se considera estabelecido e não se detém diante de sua turbulenta evolução, sob pena de afogar-se nas vagas de seu próprio e fluente oceano. A despeito da frequência com que se tenta convencer a todos de seu efetivo naufrágio, o fundo do mar é consideravelmente profundo para se garantir a descoberta do cadáver. Resta, portanto, extirpar o seu espírito. Naturalmente a filosofia da práxis sofreu modificações

que perturbaram seus adeptos mais do que alegraram seus fieis fundamentalistas e adversários rancorosos.

Indiscutível, contudo, sua penosa deterioração. Nem toda variação é fruto de uma má apropriação. As ideias, já disse o filósofo Norberto Bobbio, em algum lugar, não são inocentes. Ambiguidades conceituais, formulações teóricas imprecisas, arrogância na certeza das fundamentações mais do que a duvidosa convicção científica, tudo isso contribuiu para a degradação de uma concepção do mundo vigorosa e até então inédita. Mas o fundamental não está inscrito nessas suspeitas. Tem como alicerce uma má compreensão da relação entre teoria e prática em que a verdade repousa nesta última com pouca atenção para a primeira. O erro não se distancia muito da excessiva ênfase que, do mesmo modo, concede-se à primeira. Não é acidental, portanto, a afirmação de Engels (1982, p. 203) de que “os revolucionários só descobrem no dia seguinte que a revolução *feita* não se parece nem um pouco com a que gostariam de ter realizado”.

Revolução em sociedade atrasada; socialismo em um só país; domínio de um punhado de intelectuais (o partido-guia) sobre a massa do povo, entre muitos outros “defeitos” teóricos. Eis em que se transformou a filosofia da práxis. A ação transformadora e criativa sucumbiu às necessidades de uma sociedade política burocratizada que impôs a toda uma população uma visão de mundo ideológica no mais puro sentido de falsa consciência. Agora é preciso fazer crer que ela jamais serviu à finalidade a que se propôs e que o fim já estava contido no “princípio”. Todavia, não se pode culpar plenamente a filosofia da práxis e seus fundadores pelos equívocos de seus discípulos, como não se pode penalizar o cristianismo, por exemplo, pela instituição da Inquisição.

Obviamente, e em que pese as observações acima, a filosofia da práxis não cumpriu (ainda) sua função prometida. Não falo apenas da mudança de rota devido à natureza “prática” de sustentabilidade do poder. Sem desprezar esse viés, refiro-me, da mesma maneira, à subestimação teórica de seus fundadores a respeito da pujança do capitalismo e de sua imensa capacidade de adaptação às mais diversas situações. Longe de mim atrelar a fundação aos escombros. Não há uma identidade mecânica entre um passeio a caminho do bosque e seu posterior desflorestamento. No entanto, a aventura de se aprofundar na floresta pode conduzir por uma trilha que retarda o retorno para casa. A emancipação do ser humano está gravada no cerne da filosofia da práxis.

Essa realização, porém, não depende de descobertas milagrosas que, não raro, fogem às determinações históricas. Os gênios de Marx e de Engels previram o possível em sua época. A anatomia do capitalismo, tomografada pelo estudo de homens talentosos, é confirmada pela atual crise do sistema que impele os próprios capitalistas a recorrerem ao *Capital*, de Marx, para entender o mundo em que vivemos. Mas o próprio Marx, tanto quanto Engels, subestimaram a capacidade de sobrevivência da economia de mercado. Longe de esgotar seu potencial, o regime capitalista mostrou uma força surpreendente para superar sua própria adversidade; e hoje, a despeito de andar mau das pernas, consegue recuperar-se demonstrando incrível resistência ao tempo e enorme fôlego para prosseguir em sua trajetória.

A essa falha de previsão de transformação social em curto prazo associa-se a debilidade da noção de enfraquecimento do Estado sob o regime não-capitalista de produção. Nada a ver, entretanto, com a criação de campos de prisioneiros, execuções de dissidentes, supressão da democracia e das liberdades individuais, nem com a ausência da distribuição positiva dos meios de produção como resultado de sua expropriação negativa. Não obstante todos os desvios sofridos por uma teoria com propensão à libertação da humanidade, incapacitada de exercer o ofício para o qual fora convocada, a filosofia da práxis conseguiu influenciar – ainda que involuntariamente – toda uma região alheia àquela onde ela supostamente se instaurou. Qual a razão?

O medo do capitalismo de sua força de persuasão. Imprimia medo ao Ocidente e preocupava as mentes dos capitalistas ocidentais. Não fora boa para com os povos da extinta União Soviética, mas assustava os ricos do mundo subdesenvolvido². Convenhamos. Não é por meio de afirmações a-históricas ou atalhos inconvenientes (a expressão mais adequada seja, talvez, anacrônica), sustentados por escrituras canônicas e dogmáticas que a filosofia da práxis deve mostrar seu valor. Tem que se estudar outra vez toda a história, dizia Engels, se se quer entender a realidade contida na filosofia da práxis. Sua atualidade não remonta a 1848, 1871 e, sequer, a 1917. Ela vive em razão de sua própria concreticidade. Seu papel fundamental é examinar, em sua modalidade pós-moderna, a lógica do sistema que a engendrou.

Inegavelmente, não há como deixar de inspirar-se em suas origens. Ela nasce das entranhas do capitalismo e a ele se opõe. Mais de 150 anos depois, o modelo que lhe

² Sobre como o bloco socialista provocava pavor ao mundo ocidental, a ponto de promover reformas e conceder certo bem-estar a seus cidadãos, ver o artigo de Hobsbawm (1992, p. 102-103) intitulado ‘Adeus a Tudo Aquilo’.

presenteou com a carta de cidadania confirma sua paternidade através do DNA pós-moderno. Trata-se, porém de uma inspiração reconstrutiva e não um retorno ao Uno primordial ou à restauração da linhagem esquecida. Rebelar-se contra o capitalismo em sua forma pós-industrial, eis a tarefa decisiva da filosofia da práxis. Como ousar enfrentar os novos desafios? A filosofia da práxis não possui uma fórmula padronizada à qual deva aplicar automaticamente. Em todo caso, necessita conhecer quem vai combater e que armas empregar nessa contenda. Seu adversário é incontestável. Nomeia-se, indiscutivelmente, capitalismo. Há diferenças formais, claro, da sociedade que lhe empresta o título em suas vestes primitivas. Seu conteúdo, porém, não merece tal crédito.

Há um *continuum* que caracteriza o sistema produtor de mercadorias: sua evolução histórica com raízes na exploração do trabalho humano; a alienação cada vez mais crescente a que se submetem os trabalhadores sob o império do capital; a aptidão para transformar tudo o que toca em mercadoria – inclusive as qualidades abstratas – e tornar todas as descobertas científicas e tecnológicas objeto de acumulação incessante do capital, entre tantas outras que seria enfadonho enumerar. Nesse aspecto, o capitalismo reflete o que na psicanálise Lacan denomina de *gozo*. Na sua incansável *repetição* histórica, ele “ultrapassa todos os limites impostos, sob o termo prazer, às tensões usuais da vida” (LACAN, 1992, p. 46). O prazer em excesso; o desejo de desejar mais, um avanço perpétuo de um desejo a outro que Hobbes já percebera em seu tempo. Acumulação sem fim. Essa propriedade aquisitiva, contudo, fundamento último da esquizofrenia contemporânea, não impede que o capitalismo sofra mudanças consideráveis em seu *modus operandi* ou mesmo em algumas de suas funções essenciais.

Afinal, é da instabilidade que o capitalismo se nutre. A classe que o alimenta, a burguesia, “só pode existir com a condição de revolucionar incessantemente seus instrumentos de produção”, observam Marx e Engels (1977, p. 87). Não é casual que sobreviva séculos após o seu nascimento. Principalmente quando o trabalho abandona sua materialidade e a hegemonia industrial cede lugar à esfera da informação. Perdido seu hospedeiro tradicional – o trabalho fabril –, a mais-valia tomba diante de sua sucessora: a valorização do capital por si próprio sem as mediações necessárias. A filosofia da práxis, atenta às mutações operadas na nova era do capital, acompanha seu percurso municiada pelas armas do mundo desmaterializado. Computadores, câmeras

digitais, filmadoras e telefones portáteis servem de amparo ao novo proletariado. Um *laptop* salva um grupo de ativistas de uma chacina sem precedentes na América Latina (os zapatistas, no México); as tecnologias da informação desmoralizam a manipulação e violência de governos europeus (a manifestação dos movimentos sociais em Gênova, na Itália); a telefonia celular torna-se responsável pelo desabamento de dirigentes políticos (como foi o caso de Aznar, na Espanha).

Nada disso, porém, terá sentido à margem de uma instituição bem material que garanta o manejo das armas de novo tipo: os movimentos sociais paridos pelo capitalismo virtual. Relativamente imaturos – no sentido que compreendem uma experiência nova e diferenciada dos partidos políticos –, tendem a ganhar mais consistência com o desenvolvimento das comunicações que os internacionaliza e os fortalece a cada ação e atividades das quais participam. Retorno, então, à analogia com a psicanálise porque se trata de garimpar um novo tipo de sujeito – um “eu” coletivo, o sujeito revolucionário da era “pós-socialista” – e sua respectiva consciência, diferente do *Cogito* que não permite a exterioridade. Em uma de suas interpretações sobre o sonho, Freud (1974, p. 17) diz que os estados estáveis do ego não nos ensinam muita coisa, e que devemos buscar a resposta para as invasões do *id* inconsciente no campo do ego no conflito e no tumulto. É quando os conteúdos do *id* inconsciente têm perspectiva de abrir caminho para o ego e a consciência e o ego se põem na defensiva contra essa invasão, que devemos observar a reação de ambos os contendores.

Ao que parece, a inclinação do *id* para o ocultamento da realidade nos faz pensar na “câmara escura” de Marx, isto é, no processo ideológico que se esforça para penetrar em toda a estrutura de consciência de classe, representada, metaforicamente, pelo ego consciente. É por esse ângulo que se dá a resistência do Ego às intervenções do inconsciente. Freud se vale de uma semelhança histórica para demonstrar esse processo. Quando os invasores conquistam um país, governam sua população de acordo com suas próprias regras e não segundo o sistema jurídico dos dominados. Mas os setores conquistados não estão completamente paralisados (assim como a organização do ego permanece funcionando), mantendo certa influência sobre a massa relativamente inconsciente. A força do poder exercido pelas novas normas torna-se inaceitável para os oprimidos (o ego, na expressão de Freud). O resultado se exprime na forma de “resistência contínua do povo derrotado” (FREUD, *id*, p. 118-119). Em outras palavras, isso denota, na linha fronteira entre a psicologia e as ciências humanas, a recuperação

da força do consciente e da vontade, resgatando o impulso renovador do *Ego Coletivo* para o lugar do *Id* ideológico pós-moderno.

De certa forma, o fortalecimento do ego não conduz apenas à revolta contra o inconsciente ou, para ser mais preciso, contra a falsa consciência; torna-o, igualmente, independente do poder opressivo do superego (materializado, na política, pelos aparelhos de repressão estatais e, na cultura, pelos aparatos privados de hegemonia) que se manifesta, nessa analogia, como o estilo de vida da classe dominante. A independência dos oprimidos só pode emergir através do campo de percepção e expansão desse ego, de maneira que possa assenhorar-se de várias partes do *id*³. Por essa ótica, o caminho para a libertação das influências do inconsciente e do superego pós-modernos identifica-se, no campo político, àqueles expostos por Freud no terreno psicanalítico. A terapia política procede de maneira similar. As pressões ideológicas tendem a ser rejeitadas através da expansão da política, materializada nos novos movimentos sociais. Na arena da coletividade, onde estava a falsa consciência, ali estará o ego social.

Resta à filosofia da práxis apreender o discurso filosófico do século XXI, entender o papel desse novo Eu que se dissemina nas sociedades globalizadas do nosso tempo, em forma de resistência, para planejar sua ação tendo em vista a renovação do *ethos* vigente. Renovar o *ethos*, porém, não significa “apenas fazer descobertas ‘originais’ – como diz Gramsci (2001, p. 95-96) – “significa também, e sobretudo, difundir criticamente verdades já descobertas, socializá-las”. A filosofia da práxis, no entanto, não tem o poder de fazer previsões de longo alcance. Sabemos, desde Gramsci (2001, p. 122), que se conhece “o que foi ou é, não o que será, que é um ‘não-existente’ e, portanto, incognoscível por definição. Por isso, prever é tão-somente um ato prático”. Não quero dizer, com isso, que tudo se torna “terra incógnita”. Existe certa previsibilidade que não é possível desconhecer. A luta se dará, seguramente, em torno de uma maior distribuição de renda e riqueza; da preocupação com o meio ambiente; dos limites em relação aos privilégios de propriedade, das discriminações étnicas e sociais e da histeria mercantilizante.

Mas, fundamentalmente, a práxis deve ter em mente uma política de *intolerância* para com todas as doutrinas intolerantes, seja por meio do discurso crítico seja por

³ Sobre o processo de fortalecimento do ego no sentido de torná-lo mais independente do superego, ver as *Novas Conferências Introdutórias Sobre Psicanálise*, de Freud (1976, p. 101-102).

intermédio de mecanismos/organizações extraparlamentares. Sem a ação combinada dessas duas formas de entender a *realidade*, a prática da filosofia crítica reduz-se a uma mera prática teórica sem produzir os efeitos exigidos para um *ethos* inteiramente modificado. Isso supõe uma ética diferenciada, simultaneamente inerente e alheia ao sistema. Não desconhecemos nem desprezamos as inúmeras tentativas de mudar o regime político por meio de sistemas éticos. Pensemos no mais célebre de todos criado – juntamente com Apel – pelo filósofo neokantiano Jürgen Habermas.

Impossível, igualmente, as éticas religiosas dos mais variados tipos. Indiscutível, para a filosofia da práxis, as formas progressistas assumidas pela religião nas últimas décadas. A Teologia da Libertação desembaraçou o cristianismo de seu opróbrio. Não há necessidade de declarar-se ateu para perseguir a felicidade neste mundo. Mas, excludentes, as religiões, a despeito de seu progressivismo acentuado, atingem um número reduzido de fiéis⁴. Predomina ainda, portanto, a noção laica da ética. Eu disse laica, não neutra. Implica, esse julgamento, que nem toda ética desprovida de traços religiosos deva ser reconhecida. As éticas monistas e individualistas, tanto quanto a de muitos “igualitaristas liberais” (sic), mostram pouco apreço pelas ações coletivas. John Rawls, por exemplo, não demonstra qualquer desconforto diante do crescimento da riqueza dos mais abastados desde que os menos afortunados ganhem algo, também, na partilha de bens. Em outras palavras: aceita-se a desigualdade num Estado de maior bem-estar.

Não importa o que se diga. Não há mudança de visão de mundo nem conduta que não se encontre estabelecida pelas regras do regime vigente. A moralidade contida em todo esse conjunto segue as normas do estilo de vida da sociedade burguesa. O certo é que o capitalismo, em toda sua atividade secular – sua ética, seu *ethos*, isto é, todo um código de comportamento fundamentado no lucro e na competição –, não encontrou solução para os problemas da libertação humana da escravidão do trabalho. O *gozo*, do qual fala Lacan (1992, p. 44), que é a transformação do princípio do prazer, que eu identifiquei com a lógica do capitalismo, é “o caminho para a morte” (LACAN, *id*, p. 16). E o “conjunto de forças que resiste à morte” é, na opinião de Lacan, “a vida”. Incompatível, portanto, com o capitalismo e sua contraditória loucura.

⁴ Embora quantitativamente incomensurável, as religiões se opõem em relação aos seus dogmas e jamais chegam a um consenso a respeito de seus valores intrínsecos. A ideia de redução remete apenas aos valores específicos de cada uma e a seus fiéis, em particular, atomizando uma proposta ética em geral.

O raciocínio que se extrai desse argumento nos leva a concluir que, não obstante as incertezas que dominam todas as ciências nos dias presentes, nada indica que as portas encontrem-se fechadas à previsibilidade total. As previsões, todavia, só farão sentido se vinculadas às circunstâncias e situações em que os problemas se apresentem, ou seja, em cada caso concreto⁵. Sob esse ponto de vista, a filosofia da práxis, como instrumento de crítica e de ação – forjada no seio do regime capitalista e simultaneamente oposta a ele, à medida que é um produto negativo de sua necessária natureza –, como concepção do mundo que propõe a abolição do sistema produtor de mercadorias em vigor, permanece não só atual, mas válida em sua busca pela emancipação do homem.

Sua validade, portanto, se podemos falar livremente, situa-se no registro da crise do capitalismo. E a realização de sua “verdade”, encontra-se condicionada ao desfecho dessa crise. Ambas acham-se numa encruzilhada que só o futuro (e a ciência) poderá responder. Mas até que se encerre esse antagonismo, a filosofia da práxis é parte integrante de sua própria capacidade de superar obstáculos, o que exige uma ética subversiva, ousada, isenta de sentimentalismos e de moralidade abstrata. Não admite nenhuma doutrina intolerante e, por isso mesmo, se reconhece igualmente *intolerante*. Mas impura em seu substrato. Seu combate ético é pela vida, não pela destrutividade, pela morte – ainda que para eliminar a tensão, a dor. *Eros* contra *Thanatos*. Seu pressuposto é o da agressividade em defesa da vida, bem menos nociva do que a “agressividade da agressão” (MARCUSE, 1969, p. 20). Uma ética vivenciada no sistema e, contudo, alheia a ele. O futuro da filosofia da práxis, sua função libertadora é obra operacional deste e nesta sociedade, mas sua vivência plenamente constitutiva só pode florescer em um *ethos* de “tipo novo”, agora universal, para além da pós-modernidade.

Referências Bibliográficas:

BUEY, F. *Marx(sem ismos)*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.

ENGELS, F. Carta a Vera Zassulitch. In: FERNANDES, Rubem César (org). *Dilemas do Socialismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

⁵ Sobre o problema da previsibilidade a partir de um campo de batalha bem definido, cujas propostas este trabalho incorporou algumas delas, consulte-se Konder (1002, p. 136).

FREUD, S. A Interpretação dos Sonhos como Ilustração. In.: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. Novas Conferências Introdutórias Sobre Psicanálise. In.: *Obras Completas*. Vol. XXII. Edição *Standard* Brasileira. São Paulo: Imago, 1976.

GRAMSCI, A. *Cadernos do Cárcere*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2ª edição, 2001.

HOBBSBAWM, E. Adeus a Tudo Aquilo. In.: BLACKBURN, Robin (org). *Depois da Queda*. O fracasso do comunismo e o futuro do socialismo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

KONDER, L. *O Futuro da Filosofia da Praxis*. O pensamento de Marx no século XXI. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

LACAN, J. O Averso da Psicanálise. *Seminário 17*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

MARCUSE, H. *Eros e Civilização*. Uma interpretação Filosófica do Pensamento de Freud. Rio de Janeiro; Zahar Editores, 1969.

MARX, K. Contribución a la Crítica de la Filosofía Del Derecho. In.: MARX, Karl e RUGE, A. *Los Anales Franco-Alemanes*. Barcelona: Ediciones Martinez Roca S.A., 1973. Edição alemã: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In. MARX, Karl. *Die Frühschriften*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlad, 1964.

_____. e ENGELS, Friedrich. Manifesto Comunista. I.: *Cartas Filosóficas e outros escritos*. São Paulo: Grijalbo, 1977