

LEITE, R. D.

doi.org/10.29327/2194248.5.1-4

A APORIA MARXIANA ACERCA DA QUESTÃO DE TRABALHO COMO CATEGORIA FUNDANTE DO SER SOCIAL

Rondnelly Diniz Leite¹

orcid.org/0000-0002-1158-983X

RESUMO: Este artigo pretende mostrar que, ao conceber a categoria trabalho como fundamento do ser social, Marx se deixa apanhar por uma aporia. Esse impasse se expressa na medida em que o filósofo compreende o trabalho como princípio vinculante capaz de estabelecer o liame entre ação política e produção social. Nesse sentido, seu pensamento coloca-se em sintonia com a nova ideia de razão (*poiética*) que caracteriza tanto a modernidade quanto a contemporaneidade. Em outros termos, o filósofo submete a liberdade humana aos ditames da racionalidade fabricadora do *aparecer*. Por isso, neste trabalho, procuraremos analisar o fato de que, ao alinhar produção social à ação política por meio da categoria trabalho, Marx não consegue superar o desequilíbrio gerado a partir da modernidade na unidade fundamental da razão humana. Desequilíbrio que compromete seu projeto filosófico para a emancipação humana.

PALAVRAS-CHAVE: Marx. Trabalho. Modernidade. Razão.

MARXIAN APORIA ON THE ISSUE OF WORK AS A FOUNDING CATEGORY OF THE SOCIAL BEING

ABSTRACT: This article intends to show that, in conceiving the category of work as the foundation of the social being, Marx is caught up in an aporia. This impasse is expressed to the extent that the philosopher understands work as a binding principle capable of establishing the link between political action and social production. In this sense, his thinking is in tune with the new idea of reason (*poietics*) that characterizes both modernity and contemporaneity. In other words, the philosopher submits human freedom to the dictates of the manufacturing rationality of *appearing*. For this reason, in this work, we will try to analyze the fact that, by aligning social production with political action through the category of work, Marx cannot overcome the imbalance generated from modernity in the fundamental unity of human reason. Imbalance that compromises your philosophical project for human emancipation.

KEYWORDS: Marx. Work. Modernity. Reason.

¹ Mestre em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) e Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Professor do Departamento de Ciências Sociais e Filosofia do Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais (CEFET-MG). E-mail: rondnellyleite@gmail.com

INTRODUÇÃO

Sem dúvida alguma, a categoria trabalho adquiriu, desde os albores da modernidade, especialmente com o advento do Iluminismo,² o *status* de princípio fundamental e estruturante a partir do qual podemos decifrar os códigos, os enigmas, as tramas e os significados que constituem o núcleo mais íntimo do que seja a modernidade e, sobretudo, do que seja a contemporaneidade.³ Na Filosofia e nas Ciências Sociais, especialmente, em Karl Marx e nas reflexões realizadas por filósofos e cientistas sociais filiados à tradição marxiana, essa categoria, para além de seu vínculo estrutural com o capitalismo, é um princípio hermenêutico crucial para uma compreensão da história humana em sua totalidade.

De fato, para Marx, em sua busca por responder à questão acerca do que seria propriamente a vida humana e, ulteriormente, pela delimitação do campo específico da economia política, a categoria trabalho se configura como elemento vinculante capaz de promover a síntese entre ação política e produção social. Nesse sentido, o trabalho é compreendido, concomitantemente, como uma atividade cujo escopo é resolver questões relativamente às necessidades básicas humanas (*poiesis*) e como uma atividade que realiza as potencialidades humanas, ou seja, uma atividade que tem como fim o próprio agente e não algo exterior a ele (*práxis*). E esse modo de conceber a categoria trabalho fica claríssimo na seguinte passagem do *Grundrisse*:

Tu deverás trabalhar com o suor do teu rosto! Foi a maldição que Jeová lançou sobre Adão. E assim, como anátema, A. Smith concebe o trabalho. O “repouso” aparece como o estado adequado, como idêntico à “liberdade” e à “felicidade”. Que o indivíduo, em seu estado normal de saúde, força, atividade, habilidade, agilidade, também tenha a necessidade de uma porção normal de trabalho e de suspensão do

² As discussões que colocam a categoria trabalho como elemento estruturante da vida social têm como marco inaugural o pensamento político de John Locke (1632-1704) e o econômico da Escola de Manchester, cujos principais expoentes foram: Adam Smith (1723-1790), considerado o “pai da ciência econômica” e autor de *Investigação acerca da Natureza e da Causa da Riqueza das Nações*, Thomas Malthus (1766-1834) e David Ricardo (1772-1823), cuja obra *Princípios da Economia Política e Tributação* na qual ele desenvolveu sua teoria do valor-trabalho foi fundamental para o desenvolvimento da economia política moderna.

³ Não entraremos na discussão concernente à questão do fim ou não da sociedade do trabalho na contemporaneidade. Para uma discussão mais aprofundada sobre esse tema, favor consultar: ANTUNES, Ricardo. *A Crise da Sociedade do Trabalho: fim da centralidade ou desconstrução do trabalho?*. In: *O Caracol e sua Concha: ensaios sobre a nova morfologia do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 2005; ANTUNES, Ricardo. *Os Sentidos do Trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 2011; ANTUNES, Ricardo. *O Privilégio da Servidão: o novo proletariado de serviços na Era Digital*. São Paulo: Boitempo, 2018; DAL ROSSO, Sadi. *A construção histórica da noção de intensidade do trabalho*. In: *Mais-trabalho! A intensificação do labor na sociedade contemporânea*. São Paulo: Boitempo, 2008; DAL ROSSO, Sadi. *O ardid da flexibilidade. Os trabalhadores e a teoria do valor*. São Paulo: Boitempo, 2017.

LEITE, R. D.

repouso, parece estar completamente distante de A. Smith. De fato, a medida do trabalho em si mesma aparece dada externamente por meio dos objetivos a serem alcançados e dos obstáculos a serem superados, sendo sua realização possível somente por intermédio do trabalho. Mas, A. Smith nem sequer suspeita que essa superação de obstáculos é em si atividade da liberdade – e que, além disso, os fins externos são despojados da aparência de mera necessidade natural externa e são admitidos como fins que, em primeiro lugar, o próprio indivíduo põe – assim, como autorrealização, objetivação do sujeito e, por conseguinte, como liberdade real, sua ação é precisamente o trabalho. (MARX, 1983, p. 530).

Portanto, conforme o trecho acima, ao compreender a categoria trabalho como atividade autorrealizadora, como objetivação do sujeito e como liberdade real, Marx, concomitantemente, explicita o caráter ontológico que essa categoria adquire em seu pensar. Quando afirma que a “atividade em si da liberdade” é o trabalho, o filósofo, como bem nota Lima Vaz, lança as bases de uma filosofia que se exprime como um humanismo absoluto do trabalho (LIMA VAZ, 1958, p. 48).

Em outra passagem célebre, mas, desta vez, na obra *Das Kapital*, livro I, Marx afirma: “como criador de valores de uso, como trabalho útil, o trabalho é, por causa disso, condição de existência do homem independente de todas as formas de sociedade, eterna necessidade natural de mediar o metabolismo entre homem e a natureza e, portanto, a vida humana” (2014, p. 48). E como bem observa Lukács em relação a este trecho:

Não se deve, em tal consideração da gênese, ficar escandalizado com a expressão “valor de uso” como um termo por demais econômico. Antes do valor de uso estar em uma relação reflexiva com o valor de troca, o que só pode ocorrer em um nível já relativamente muito elevado, o valor de uso não designa mais que um produto do trabalho que o homem é capaz de utilizar na reprodução de sua existência. No trabalho estão contidas *in nuce* todas as determinações que, como veremos, constituem a essência do novo no ser social. O trabalho pode ser considerado, portanto, como fenômeno originário, como modelo do ser social (...) (LUKÁCS, 1986, p. 10).

Portanto, na direção apontada por Lukács, o fato ontológico fundamental é o trabalho ser o fenômeno originário, o paradigma do ser social e da história. É, pois, o fundamento da relação dialética entre o homem e a natureza que dá origem ao processo histórico como processo material de produção. Contém a síntese de todas as determinações ontológicas fundamentais da essência do ser social. Por seu intermédio, o ser humano realiza seu ser genérico.⁴

⁴ Extrapola significativamente os limites desse trabalho a discussão, levada a efeito, por exemplo, por Robert Kurz e Moishe Postone acerca do caráter ontológico do trabalho na filosofia de Marx. Portanto, a discussão concernente à interpretação de que a categoria trabalho é exclusiva da sociedade capitalista está fora do escopo deste artigo.

LEITE, R. D.

Sob outro ângulo, ser é movimento autodinamizado pelas contradições que lhes são inerentes. Isso significa que o princípio dinâmico da realidade lhe é imanente na forma da existência de um campo de contradições que dinamizam o ser. No âmbito do ser social, portanto, o princípio dinâmico só pode ser um elemento que lhe é essencial. Ora, de acordo com o filósofo:

Antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a Natureza. Ele mesmo se defronta com a matéria natural como uma força natural. Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida. Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências nela adormecidas e sujeita o jogo de suas forças a seu próprio domínio. Não se trata aqui das primeiras formas instintivas, animais, de trabalho. O estado em que o trabalhador se apresenta no mercado como vendedor de sua própria força de trabalho deixou para o fundo dos tempos primitivos o estado em que o trabalho humano não se desfez ainda de sua primeira forma instintiva. Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colmeias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador e, portanto, idealmente. (MARX, 2014, p. 157).

Portanto, o trabalho é o princípio dinamizante do ser social, ou seja, seu fundamento, na medida em que ele se constitui como a unidade fundamental que abriga o campo das contradições a partir das quais esse ser social é posto em movimento como processo histórico. Em conformidade com nossa interpretação acerca da questão do trabalho como fundamento do ser social em Marx, é imperioso que recorramos uma vez mais à figura brilhante de Lúkcacs:

Com isso é enunciada a categoria ontológica central do trabalho: por meio do trabalho é realizada uma determinação teleológica no interior do ser material como o surgimento de uma nova objetividade. Assim, por um lado, o trabalho torna-se o modelo de toda práxis social, na medida em que nesta — mesmo que, ainda assim, por meio de mediações muito extensas — sempre são realizadas determinações teleológicas e, em última análise, materiais (1986, p. 12).

Assim, a crítica de Marx ao materialismo tradicional e ao idealismo concebe a solução do problema da relação entre teoria e *práxis*, recorrendo a esta última em sua expressão fenomênica concreta na qual suas determinações ontológicas fundamentais aparecem no que elas têm de constatáveis. Trata-se, portanto, do trabalho compreendido como o único complexo

LEITE, R. D.

ontológico por meio do qual a determinação teleológica alcança o verdadeiro papel de autêntico transformador da realidade (LUKÁCS, 1986, p. 52).

Por isso, o objetivo principal deste artigo consiste em mostrar que, ao compreender o trabalho como fundamento do ser social e, conseqüentemente, como o princípio capaz de estabelecer a ligação entre liberdade e produção, Marx ainda se encontra enredado nas teias daquilo que se constitui como sendo o momento inaugural da modernidade e, conseqüentemente, a pedra de toque da mundivisão burguesa, a saber, a inversão entre *theoria* e *poiesis*.

Porém, antes de prosseguirmos com essa discussão, é importante advertir que toda nossa reflexão subsequente tem em seu horizonte (pressupõe) o fato de que no pensamento marxiano há uma crítica fundamental à centralidade da categoria trabalho no capitalismo. De fato, tal centralidade está baseada no trabalho alienado, o qual submete os indivíduos a uma dominação abstrata, inédita e específica dessa nova forma de organização social. Portanto, em consonância com as análises de Maria Fernanda Escurra, é considerada em nossa discussão “a diferença entre trabalho como categoria específica e fundante na gênese e no desenvolvimento do ser social e a centralidade que o trabalho adquire na sociedade capitalista” (2016, p. 12).

Em decorrência deste objetivo principal segue-se um objetivo ulterior que consiste em mostrar que a categoria trabalho não pode se constituir como princípio hermenêutico norteador para uma leitura de conjunto da história humana. Pois, a assunção de tal tese se configura como um reducionismo dos fenômenos que se trata de tematizar, a saber, a questão da atividade e do exercício, próprios da razão em sua unidade fundamental e da liberdade humana. A nosso ver, uma superação real do capitalismo passa pela consideração de que a categoria trabalho não pode ser entendida como sendo o fundamento do ser social – portanto, como o fator de síntese entre ação política e produção social. Ao contrário, é preciso entendê-lo na sua relação com o lugar distintivo que ocupa no âmbito das ações humanas, isto é, trata-se de entendê-lo como uma atividade *poiética* cujo propósito primeiro e específico não tem como visada a dimensão deliberativa e, muito menos, contemplativa da razão.

Ademais, faz-se mister destacar que nossa reflexão não tem o caráter destrutivo de uma “destruição da história da ontologia”, como no pensamento heideggeriano, e, tampouco, o caráter desconstrutivista dos pós-modernos, em nome de uma razão impotente diante da complexidade da realidade social, a qual não pode ser captada por intermédio de uma reflexão

LEITE, R. D.

de conjunto, dada a fragmentação e a multiplicação de centros de poder característicos dessa nova condição humana pós-moderna. Pelo contrário, trata-se aqui de um *pensar-com*, não de uma negação cabal do pensamento de Marx. Mas, de tentar contribuir, como fez o filósofo alemão à sua maneira, com uma compreensão do que seja o fenômeno humano naquilo que ele tem de mais fundamental.

1 – INVERSÃO *THEORIA* E *POIESIS*

Tendo em vista a discussão anterior, é imperativo que analisemos com maior acuidade as teses elencadas por nós precedentemente concernentes à questão da fulcralidade do trabalho no pensamento de Marx. Para tanto, começaremos nossa empreitada com uma citação de Lima Vaz:

Mas a liberdade pode tornar-se igualmente o lugar da gênese do *não-sentido*, quando a dialética entre razão e liberdade inverte a direção do seu movimento e este se desenrola totalmente na imanência do sujeito, sendo então a razão contemplativa do *ser* substituída pela razão fabricadora do *aparecer*. Eis aí o que está em jogo na virada antropocêntrica moderna. Nela o modelo *poiético* passa a ser normativo não somente para o conhecimento da natureza, mas também para o exercício da liberdade (1994, p. 12).

O trecho acima nos dá a razão fundamental pela qual Marx viu o trabalho como categoria fundante do ser social. Tal razão consiste no fato de que o pensamento do filósofo alemão se estrutura inteiramente no contexto da inversão realizada pela filosofia moderna, em seu momento inaugural, entre *theoria* e *poiesis*. Esta, como nova forma de atividade do sujeito cognoscente. De fato, o mecanicismo de Descartes caracteriza-se pela primazia absoluta da atividade *poiética* como racionalidade *par excellence*, uma vez que encontra seu modelo privilegiado na construção da máquina (artefatos). Trata-se de uma inversão fundamental operada pelo paradigma mecanicista moderno em relação ao paradigma da metafísica do ser clássica. A partir de Descartes e da viravolta antropocêntrica moderna, as essências (*ousia*) surgem da experimentação empírica, as quais se constituem como uma atividade *poiética* do sujeito e se submetem à construção e organização cujas regras são previamente definidas. Configurando-se a partir de tal paradigma, o pensamento de Marx tem como pressuposto fundamental a consideração de que tem diante de si um universo vazio a ser povoado pela atividade *poiética* da razão conforme a ordem *para-nós* (VAZ, 1999, p. 277).

70

LEITE, R. D.

Ora, como vimos no trecho citado de Lima Vaz, é próprio da modernidade erigir “o modelo *poiético* como normativo não só para o conhecimento da natureza, mas também para o exercício da liberdade.” Eis o drama marxiano! Ao entender o trabalho como fator de síntese entre ação política e produção social, ou seja, como aquilo que une em uma unidade fundamental *práxis* e *poiesis*, Marx faz coro com o novo ideal de razão característico da modernidade. Isso significa, em outros termos, que o filósofo submete a liberdade humana aos ditames da racionalidade fabricadora. Por isso, pode-se dizer que o homem marxiano experimenta uma contradição vivida entre a sua condição finita e situada histórica e socialmente e o dinamismo próprio do seu espírito na sua abertura ilimitada para a totalidade do ser, se colocando, assim, como o criador do *sentido*. Nas palavras de LIMA VAZ:

Essa contradição está instalada no cerne do projeto civilizatório da modernidade e é ela que determina o seu destino. Hoje esse destino se torna visível na face paradoxal de uma civilização que dispõe de todos os instrumentos e recursos materiais para assegurar a sua sobrevivência e o seu progresso tecnológico, mas assiste inquieta a uma crise profunda do seu universo simbólico e das suas próprias razões de ser (1994, p. 12).

Além disso, outro ponto fundamental ligado estruturalmente a essa contradição vivida pelo homem marxiano é o fato de que nesse horizonte de inteligibilidade todas as outras dimensões da ação humana – o ato de conhecer e as ações éticas e políticas, por exemplo – são subsumidas pela “razão produtora do aparecer”. Nesse sentido, a atividade educacional é considerada trabalho; um filósofo trabalha quando desenvolve suas reflexões; a atividade científica em geral foi incorporada ao mundo do trabalho; a atividade política é considerada um trabalho; a composição de um poema ou de uma música, a escultura e a pintura também são consideradas atividades laborais. Parece, portanto, que a racionalidade própria da atividade laboral está presente em todas as ações humanas, inclusive naquelas que em seu modo de ser próprio prescindem da dimensão instrumental-utilitária como seu fim e propósito. Isso pode ser constatado em uma célebre passagem de *Die Deutsche Ideologie*:

Pois, à medida que o trabalho começa a ser distribuído, cada um passa a ter um campo de atividade exclusivamente determinado, o qual lhe é imposto e do qual não pode escapar; é caçador, pescador, pastor ou crítico que faz crítica, e assim deve permanecer se não quiser perder seus meios de vida, ao passo que, na sociedade comunista, onde ninguém tem um campo de atividade exclusivo, mas pode se instruir em qualquer ramo que lhe agrade, a sociedade regula a produção geral e justamente por isso me possibilita que hoje eu faça isto, amanhã faça aquilo, que eu cace pela manhã, pesque à tarde, me dedique à pecuária à noite, critique após o jantar, exatamente conforme

LEITE, R. D.

minha vontade, sem nunca me tornar caçador, pescador, pastor ou crítico (MARX, ENGELS, 2019, p. 17).

A questão abordada nessa passagem nos remete a um ponto nevrálgico dentro da economia da obra de Marx, a saber, a questão da divisão hierárquica do trabalho. De acordo com o filósofo, tal divisão é um dos fatores decisivos por meio da qual o trabalho se configura como atividade alienada no sistema capitalista.⁵ Nesse sentido, por causa dessa característica da atividade laboral no capitalismo, nos é imposto um trabalho especializado com o qual não nos identificamos, enquanto no comunismo, onde a divisão hierárquica do trabalho foi abolida, nós não nos quedamos cativos de um trabalho específico. Longe disso, na sociedade comunista estamos livres para realizar o trabalho conforme nossa vontade, sem nunca nos tornarmos caçadores, pescadores, pastores ou críticos. Ora, poderíamos parafrasear Marx da seguinte forma: “na medida em que existe a divisão hierárquica do trabalho no capitalismo, cada pessoa passa a ter um trabalho exclusivamente determinado, o qual lhe é imposto e do qual não pode escapar; é *poeta*, pescador, *músico ou professor*, e assim deve permanecer se não quiser perder seus meios de vida, ao passo que, na sociedade comunista, onde a divisão do trabalho foi abolida e a pessoa pode se instruir em qualquer ramo que lhe agrade, a sociedade regula a produção geral e justamente por isso me possibilita que hoje eu faça isto, amanhã faça aquilo, que eu componha uma poesia pela manhã, pesque à tarde, me dedique à música à noite e lecione após o jantar, exatamente conforme minha vontade, sem nunca me tornar *poeta*, pescador, *músico ou professor*”. Nós destacamos os termos “poeta”, “músico” e “professor” nessa paráfrase para demonstrar que Marx entende toda atividade humana como trabalho. Com isso, podemos dizer que todas as atitudes humanas perante a realidade são redutíveis à categoria trabalho, para o filósofo.

No entanto, isso não quer dizer que não reconheçamos o lugar importante ocupado pelo trabalho na inserção sociocultural do ser humano. E muito menos que essa ação não seja uma

⁵ De fato, “à medida que o trabalho começa a ser distribuído”, o trabalhador se defronta com uma situação na qual o trabalho não se constitui como uma atividade com a qual o ser humano se identifica e por meio da qual ele produz seus meios de vida. Diversamente, ele torna-se uma atividade mecânica, extenuante e desenraizada das relações sociais que o constituem. Portanto, no capitalismo, o trabalho não se apresenta como uma atividade humanizadora e emancipadora do ser humano. Pelo contrário, ele se converte em uma atividade embrutecedora que o animaliza. Nesse sentido, o ser humano é tratado como coisa, mercadoria, instrumento, artefato; é obrigado a exercer tarefas repetitivas, as quais revelam de maneira dramática a separação entre trabalho intelectual e trabalho manual.

LEITE, R. D.

das formas mais importantes por meio das quais o homem compreende a si mesmo, o mundo e o que quer fazer de si e desse mundo. Para nós a atividade laboral se inscreve ou, mais precisamente, pertence totalmente à *poiesis*. E com isso queremos dizer, ao mesmo tempo, que se trata de uma forma de conhecimento que pode expressar ou não a verdade acerca dos fenômenos intramundanos e do próprio ser humano. Por isso, não o compreendemos no sentido vulgar de uma atividade econômica própria do capitalismo.

2 – A UNIDADE DA RAZÃO

Isto posto, e tendo em vista as discussões precedentes, nos encontramos em condições, neste momento, de abordarmos um tema central deste artigo. A nosso ver, embora o trabalho pertença à *poiesis*, nem toda atividade *poiética* ou produtiva é trabalho. De fato, no liberalismo, no neoliberalismo e no marxismo o trabalho é uma categoria fundamental, embora a forma com a qual Marx o compreenda seja diametralmente oposta àquela das duas formas de liberalismo. Mas, em ambos os casos, a atividade intelectual e a atividade artística (no sentido moderno da palavra), por exemplo, se enquadram na categoria trabalho.

Apesar disso, como expomos precedentemente, o trabalho prescinde da dimensão deliberativa (*Práxis*) e da dimensão contemplativa (*Theoria*) da razão. Por isso, trata-se de uma atividade cuja racionalidade fabricadora tem como visada o resultado, a recompensa, a satisfação, a retribuição. O que é produzido pela atividade laboral é feito para ser útil, deve servir ao interesse da comunidade dos homens. A deliberação no sentido do exercício da própria liberdade, a gratuidade e a fruição, a contemplação e o desinteresse não tomam parte, portanto, naquilo que se constitui como a razão de ser da categoria trabalho, isto é, não fazem parte de seu modo de ser precípuo.

Por outro lado, embora a música, a poesia e as artes plásticas em geral sejam atividades produtivas, há nelas, contudo, uma formalidade essencial que as distingue qualitativamente do trabalho no que concerne à sua finalidade específica. De fato, como *poiesis* as “belas artes” são uma disposição da alma (*héxis*) acompanhada da razão que dirige o produzir, assim como o trabalho. Porém, diferentemente deste, a música, a poesia e as artes plásticas em geral tem como finalidade específica, além de tornar a vida mais aprazível, a gratuidade, o desinteresse, a fruição e a contemplação. O que é produzido, nesse caso, prescinde da dimensão de utilidade e

LEITE, R. D.

do interesse. Não se espera de uma poesia, por exemplo, resultado, recompensa ou que seja útil. Mas, como se observa na interpretação de Benedito Nunes do juízo estético em Kant, “a satisfação interior, desinteressada, de caráter contemplativo, proveniente das representações ou intuições, desembaraçadas dos conceitos do entendimento” (NUNES, 2008, p. 49). Portanto, nas “belas artes” podemos observar a gratuidade da razão contemplativa, a qual se exerce para além das necessidades naturais da vida e independentemente dos interesses puramente pragmáticos.

Já no que concerne à atividade intelectual a situação se torna ainda mais complexa, pois a razão em sua unidade fundamental se manifesta de três maneiras distintas quanto ao conhecimento ou não da verdade: razão especulativa, razão deliberativa e razão fabricadora. Cada qual com sua formalidade essencial própria, ou seja, sua finalidade, seu propósito, seu sentido próprio. Portanto, embora estejamos falando de um mesmo fenômeno (a razão em sua unidade fundamental), analiticamente é preciso considerá-lo em seu vínculo estruturante com as esferas da ação humana. De fato, não há ação humana desvinculada do acompanhamento da razão. Ação humana em sentido estrito é sempre acompanhada da razão que a dirige. Assim, onde ela estiver presente, aonde a razão chegar, teremos, conseqüentemente, uma ação humana propriamente dita. Todavia, se a razão não estiver presente, então, nesse caso, teremos uma ação humana apenas de certa maneira.

Nessa perspectiva, a razão especulativa (*Theoria*) é a reta razão que governa o conhecer, a razão deliberativa (*Práxis*) é a reta razão que governa o agir e a razão fabricadora (*Poiesis*) é a reta razão que governa o produzir. Portanto, temos uma verdade que é teórica, uma verdade que é prática e uma verdade que é factual, ou seja, produtiva. Além disso, essas formas por meio das quais a verdade se desvela estão correlacionadas e são coextensivas umas em relação às outras, por isso são verdades parciais.

Com isso, é possível asseverar, então, que essas formas de expressão da razão com suas respectivas formas de expressão da verdade atuam no sentido de produzir a harmonia e o equilíbrio para a unidade dessa mesma razão. Para melhor compreensão desse ponto, recorreremos a uma analogia com o corpo humano. Nosso corpo tem um conjunto de órgãos que, cada um com sua finalidade própria e sua especificidade, contribuem para a harmonia de sua unidade, ou seja, contribuem para sua saúde. Assim, o coração, por exemplo, é o órgão encarregado de bombear o sangue oxigenado (arterial) oriundo dos pulmões para todo o corpo e

LEITE, R. D.

direcionar o sangue desoxigenado (venoso), que retornou ao coração, até os pulmões para que, uma vez mais, seja enriquecido com oxigênio. Já o fígado é responsável pelo armazenamento e liberação de glicose, metabolismo dos lipídeos, metabolismo das proteínas (conversão de amônia em uréia), pela síntese da maioria das proteínas do plasma, pelo processamento de drogas e hormônios, pela destruição das células sanguíneas desgastadas e bactérias, emulsificação da gordura durante o processo de digestão através da secreção da bile, etc.

Nesse sentido, podemos dizer que se um órgão adoecer, isto é, deixa de desempenhar sua tarefa – seja por hipertrofia ou hipotrofia de suas funções –, então teremos o comprometimento da integridade do todo, ou seja, a deterioração da saúde do indivíduo. Por isso, é importante que cada órgão do nosso corpo funcione bem (cumpra sua função) para que o estado de normalidade de funcionamento do organismo humano em sua unidade fundamental se conserve. Ora, se estamos afirmando que cada órgão tem uma função independente – não obstante um depender do outro para seu funcionamento –, mas que tem como finalidade comum o estabelecimento da harmonia geral do corpo, então faz-se mister admitir que cada um tem sua verdade própria que, operando em conjunto, promovem uma síntese, um todo maior que as reúne na unidade desse todo, que é a verdade em sua unidade fundamental. Isso significa que as formas por intermédio das quais a verdade se expressa a partir das partes do corpo que lhe correspondem trabalham conjuntamente para a manifestação da verdade que corresponde à totalidade e unidade desse mesmo corpo, isto é, manifesta sua verdade plena e não parcial. Se está doente ou sadio. Certamente podemos até dizer que “meu coração está doente”, “meu fígado está doente”, etc. Mas, nos expressamos melhor quando dizemos “eu estou doente”, mesmo que seja uma cardiopatia ou uma cirrose.

Ora, as coisas se passam dessa mesma forma no que concerne à razão e o bem que lhe é próprio: a verdade. A razão é una. No entanto, quando ela se encontra com a realidade intramundana por meio das ações humanas, essa razão deve se adequar, deve condizer, deve dar conta da multiplicidade de fenômenos inerentes a essa mesma realidade. Daí que cada parte da razão, com a verdade que lhe corresponde, é independente. No entanto, o funcionamento de cada uma depende de sua articulação umas com as outras e com o todo (a razão em sua unidade fundamental). Portanto, a hipertrofia ou a hipotrofia das funções de suas partes levam necessariamente ao comprometimento da unidade da razão. No caso da hipertrofia temos os reducionismos (p. ex. das ciências e da técnica); no caso da hipotrofia temos a ausência, a falta

LEITE, R. D.

(p. ex., como constatam Nietzsche e Heidegger, o fenômeno do niilismo – o nada de valores, o crepúsculo dos deuses).

Por outro lado, na modernidade e, por consequência desta, na contemporaneidade, o ser humano foi lançado em um vazio ideal-simbólico provocado pela dissolução do *cosmos* antigo e pela crise da metafísica clássica. Trata-se de uma experiência dilacerante que atingiu o homem em sua unidade profunda. Toda cultura moderna e contemporânea, a começar pela filosofia no plano das razões teóricas e pela tecnociência no plano da razão instrumental, não passa de um imenso esforço para repovoar um espaço abandonado pelos antigos símbolos e significados que o tornavam habitável para o homem antigo e medieval (VAZ, 1999, p. 271).

Ora, esse repovoamento do espaço humano requer novos objetos e uma nova fonte produtora de objetos. Abolido qualquer recurso a uma causalidade transcendente (...) não resta, senão, a iniciativa de transferir para o *homo faber* a tarefa de criar uma nova esfera de objetividade para seu mundo. Esse processo de criação do mundo de objetos estabelece o movimento fundamental de constituição do horizonte ontológico do homem a partir da modernidade (Ibidem).

Dele procede não só a nova ideia de razão que se inaugura a partir da Idade Moderna, mas também a forma original que passa a assumir o fenômeno sócio-histórico e cultural de sua diferenciação em modalidades diferentes de racionalidades. Essas novas formas de racionalidade, que constituirão a estrutura da razão a partir de então, terão os traços próprios de uma razão ocupada primordialmente com a tarefa de criar outra esfera (uma nova esfera) de objetividade para o ser humano.

Tendo em vista esse horizonte, a razão a partir da modernidade se definirá, desde seu início, como um conhecimento que procede por hipóteses, deduções e pela verificação experimental, dando origem a uma ciência de tipo empírico-formal. Trata-se, nesse caso, de uma ciência por meio da qual o conhecimento é exercido metodicamente como uma operação capaz de construir seu próprio objeto e de instituir uma homologia entre o sujeito e seu mundo de objetos, estes assumindo a estrutura típica do objeto técnico. Portanto, em contraposição ao antigo universo habitado pelas essências e agora vazio, surge uma realidade penetrada pela razão que o constrói como seu artefato.

Porém, esse gesto inaugural que teria, na ordem das questões de direito, o fito de fazer desaparecer a distinção entre as *artes liberais* e as *artes mecânicas*, entre *theoria* e *poiesis*, acaba, no que concerne às questões de fato, por absolutizar a racionalidade *poiética*. Em outros

LEITE, R. D.

termos, com o passar do tempo e, sobretudo, em nossa época (a contemporaneidade), essa racionalidade fabricadora abriu ao pensamento – com primazia absoluta – a via matemática, campo por excelência do intelecto *artifex* através da qual o ente intramundano é exposto em toda sua disponibilidade a toda espécie de manipulação, maquinação e planificação.

Em decorrência disso, vivemos em uma época na qual todas as formas de expressão da razão – sobretudo, a contemplativa (*theoria*) e a deliberativa (*práxis*) – estão submetidas ao império da atividade produtora. Se na antiguidade clássica e no medievo houve a primazia da *theoria*, na modernidade e, especialmente, na contemporaneidade, há a predominância da *poiesis*.⁶ Tudo é subsumido pela dimensão fabricadora da vida humana.⁷

Contudo, é preciso reiterar que a atividade laboral é uma das formas por meio das quais o ser humano compreende a si mesmo, suas relações intersubjetivas e a realidade ao seu redor. Essa atividade certamente expressa alguma verdade sobre o mundo, porém, uma verdade factual, produtiva, ou seja, parcial. E aqui se manifesta com todo vigor a novidade do filosofar de Marx, na medida em que expôs a chaga aberta na estrutura da sociedade civil por parte do capitalismo, quando este se apropria predatoriamente do trabalho humano. Sua análise da dimensão produtiva da vida no capitalismo é paradigmática – o processo de expropriação para a produção de força de trabalho, a extração da mais-valia como forma de exploração do homem pelo homem, a divisão hierárquica do trabalho como fonte de alienação que submete os trabalhadores a um processo de desumanização.

Porém, se, por um lado, Marx desvela de maneira profunda e genial alguns dos princípios estruturantes que constituem a modernidade por meio de sua crítica ao capitalismo, por outro lado o filósofo não se desvencilha da referência aos dados de sua experiência, das condições sócio-políticas e culturais de sua época. Nesse sentido, seu pensamento se inscreve

⁶ Evidentemente, entendemos o uso problemático dessa expressão depois das discussões de Marx, no capítulo 13, do livro I, do *Capital* e de Heidegger em *A Questão da técnica*. De fato, há mudanças qualitativas importantes no que concerne à atividade técnica ao longo da história, principalmente no modo de conceber essa atividade na antiguidade e na modernidade/contemporaneidade. Entretanto, este é outro tema. Trata-se de uma discussão fundamental. Contudo, este artigo se compromete, em seu conteúdo essencial, com parte das reflexões do teólogo e filósofo brasileiro Henrique Cláudio de Lima Vaz. Nesse sentido, *poiesis* significa tão-somente razão fabricadora, independentemente de suas expressões históricas concretas. Portanto, reconhecemos a limitação de nosso trabalho no que diz respeito a esse problema específico.

⁷ É importante ressaltar que não é nosso objetivo aqui promover uma discussão pormenorizada acerca das implicações, consequências e efeitos dessa subsumção da vida humana pela racionalidade produtiva/técnica. Tal discussão ultrapassa em muito as pretensões desse artigo, embora seja de suma importância para a compreensão do contexto sociopolítico e cultural no qual estamos inseridos.

LEITE, R. D.

em um momento da *intelligentsia* ocidental no qual o *sujeito* assume um perfil cognoscitivo completamente diferente daquele específico da razão clássica. Os paradigmas desse novo perfil cognoscitivo são o “eu cogitante” de Descartes e o “eu transcendental” de Kant, ambos dotados de uma atividade de conhecimento essencialmente construtora. Tal será o traço mais marcante da subjetividade moderna que se estenderá da ciência e da filosofia à ética, política, às práticas sociais e mesmo à religião, encontrando sua expressão histórico-cultural na ideologia do individualismo. A correlação entre o sujeito assim concebido e o mundo dos objetos define, fundamentalmente, o espaço da razão moderna e das suas formas, mesmo daquelas que se situam criticamente, como é o caso de Marx em relação ao ideal cartesiano e às filosofias do sujeito. Essas formas operam necessariamente dentro da correlação entre a razão construtora do sujeito e a inteligibilidade construída do objeto. (VAZ, 1995, pp. 61-62) Desse ponto de vista, o pensamento marxiano compreende o trabalho como categoria fundante do ser social porque tal pensamento se encontra inscrito na mudança de direção do movimento da dialética entre razão e liberdade que, a partir da modernidade, se desdobra totalmente na imanência do sujeito, sendo então a “razão contemplativa do *ser* substituída pela razão fabricadora do *aparecer*”.

Em consonância com o que acabamos de dizer precedentemente, Heidegger, em *Der Satz vom Grund*, afirma que a subjetividade do sujeito assume, a partir da modernidade, o papel de dimensão crítica das racionalidades teórica, deliberativa e produtora.

Conforme a feição do pensamento moderno, o qual se move no âmbito da razão, Kant também pensa em e a partir de sua dimensão. Esta é, como faculdade dos princípios fundamentais, a faculdade em geral de representar algo enquanto algo. O “eu represento para mim algo enquanto algo” é a versão mais rigorosa do *ego cogito* de Descartes, do “eu penso”. Em relação ao Eu como sujeito, o ente é colocado diante dele (do Eu) na representação, o qual tem o caráter de objeto para o sujeito (HEIDEGGER, 1997, p. 113).

Em decorrência disso, o domínio do fazer e do produto do fazer tornam-se paradigma da modernidade como verdade transformada em certeza subjetiva (HEIDEGGER, 1989, p. 132). No *Holzwege*, Heidegger destaca como fenômenos essenciais da modernidade a ciência e a técnica de máquinas. Esta, para o filósofo, se constitui como a consequência mais visível da essência da técnica moderna, a qual se identifica com a essência da metafísica moderna (HEIDEGGER, 1977, p. 75). Entretanto, com essa metafísica emerge a consciência, cuja essência é a representação (*Vorstellen*). Essa representação, por sua vez, realiza a objetivação do ente, tendo como objetivo o pôr (*Stellen*) o ente como disponibilidade (*Bestand*), de tal modo

LEITE, R. D.

que o aí-ser calculador possa estar seguro e, portanto, possa ter a certeza dele (do ente). Nesse sentido, é na metafísica de Descartes que, pela primeira vez, se cumpre essa verdade transformada segundo a qual o ente é concebido como objetividade do representar e a verdade como certeza do representar (HEIDEGGER, 1989, p. 87). Em decorrência disso, o “eu transcendental” kantiano deve ser concebido como a posteridade mais rigorosa do *cogito* cartesiano, pois a homologia entre sujeito e objeto própria do cartesianismo, ou seja, a ideia de uma harmonia entre cognoscente e cognoscível, é substituída (e radicalizada) pelo princípio de uma submissão necessária do objeto ao sujeito (DELEUZE, 1963, pp. 22-23).

Concebida dessa forma, a razão moderna subsume todas as ações humanas ao modelo matemático próprio do intelecto *artifex*, cuja expressão mais completa a partir da modernidade é o trabalho (o trabalho do cientista, do professor, do poeta, do arquiteto, do filósofo, etc.). Contudo, como vimos anteriormente, toda atividade laborativa é atividade poiética, mas nem toda atividade poiética é labor. Por isso, a teleologia própria das “belas-artes” difere daquela da atividade laboral. Essa especificidade deve ser considerada quando analisamos mais de perto o conjunto das ações humanas que pertencem à *poiesis*. Já no que concerne à atividade intelectual, constatamos haver uma subsunção de sua teleologia própria por aquela característica da racionalidade *poiética*, fabricadora. E aqui deve ficar claro que não estamos estabelecendo uma distinção entre trabalho intelectual e trabalho manual, a qual Marx denunciou como sendo um aspecto central na dinâmica capitalista. O que estamos dizendo é que a racionalidade própria do trabalho não é a racionalidade típica da atividade intelectual: por exemplo, a racionalidade que orienta a atividade das engenharias é completamente diferente da racionalidade que deve conduzir o processo educacional. De fato, a educação é o processo pelo qual o ser humano se torna humano, ou seja, trata-se do processo pelo qual o ser humano pode desenvolver seu modo de ser autêntico, sua natureza própria, aquilo que faz com que ele seja o que ele é. Dito de outro modo, o processo educacional se opõe à religião e ao *ethos* capitalista-liberal na medida em que contrapõe a estes últimos a responsabilidade ética do homem, cuja premissa é respaldada pela autodeterminação ética de si próprio sobre a base da justiça, e na medida em que se põe a salvo do individualismo, da arbitrariedade do consenso forjado pelo contrato social jusnaturalista, dos reducionismos próprios dos materialismos e do caráter dogmático da religião. Assim, tendo em vista as ações humanas, o ato de produzir, como uma “disposição prática acompanhada da

LEITE, R. D.

razão” (E. N. 1140a 3-4) que deve se concretizar em algo que é extrínseco ao ato de sua execução, não dá conta do caráter gratuito e edificante típico da educação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Portanto, é justamente porque está preso às malhas da categoria trabalho como fundamento do ser social que o pensamento de Marx não consegue compreender a atividade intelectual senão como uma produção, identificando-a com a racionalidade das ciências produtivas. A educação não é tanto um processo que tem como finalidade específica a formação humana baseada na gratuidade, no desinteresse e no seu caráter edificante, quanto um criar, um dar origem, com base na produção dos meios de vida. Nesse sentido, ao entender o trabalho como princípio educativo, a perquirição marxiana permanece cativa do esquema moderno de subsunção das racionalidades teórica e prática pela razão *poiética*. Ademais, ao assumir implicitamente esse pressuposto, o filósofo alemão compromete, simultaneamente, sua interpretação do conjunto da história humana como história da luta de classes. E isso porque a história humana passa a ser entendida como a história das formas por meio das quais se configuram as relações sociais de produção no interior de determinado modo de produção. Ora, como temos tido oportunidade de discutir ao longo deste artigo, o trabalho é o fundamento dessas relações de produção. Logo, a história da luta de classes é a história dos modos pelos quais a atividade laboral se expressa ao longo do tempo e das maneiras por meio das quais o trabalho é apropriado e explorado na sucessão temporal dos modos de produção.

Assim, uma hermenêutica da totalidade da história humana que assume a categoria trabalho como chave de leitura desse fenômeno se coaduna com uma compreensão unívoca de tal categoria, a qual está indelevelmente vinculada ao contexto histórico-concreto específico da modernidade. E que, portanto, não pode ser atribuída sem mais a outras épocas da história, desconsiderando as especificidades, as características e os traços distintivos que lhes são inerentes.

Em verdade, no que concerne ao tratamento dado por Marx à questão da história, é imprescindível analisarmos sucintamente a distinção entre devir (*Werden*) e desenvolvimento (*Entwicklung*): o primeiro é concebido como a sucessão temporal dos modos de produção; já o segundo representa a história particular de um modo de produção, cujo desenvolvimento se

LEITE, R. D.

realiza de maneira completa na medida em que o sistema dispõe da capacidade de repor interna e integralmente seus pressupostos. Nesse sentido, o devir (*Werden*) é pensado como sendo linear, sucessivo e contínuo; já o desenvolvimento (*Entwicklung*) é concebido como um movimento cíclico por meio do qual o modo de produção retoma seu ponto de partida para repor seus pressupostos. Porém, tal movimento não tem o caráter de um eterno retorno do mesmo, mas trata-se de um movimento dialético. Ademais, como bem observa Marilena Chauí:

(...) é impossível pensar o devir sem o desenvolvimento e este sem aquele, pois a sucessão temporal das formas históricas ou dos modos de produção depende da reflexão de cada uma delas ou de seu desenvolvimento completo. O entrecruzamento necessário do devir e do desenvolvimento explica a afirmação “o novo nasce dos escombros do velho” (CHAUÍ, 2007, pp. 153-154).

É preciso destacar também o comprometimento de Marx com categorias próprias do pensamento de Hegel – devir (*Werden*) e desenvolvimento (*Entwicklung*) –, no sentido do reconhecimento da importância do caráter processual e dinâmico da inteligência do real. Ora, na medida em que o pensamento marxiano se compromete com essa compreensão de que o processo pelo qual o ser se produz, em sua necessidade, é o que determina o movimento do real e, em virtude disso, a ordem da história, mesmo que esse processo se fundamente numa concepção materialista dos processos históricos, ele, concomitantemente, assume o compromisso implícito com outro pressuposto ulterior concernente ao tema em questão, a saber, a linearidade, a sucessividade e a continuidade constitutivas da trajetória da história própria da cosmologia judaico-cristã – a qual, uma vez secularizada a partir da virada antropocêntrica moderna, se transmuda na noção de “progresso”. Realmente, o devir como um fluxo permanente e ininterrupto que dá origem, transforma e corrompe todas as realidades intramundanas, também é pensado em Marx como uma sucessão temporal com trajetória linear e contínua. Por isso, ao consentir inadvertidamente a esse pressuposto, sua reflexão está indelevelmente contaminada com categorias e conceitos próprios da modernidade, os quais, quando aplicados indiscriminadamente, representam um desalinhamento e uma falta de correspondência em relação às particularidades de diferentes épocas.

Além disso, para Marx, a história tem como pressuposto fundamental o trabalho. Trata-se do desenvolvimento progressivo das forças coletivas de produção material, ou seja, das ferramentas, atividades, estruturas e sistemas de trabalho presentes nas formações societárias ao longo dos séculos, por meio das quais os homens sobrevivem mediando seu metabolismo

LEITE, R. D.

com a natureza e estabelecendo relações entre si. Portanto, dizer que a história é o desenvolvimento das forças produtivas significa dizer que todas as formas de organização social, política e econômica derivam daquelas relações primárias, a saber, as relações de trabalho entre os indivíduos. Assim, os acontecimentos de cunho político-cultural das sociedades não são autônomos, mas subordinados aos movimentos da esfera do trabalho – inclusive a luta de classes. Porém, como vimos, tal compreensão da história está em total sintonia com a nova ideia de razão (*poiética*) própria da modernidade.

Por outro lado, ao tornar o trabalho uma categoria muito abrangente, Marx não torna clara a distinção entre as várias atividades humanas, não distinguindo, portanto, o campo específico de atuação do trabalho. Vimos isso quando tratamos da formalidade essencial própria de outras atividades humanas, tais como, as “belas-artes” e a atividade intelectual ligada, por exemplo, ao processo educacional. Para o filósofo alemão, todas essas outras atividades derivam das relações de trabalho específicas de cada “determinação das forças produtivas pelas relações de produção e pela capacidade de o processo produtivo de repor como um momento interno necessário àquilo que, de início, lhe era externo” (CHAUÍ, 2007, p. 152). Portanto, ao alinhar produção social à ação política por meio da categoria trabalho, Marx não consegue superar o desequilíbrio gerado a partir da modernidade na unidade fundamental da razão. Eis a grande aporia do pensamento de Marx!

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad.: Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

CHAUÍ, Marilena. História no Pensamento de Marx. In: *A Teoria Marxista Hoje*. Buenos Aires: CLACSO, 2007.

DELEUZE, Gilles. *La philosophie critique de Kant*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

ESCURRA, María Fernanda. O Trabalho como Categoria Fundante do Ser Social e a Crítica à sua Centralidade sob o Capital. In: *Verinotio – Revista On-Line de Filosofia e Ciências Humanas*. Belo Horizonte, 1981-061X. Ano XI. Out. 2016, n. 22.

HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.

LEITE, R. D.

_____, Martin. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

_____, Martin. *Der Satz vom Grund*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.

LIMA VAZ, H. Sentido e Não-Sentido na Crise da Modernidade. In: *Revista Síntese*. Belo Horizonte, v. 21, n. 64, 1994.

LIMA VAZ, H. Marxismo e Filosofia. In: *Revista Síntese*. Rio de Janeiro, v.1, n. 02, 1959.

LUKÁCS, György. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1986.

MARX, Karl. *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*. Frankfurt am Main: Editorische Notiz, 2014.

_____, Karl. *Grundrisse: Ökonomische Manuskripte 1857/1858*. Homepage der Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, 1983, p. 530. Disponível em: <<http://dhcm.inkrit.org/wp-content/data/mew42.pdf>>. Acessado em 14/09/2019.

_____, Karl/ENGELS, Friedrich. *Die Deutsche Ideologie: Kritik der neuesten deutschen Philosophie, in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*. Disponível em: <<http://www.ebbemunk.dk/misc/marx.pdf>>. Acessado em 25/04/2019.

NUNES, Benedito. *Introdução à Filosofia da Arte*. São Paulo: Editora Ática, 2008.

VAZ, Henrique Lima. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1999.

VAZ, Henrique Lima. Ética e Razão Moderna. In: *Síntese Nova Fase*. São Paulo, v. 1, n. 68, 1995.

Informações complementares:

Recebido em: 03 de março de 2023

Aprovado em: 17 de maio de 2023

Publicado em: 25 de junho de 2023