



cadernos **IHU** idéias

A (anti)filosofia de Karl Marx

Leda Maria Paulani

ano 3 - nº 41 - 2005 - 1679-0316

 UNISINOS

INSTITUTO
HUMANITAS
UNISINOS



UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

Reitor

Aloysio Bohnen, SJ

Vice-reitor

Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

Instituto Humanitas Unisinos

Diretor

Inácio Neutzling, SJ

Diretora adjunta

Hiliana Reis

Gerente administrativo

Jacinto Aloisio Schneider

Cadernos IHU Idéias

Ano 3 – Nº 41 – 2005

ISSN: 1679-0316

Editor

Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

Conselho editorial

Profa. Esp. Águeda Bichels – Unisinos

Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta – Unisinos

Prof. MS Dáris Corbellini – Unisinos

Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos

Prof. MS Laurício Neumann – Unisinos

MS Rosa Maria Serra Bavaresco – Unisinos

Esp. Susana Rocca – Unisinos

Profa. MS Vera Regina Schmitz – Unisinos

Conselho técnico-científico

Prof. Dr. Adriano Naves de Brito – Unisinos – Doutor em Filosofia

Profa. MS Angélica Massuquetti – Unisinos – Mestre em Economia Rural

Profa. Dra. Berenice Corsetti – Unisinos – Doutora em Educação

Prof. Dr. Fernando Jacques Althoff – Unisinos – Doutor em Física e Química da Terra

Prof. Dr. Gentil Corazza – UFRGS – Doutor em Economia

Profa. Dra. Hiliana Reis – Unisinos – Doutora em Comunicação

Profa. Dra. Stela Nazareth Meneghel – Unisinos – Doutora em Medicina

Profa. Dra. Suzana Kilpp – Unisinos – Doutora em Comunicação

Responsável técnica

Rosa Maria Serra Bavaresco

Revisão

Mardilê Friedrich Fabre

Secretaria

Caren Joana Sbabo

Editoração eletrônica

Rafael Tarcísio Forneck

Impressão

Impressos Portão

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Instituto Humanitas Unisinos

Av. Unisinos, 950, 93022-000 São Leopoldo RS Brasil

Tel.: 51.5908223 – Fax: 51.5908467

www.unisinos.br/ihu

A (ANTI)FILOSOFIA DE KARL MARX

Leda Maria Paulani

Introdução

A face mais conhecida de Karl Marx é, indubitavelmente, a de “economista” e sua obra mais comentada e estudada é *O Capital*. Contudo, Marx teve, inicialmente, formação de jurista e de filósofo, e é isso que, à primeira vista, parece credenciá-lo para formar, com Platão, Aristóteles, Kant, Hegel e outros, mais um grupo de pensadores que podem ser chamados “filósofos” e de cujas idéias (filosofia) se pode falar. Essa percepção, porém, é equivocada. É justamente a descida de Marx às coisas da terra, às questões materiais, não sua formação de filósofo, que vai credenciá-lo como filósofo de grande estatura e cuja “filosofia” não se pode ignorar.

Entretanto, há mais que isso na intrincada relação de Marx com a filosofia. Para tratarmos, adequadamente, do tema, teríamos que passar por questões de ordem vária e de complexidade nada desprezível. Para começar, teríamos que conhecer perfeitamente seu passado hegeliano, ou seja, sua relação com Georg Wilhelm Friedrich Hegel, o grande filósofo alemão de quem Marx foi discípulo. Teríamos, por isso, inevitavelmente, de fazer um pequeno estágio nas idéias de Hegel, movimento perigoso que poderia nos tirar para sempre do caminho original e das pistas que nos ajudarão a entender o que é a “filosofia” marxiana. Mais do que isso, para conhecer a filosofia que o jovem Marx operava, teríamos que investigar os chamados “hegelianos de esquerda”, grupo ao qual ele pertenceu na juventude, com, entre outros, Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer e Max Stirner, mais uma manobra arriscada que poderia nos levar, sem bilhete de volta, à discussão sobre os hegelianos de direita e de esquerda e sobre as razões pelas quais o grande pensador alemão dava ensejo à formação de grupos de discípulos tão diametralmente opostos. Tendo passado galhardamente por essa prova, teríamos, em seguida, de entender o que é o materialismo histórico que Marx funda e quais as razões de seu rompimento com os hegelianos de esquerda, mais uma vez tarefa extremamente árdua e quase infindável, dada a profusão de “marxismos” e a multiplicidade de lei-

turas que essa visão gera. Finalmente, se não tivéssemos para sempre nos perdido, não poderíamos escapar da discussão sobre a relação entre o jovem Marx e o Marx maduro, ou seja, a relação entre um Marx “filósofo” e um Marx “economista”¹. Entraríamos, então, na complicada seara das leituras estruturalistas do materialismo histórico e na não menos intrincada questão da relação entre as dialéticas de Marx e de Hegel. É bem verdade que, tratando do último ponto, teríamos, finalmente, chegado a, pelo menos, um dos aspectos da questão inicial. Mas será que é necessário um caminho tão tortuoso e arriscado?

Talvez ninguém tenha dito, de forma tão clara, o que é a filosofia marxiana e por que ela constitui uma antifilosofia, do que o próprio Marx. E ele disse tudo isso em duas pequenas obras escritas na metade do século XIX: as *Teses sobre Feuerbach* e *A Ideologia Alemã*. São elas, portanto, que conformarão o atalho que percorreremos para mostrar de que estofa é feita afinal a filosofia de Marx e por que ela constitui, na verdade, uma antifilosofia.

1 As Teses sobre Feuerbach

Segundo o filósofo francês George Labica, as *Teses sobre Feuerbach*, escritas em 1845, em parceria com Engels, constituem, o menor documento de nossa tradição filosófica ocidental, sendo igualmente o mais célebre e o mais citado. Trata-se de 11 teses, algumas das quais sob a forma de aforismas, que preenchem sumárias quatro páginas e que se encerram com o seguinte e famoso mote: “Os filósofos se limitaram a *interpretar* o mundo de diferentes maneiras. O que importa é *transformá-lo*.”

Ludwig Feuerbach, certamente o mais importante dos hegelianos de esquerda, criticava o idealismo de Hegel. Apesar de reconhecer, na filosofia hegeliana, a consumação da filosofia

1 Quem torna clássica a distinção entre essas duas etapas do trabalho de Marx é o filósofo francês Louis Althusser. Tendo influenciado enormemente o pensamento marxista do século XX, particularmente o pensamento europeu, Althusser asseverou em várias obras, particularmente em *Para Ler O Capital* (publicado em 1966), que o Marx maduro das obras econômicas e do materialismo histórico não tinha mais nenhuma relação com o jovem Marx que fora filósofo e que fora hegeliano. A intenção de Althusser era demonstrar o caráter “científico” das verdades descobertas pelo Marx de *O Capital*, caráter esse que, para ele, ficava problematizado justamente porque Marx era visto, em geral, como filósofo idealista, o que facilitava a interpretação de suas afirmações como sendo coisas da ordem do ideológico, e não verdades científicas. Uma das consequências dessa “positivação” do pensamento de Marx, trazida pela leitura althusseriana é a interpretação da dialética do Marx maduro como uma dialética nova, materialista, que não teria absolutamente nada a ver com a dialética da tradição hegeliana em que Marx se formara. Althusser chega a dizer, em *Para Ler O Capital*, que “essa dialética, que Marx *pensa* ter copiado de Hegel, ele na verdade a criou”.

moderna, Feuerbach aspirava subvertê-la para transformá-la numa filosofia radicalmente nova, capaz de corresponder às exigências de um novo período da história do homem. Em sua obra mais importante, *A Essência do Cristianismo*, Feuerbach assevera que a religião é a projeção dos próprios desejos humanos, portanto, uma forma de alienação. Para se libertar das formas de escravidão por ele próprio criadas (como a religião e a idéia de Deus), o homem deveria substituir essas fantasias por pensamentos que correspondessem à sua verdadeira essência. A única forma de o homem se desalienar seria, portanto, se libertar dos produtos de sua própria consciência, substituindo-os pela verdadeira consciência humana.

Havia um lado revolucionário e materialista em tudo isso. Não é pouca coisa, em pleno século XIX, num país marcado pela religião como a Alemanha, declará-la e a Deus como produtos da própria consciência humana e afirmar a necessidade de o homem se libertar disso e aceitar sua essência singularmente material². Não foi por acaso, apesar de não ter dela diretamente participado, que os estudantes de Heidelberg consideraram Feuerbach como herói e uma espécie de pai intelectual da revolução liberal e republicana de 1848.

O materialismo abraçado por Marx foi, portanto, inicialmente, essa espécie de “materialismo filosófico” dos hegelianos de esquerda, particularmente o de Feuerbach. As *Teses sobre Feuerbach* que analisaremos marcam a ruptura de Marx com esse tipo de pensamento. Essa carta de alforria, que mostra a autolibertação de Marx do pensamento idealista, constitui, ao mesmo tempo, um tipo de certidão de nascimento do materialismo que Marx funda e que ficará conhecido como materialismo histórico. Vamos a elas, portanto, ressaltando que nem todas elas serão apresentadas e que, quando apresentadas nem sempre o serão em sua íntegra, visto que o objetivo aqui é destacar tão somente as passagens mais importantes do ponto de vista da caracterização da “filosofia” de Marx.

1ª Tese: O principal defeito de todo o materialismo até aqui (incluído o de Feuerbach) consiste em que o objeto, a realidade, a sensibilidade, só é apreendido sob a forma de *objeto* ou de *intuição*, mas não como *atividade humana sensível*, como *práxis*, não subjetivamente. Eis porque, em oposição ao materialismo, o aspecto *ativo* foi desenvolvido de maneira abstrata pelo idealismo (...) Feuerbach quer objetos sensíveis – realmente distintos

2 Segundo Kamenka (1988), o próprio Feuerbach, em 1850, teria resumido esse seu ponto de vista no trocadilho alemão: “*der Mensch ist was er isst*” (“o homem é aquilo que come”). Muito antes disso, nos inícios de 1830, Feuerbach criticara a idéia da imortalidade pessoal no além (imortalidade da alma) e afirmara como únicas e verdadeiras imortalidades a arte e a ciência.

dos objetos do pensamento: mas não apreende a própria atividade humana como atividade *objetiva*. Por isso, em *A Essência do Cristianismo*, considera apenas o comportamento teórico como o autenticamente humano (...) Eis porque não compreende a importância da atividade “revolucionária”, “prático-crítica”.

Como se percebe, já na primeira tese, Marx começa a estabelecer, por meio da crítica ao materialismo então existente (e o principal era o de Feuerbach), a distinção entre este e o materialismo histórico que ele estava, então, esboçando. Marx diz logo de início que o problema fundamental deste materialismo é não apresentar o objeto (a realidade) como produto do próprio fazer do sujeito, como produto de sua prática humana, mas apenas como algo externo que o sujeito é capaz de perceber ou intuir. Só o comportamento teórico (ou seja, a capacidade humana de fabricar idéias) é considerado por esse tipo de materialismo como prática humana verdadeira. Por isso Marx diz que, apesar de querer objetos sensíveis realmente distintos dos objetos do pensamento, Feuerbach é incapaz de apreender a atividade humana como atividade *objetiva*. Logo na abertura de *A Ideologia Alemã*, Marx simula com suas palavras, o chamado que esse tipo de pensamento produz. Afirma ele:

Até o presente, os homens sempre fizeram falsas representações sobre si mesmos, sobre o que são ou deveriam ser. Organizaram suas relações em função de representações que faziam de Deus, do homem normal, etc. Os produtos de sua cabeça acabaram por se impor à sua própria cabeça. Eles, os criadores, renderam-se às suas próprias criações. Libertemo-nos, pois, das quimeras, das idéias, dos dogmas, dos seres imaginários, sob o jugo dos quais definhamos. Revoltemo-nos contra este domínio dos pensamentos. Ensinemos os homens a substituir essas fantasias por pensamentos que correspondam à essência do homem (...) e a realidade existente cairá por terra.

Nessa reprodução irônica da mensagem de Feuerbach, Marx deixa clara a razão pela qual aquele defeito do materialismo então existente o incomodava tanto: porque levava à conclusão de que bastava mudar as idéias para que o mundo se modificasse. Sendo assim, a prática revolucionária concreta não tinha lugar.

2ª Tese: A questão de saber se cabe ao pensamento humano uma verdade objetiva, não é uma questão teórica, mas *prática*. É na práxis que o homem deve demonstrar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o caráter terreno de seu pensamento. A disputa sobre a realidade ou não-realidade do pensamento isolado da práxis é uma questão puramente *escolástica*.

Nesta segunda tese, Marx recoloca, por outros caminhos, o mesmo tipo de crítica a Feuerbach, que já tinha estabelecido na

1ª tese. Ele está aí, evidentemente, referindo-se à questão da posição da realidade pelo pensamento, isto é, à antiga questão filosófica que vem da escolástica, chega até Descartes e passa por Kant e Hegel. A chamada “prova ontológica” (da existência de Deus) procura mostrar a passagem necessária da idéia à existência (ou do pensamento à realidade), enquanto a “prova cosmológica” faz o percurso contrário: mostra a existência da idéia da constatação da existência enquanto tal (do cosmos). Para Marx, nada disso tem importância. Para ele, a única verdade realmente existente é aquela da práxis humana, de modo que, apartada da prática humana, a discussão sobre se o pensamento leva ou não à realidade é uma questão puramente “escolástica”, termo que Marx utiliza aqui em vários sentidos, além daquele mais imediato que remete à filosofia medieval: coisa de estudantes, de pensadores, de... filósofos. Feuerbach, apesar de sua batalha pelo sensível, continua, na visão de Marx, a colocar a questão ainda nesses marcos, de modo que seu materialismo é “escolástico”, portanto, pouco materialista.

6ª Tese: Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência *humana*. Mas a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo singular. Em sua realidade, é o conjunto das relações sociais. Feuerbach, que não empreende a crítica dessa essência real, é, por isso, forçado:

- 1) a abstrair o curso da história e a fixar o sentimento religioso como algo “para-si”, e a pressupor um indivíduo humano abstrato, *isolado*;
- 2) por isso, a essência só poder ser apreendida como “gênero”, como generalidade interna, muda, que liga, *de modo natural*, os múltiplos indivíduos.

Nesta sexta tese, Marx, além da crítica a Feuerbach, começa a colocar, de modo mais substantivo, sua própria concepção de materialismo. Para ele, a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo singular, mas o conjunto das relações sociais. O que significa isso? Significa basicamente que Marx é crítico de qualquer tipo de “antropologia fundante”, ou seja, visões que partam de concepções definitivas sobre a natureza humana. Para Marx, não se pode dizer o que o homem é ou não é, não se pode afirmar nada a respeito da “essência humana”. Para ele, por enquanto, o homem ainda está sendo formado pela História, é um “vir-a-ser”. A única coisa certa sobre o homem para Marx é que ele é um animal social. Por tudo isso, não se pode afirmar a essência humana como algo que tem de ver com o indivíduo isoladamente considerado. Quando Marx afirma que “a essência humana é o conjunto das relações sociais”, ele está operando aquilo que se denomina um “juízo de reflexão”, isto é,

o sujeito da oração (a essência humana) “passa” no predicado (conjunto das relações sociais) e só o predicado fica³. Em outras palavras, não há porque falar em essência humana, mas tão-somente em conjunto de relações sociais, ou ainda, só faz sentido falar em essência humana se por ela se entender o conjunto das relações sociais. É na não-percepção dessa realidade que vai se localizar, para Marx, a maior fonte dos erros de Feuerbach e do materialismo filosófico e não-materialista que ele acaba por abraçar, porque ele acredita numa essência humana *a priori* determinada, ele abstrai o curso da História e fixa o sentimento religioso não como o algo “em-si”, que ele, de fato, é (e que resulta da prática humana que é, antes de tudo, social), mas como algo “para-si”, algo não só produzido como comandado pela consciência, como se o homem como gênero tivesse, por si mesmo, a possibilidade de se libertar desse sentimento e de acertar contas com sua “verdadeira essência”. É também porque ele acredita numa essência humana aistórica que ele enxerga o homem como sendo, desde sempre, indivíduo, coisa que, para Marx, como veremos na análise da próxima tese, só acontece com o advento da sociedade moderna. Finalmente, é pela mesma razão que o gênero humano, para Feuerbach, se apresenta como a ligação natural de todos os indivíduos entre si. Em outras palavras, para Feuerbach, o que transforma o conjunto dos seres humanos em gênero é tão somente sua essência idêntica; por isso essa generalidade é “muda”, numa concepção diametralmente oposta à de Marx, em que ela é social, portanto, atritada, barulhenta, ativa, historicamente construída.

7ª Tese: Por isso Feuerbach não vê que o próprio “sentimento religioso” é um produto social e que o indivíduo abstrato por ele analisado pertence a uma forma determinada de sociedade.

O início desta sétima tese é uma reafirmação, em outros termos, de um dos equívocos de Feuerbach citados na sexta tese. Fixar o sentimento religioso como algo para si é equivalente a não perceber que este sentimento é, ele mesmo, antes de tudo, um produto social. Um produto do cérebro humano, sem dúvida, mas um produto do cérebro humano socialmente construído. Ainda na sexta tese, Marx relaciona esse engano de Feuerbach à sua concepção *abstrata* do indivíduo humano, ou seja, à sua percepção dele como algo isolado e que, portanto, é plenamente determinado por si mesmo. Marx não aceita esse tipo de idéia e é aqui, na sétima tese, que ele completa seu raciocínio. Para Marx, o indivíduo é uma contradição. Ele se percebe como um ser livre, independente, autônomo, dono e senhor de seu

3 Quem faz esse tipo de análise sobre muitas das colocações de Marx é Fausto (1983,1987).

destino e, no entanto, ele é produto do tipo mais complexo de organização social que o homem já inventou e em que a dependência recíproca dos seres humanos é maior do que jamais foi. O indivíduo é, para Marx, produto do advento da sociedade ocidental moderna, que tem seu início em torno dos séculos XV e XVI. É, pois, um personagem que o ser humano encarna num determinado momento da História não tendo, portanto, nada a ver com uma suposta “essência humana”. É a igualdade jurídica e a generalização do estatuto da propriedade privada trazidas pela modernidade que vão pôr historicamente o homem como indivíduo. Por isso Marx não pode concordar com Feuerbach e assegura nesta sétima tese que ele não vê que “o indivíduo abstrato por ele analisado pertence a uma forma determinada de sociedade”. Voltaremos a esse assunto mais à frente.

9ª Tese: O extremo a que chega o materialismo intuitivo, isto é, o materialismo que não apreende a sensibilidade como atividade prática, é a intuição dos indivíduos singulares e da sociedade civil.

O intuito de Marx, nesta nona tese, é mostrar os limites do materialismo então existente. Como ele pressupõe uma essência humana desde sempre determinada e identifica essa essência humana com o indivíduo da sociedade burguesa, o máximo de percepção a que ele consegue chegar é tão-somente a de perceber a existência desses indivíduos como tais, bem como sua “reunião” naquilo que se convencionou chamar “sociedade civil” (termo utilizado aqui como sinônimo de “sociedade burguesa”)⁴. Ao não perceber o caráter historicamente condicionado do indivíduo, o materialismo de Feuerbach tampouco consegue perceber o caráter historicamente determinado da sociedade civil como tal. Assim, a desalienação do homem, que Feuerbach reclama e prega, levaria, se pudesse ser ativa, apenas ao fortalecimento da sociedade moderna, não à sua superação, segundo queria Marx. Nem isso, porém, esse tipo de materialismo seria capaz de fazer, pois não sendo ativo, apenas substituiria algumas idéias por outras, deixando a atrasada realidade alemã (que estava, então, ainda longe da modernidade representada pela sociedade civil) rigorosamente no mesmo lugar.

10ª Tese: O ponto de vista do velho materialismo é a sociedade civil; o ponto de vista do novo é a sociedade humana ou a humanidade social.

Nesta décima tese, Marx apresenta, em poucas palavras, o que diferencia seu materialismo (o novo), do materialismo dos hegelianos de esquerda, o de Feuerbach em especial. Confor-

⁴ A língua alemã não distingue os dois termos, utilizando para ambos a mesma expressão: *bürgerliche Gesellschaft*.

me adiantamos na análise da nona tese, esse último tipo de materialismo, ao pressupor uma essência humana idêntica à do indivíduo historicamente posto pela modernidade, vai encontrar justamente, na sociedade moderna, os limites de sua “vocação revolucionária”. Como vai dizer Marx na *Ideologia Alemã*, o problema de Feuerbach e dos hegelianos de esquerda era um problema da Alemanha e de seu atraso em relação ao andamento da modernidade no restante do continente europeu, particularmente Inglaterra e França. Travestido de problema concernente à “essência humana”, era, no fundo, o problema paroquial do atraso alemão que movimentava a maquinaria filosófica desses pensadores. A superação desse atraso, a constituição plena da sociedade burguesa na Alemanha, faria o homem encontrar-se com sua “verdadeira essência”, e o problema transcendental estaria resolvido. Marx pensava além desses limites e dos problemas domésticos de seu país de origem. Percebia a natureza histórica dessas construções (o indivíduo, a sociedade civil) assim como o espaço que havia para superá-los. Por isso, diz que o ponto de vista de seu materialismo é a sociedade humana ou a humanidade social. No prefácio que escreveu 13 anos mais tarde a seu livro *Para a Crítica a Economia Política*, Marx afirma que, com a sociedade burguesa, encerra-se a pré-história da sociedade humana, indicando que somente sua superação levaria à história humana propriamente dita, pois então o homem teria sido posto como sujeito efetivo da história, fazendo-a com vontade e consciência. É esse o ponto de vista de seu materialismo. Mas, além de um ponto de vista diferente, o que diferenciava os dois materialismos, como Marx deixa claro desde o início, é que o materialismo dos hegelianos de esquerda, ao apreender a realidade apenas intuitivamente, desenvolveu, de forma abstrata, o lado ativo, o lado da práxis. Para as pretensões revolucionárias de Marx, para a “humanidade social” que ele acreditava que o homem era capaz de construir, esse materialismo era absolutamente insuficiente. Tratava-se apenas de “filosofia”, nada mais. Daí a necessidade de enunciar a última tese:

11ª Tese: Os filósofos limitaram-se até agora a *interpretar* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é *transformá-lo*.

Todas essas críticas de Marx ao materialismo dos hegelianos de esquerda são retomadas e melhor fundamentadas em *A Ideologia Alemã*, em que fica também mais claramente explícito que a filosofia de Marx é, antes de tudo, uma antifilosofia.

2 A Ideologia Alemã

Retomemos, em parte, a abertura de *A Ideologia Alemã* à qual já fizemos referência no presente texto. Parodiando os hegelianos de esquerda, diz Marx:

Ensinemos os homens a substituir estas fantasias por pensamentos que correspondam à essência do homem, diz um, a comportar-se criticamente para com elas, diz outro; a expurgá-las do cérebro, diz um terceiro – e a realidade existente cairá por terra. Estas fantasias inocentes e pueris formam o núcleo da atual filosofia neo-hegeliana (...) a presente obra tem por finalidade desmascarar esses carneiros que se julgam lobos e que assim são considerados; propõe-se a mostrar como nada mais fazem do que balir filosoficamente as representações dos burgueses alemães e que as fanfarrônicas desses intérpretes filosóficos apenas refletem a derrisória pobreza da realidade alemã. Tem por finalidade colocar em evidência e desacreditar essa luta com as sombras da realidade, que convém ao sonhador e sonolento povo alemão.

Como já havíamos assinalado, uma das coisas que mais incomodava Marx nessa sorte de materialismo filosófico que os hegelianos de esquerda defendiam era seu caráter passivo, sua suposição implícita de que se transformaria a realidade, mudando, apenas, o discurso sobre ela⁵. Entretanto, no trecho citado, Marx vai além disso. Ele afirma com todas as letras que o objetivo do texto é “desmascarar esses carneiros que se julgam lobos e que assim são considerados”. Evidentemente, ele refere-se aqui ao caráter pretensamente revolucionário desse pensamento, caráter que, para ele, não se sustentava, justamente porque ele padecia daquele “déficit de práxis” ao qual Marx faz referência nas *Teses sobre Feuerbach*. Ele mostra, além disso, as razões concretas do surgimento desse tipo de filosofia, ou seja, mostra como a atrasada realidade alemã era a fonte de produção desse tipo de pensamento. Sem se dar conta disso, é o que insinua Marx, os revolucionários filósofos preocupados com a “alienação do homem” e com sua “libertação” não faziam nada mais, no final das contas, do que ecoar as representações da frágil burguesia alemã de então.

5 Em algumas passagens em que marca a diferença entre os jovens e os velhos hegelianos, Marx deixa claras as razões desse equívoco por parte dos jovens hegelianos: “Os velhos hegelianos haviam *compreendido* tudo, desde que tudo fora reduzido a uma categoria da lógica hegeliana. Os jovens hegelianos *criticavam* tudo, introduzindo sornateiramente representações religiosas por baixo de tudo ou proclamando tudo como algo teológico. Jovens e velhos hegelianos concordavam na crença do domínio da religião, dos conceitos e do universal no mundo existente. A única diferença era que uns combatiam como usurpação o domínio que os outros aclamavam como legítimo. Desde que os jovens hegelianos consideravam as representações, os pensamentos, os conceitos – em uma palavra, os produtos da consciência por eles tornada autônoma – como os verdadeiros grilhões dos homens (exatamente do mesmo modo como os velhos hegelianos neles viam os autênticos laços da sociedade humana), é evidente que os jovens hegelianos têm que lutar apenas contra essas ilusões da consciência”.

Entrando mais diretamente em seu conteúdo, Marx lembra que toda a crítica filosófica alemã limitou-se à condenação das representações religiosas e que o “grande avanço” por ela produzido teria sido a inclusão na esfera dessas representações também das representações metafísicas, políticas, jurídicas, morais etc. Diz ele:

Do mesmo modo, proclamava-se a consciência política, jurídica ou moral como consciência religiosa ou teológica, e o homem político, jurídico ou moral e, em última instância, “o homem” como religioso (...) declarou-se que toda relação dominante era uma relação religiosa e se a converteu em culto, culto do direito, culto do Estado, etc. Por toda a parte tratava-se apenas de dogmas e da crença em dogmas. O mundo via-se canonizado numa escala cada vez mais ampla até que o venerável São Max pôde canonizá-lo em bloc e liquidá-lo de uma vez por todas.

A ironia com que Marx trata essa filosofia fica particularmente visível na última frase dessa passagem, em que faz referência a Max Stirner, outro conhecido hegeliano de esquerda. O tipo de avaliação que Marx esboça aqui de modo sarcástico fica ainda mais claro em outra passagem:

A despeito de suas frases que supostamente “abalam o mundo”, os ideólogos da escola neo-hegeliana são os maiores conservadores. Os mais jovens dentre eles descobriram a expressão exata para qualificar sua atividade quando afirmam que lutam unicamente contra “fraseologias”. Esquecem apenas que opõem a essas fraseologias nada mais do que fraseologias e que, ao combaterem as fraseologias deste mundo, não combatem, de forma alguma, o mundo real existente.

Como já se mencionou, os jovens hegelianos propunham aos homens, como única forma de se libertarem dos produtos da consciência, trocarem essa consciência pela “consciência humana”, crítica ou egoísta, removendo, com isso, seus limites. Isso, para Marx, significava tão-somente que o grande ímpeto revolucionário dos hegelianos de esquerda terminava, afinal, numa espécie de assimilação do individualismo de tipo burguês, coisa que o irritava profundamente. A causa maior dessa irritação, no entanto, não era a assimilação em si dos valores burgueses, mas o fato de que esses filósofos não se davam conta da ligação entre seu pensamento e a especificidade da realidade alemã que, atrasada do ponto de vista de sua modernização capitalista, estava muito longe de fornecer um solo social efetivo para a propagação desses valores. “A nenhum desses filósofos ocorreu perguntar”, observa Marx “qual era a conexão entre a filosofia alemã e a realidade alemã, a conexão entre a sua crítica e o seu próprio meio material.”

As considerações anteriores merecem um parêntese para que se possa desenredar, com um pouco mais de detalhe, a intrincada teia das relações entre idéia, realidade e ideologia que está por trás do conjunto dessas observações de Marx, operação fundamental para que se possa perceber, de modo mais claro, as distinções entre os dois tipos de materialismo que estão aí em jogo (o dos hegelianos de esquerda e o de Marx). Para tanto, servir-nos-emos do trabalho de Arantes (1996).

Por volta dos anos 1840, sob os eflúvios de revoluções e transformações concretas operadas na Inglaterra e na França, o ideário liberal andava em moda na Alemanha, como de resto em toda a Europa. Contudo, o confronto entre essas idéias e a atrasada e prosaica realidade da Alemanha de então produziu resultados insuspeitados, objetivados na peculiar forma com que foram assimiladas pelo pensamento alemão. A incompatibilidade entre idéias e realidade, o déficit de verossimilhança de que padeciam as primeiras, transformaram a ideologia liberal em *Idealismo*. Em outras palavras, as idéias, que, em seu local de origem, tinham um claro papel ideológico a desempenhar, particularmente a demonstração de interesses particulares (os da burguesia) como se fossem universais (de toda a humanidade), tornavam-se, contrapostas à pequenez da realidade alemã, idéias puras, “ideais” enfim.

Mais que isso, segundo Arantes, “a considerável irrealidade social das ‘idéias modernas’ no cenário alemão dá lugar a uma realidade redobrada no plano do ideal”. Assim, “quando o culto dos ‘sagrados e eternos princípios de 89’ não pode se inspirar em quaisquer interesses ‘profanos’ e ‘temporais’, fica-lhe apenas a quase materialidade de um estranho ritual em que se exprimirá, aos olhos de Stirner, a substância do interesse pelas idéias”, de modo que, “o entusiasmo que desperta a idéia sacrossanta e sublime passa a ser apreendido como fanatismo.” É à canonização das idéias e do mundo consagrado por elas que Marx se refere quando afirma ironicamente que “o venerável São Max pôde canonizá-lo [ao mundo] *en bloc* e liquidá-lo de uma vez por todas.” Condenadas à forma filosófica, dada a ausência de um desenvolvimento histórico que lhe seja compatível, tudo se passa (e continuamos a seguir Arantes) como se “as idéias de 89 enlouquecessem (...) é que sem fundamento aparente, deixam à vista — do vidro de aumento stirneriano — um fundo falso onde germina um grão de sandice (...). O progressismo liberal passa a oferecer, assim, sua face fantasmagórica.” Por vias transversas, portanto, Stirner vai reencontrar o ideológico no idealismo em que se converteu o ideário liberal na atrasada Alemanha. Longe de inocentes, as idéias puras “dominam” e precisam ser desmascaradas. Assim, é como se o atraso alemão reforçasse a tendência idealista de seus filósofos, visto que, mesmo seus críticos mais veementes (os hegelianos de esquerda),

acabam por demonstrar a força das idéias como tais. A crítica de Stirner, por isso, ao considerar a impropriedade absoluta dessas “idéias” (impropriedade de fato verdadeira numa realidade atrasada, mas não absolutamente verdadeira nas realidades mais adiantadas, já que aí subsistem ao menos na aparência) torna-se, afinal, uma crítica dos ideais civilizatórios. Direito, razão, liberdade tornam-se apenas palavras, cujo poder sucedera ao poder das coisas como tais e cuja apreensão, como sacrossantas, impedia o predomínio do egoísmo, única operação capaz de desalienar o homem e conciliá-lo com sua verdadeira essência. Marx não só percebe as conseqüências que têm sobre o pensamento alemão a refração de idéias geradas numa realidade mais avançada, consciência que falta aos porta-vozes supostamente críticos da filosofia e do idealismo, como não pode, de modo algum, concordar com esse arranjo de niilismo e ideologia do consumo que caracteriza o pensamento de Stirner⁶, dada a evidente assimilação do individualismo burguês a que leva esse caminho.

Fechado o parêntese, retomemos o trajeto de Marx. Em *A Ideologia Alemã*, por conta de precisar o materialismo que ele defendeu e diferenciá-lo do materialismo então existente, Marx antecipa as considerações que o levaram à formulação de um dos conceitos mais importantes, senão o mais importante do materialismo histórico, que é o conceito de *modo de produção*. Diz Marx:

Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou por tudo que se queira. Mas eles próprios começam a se diferenciar dos animais tão logo começam a produzir seus meios de vida (o primeiro ato histórico dos homens, pelo qual se distinguem dos animais não é o fato de pensar, mas o de produzir seus meios de vida). (...) O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da natureza dos meios de vida já encontrados e que têm de reproduzir. Não se pode considerar tal modo de produção sob um único ponto de vista, a saber, a reprodução da existência física dos indivíduos. Trata-se muito mais de (...) determinada forma de manifestar sua vida, determinado modo de vida dos mesmos.

Já se percebe aqui a importância que Marx conferiu às condições materiais na produção da existência humana, importância essa que ele considerou determinante do ponto de vista de todos os outros aspectos da vida social.

É, porém, só no prefácio de *Para a Crítica da Economia Política*, escrito em 1858/59, que Marx chega à forma final do concei-

6 A observação também é de Arantes, que acrescenta ser esse tipo de combinação recorrente no pensamento alemão, cf., por exemplo, a crítica de Lukács a Schopenhauer.

to de modo de produção. Antes de enunciá-lo, Marx dá boas indicações dos trilhos por onde corre seu pensamento. Lembra que relações jurídicas, tais como formas de Estado, não podem ser compreendidas nem de si mesmas, nem do assim chamado “desenvolvimento geral do espírito humano”, mas que, elas se enraízam nas relações materiais de vida, e observa, ainda, que a anatomia da sociedade burguesa deve ser buscada na Economia Política. Em seguida afirma:

Na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência.

Nesse trecho famoso, encontram-se todos os elementos que nos fazem entender por que a filosofia de Marx (o materialismo histórico) constitui, na verdade, uma antifilosofia. Partindo do pressuposto de que o homem é um animal social, a produção da vida é, para Marx, um processo sempre social no qual os homens estabelecem entre si relações que garantem sua reprodução material, e essas relações têm primazia sobre as demais relações que constituem a vida social. É a união dessas relações de produção com as forças materiais de produção (forças produtivas) que Marx denomina infra-estrutura econômica da sociedade, visto que é esta a base da produção material. O modo de produção é essa infra-estrutura e a superestrutura política, jurídica e ideológica que dela se ergue. Em outras palavras, a cada forma social específica de produção material correspondem, para Marx, as formas jurídicas e de organização do poder que lhe são adequadas. E essa superestrutura contém, ainda, os elementos que conformam a consciência social de cada modo de produção.

Assim, para Marx, as idéias, estejam elas objetivadas na religião, na filosofia, na moral ou em qualquer outro artefato ideológico, são, evidentemente, produções humanas, mas não derivam do homem como tal, de sua “essência”, de uma natureza *a priori* determinada. Elas não são produto do chamado “desenvolvimento geral do espírito humano”, como se este último tivesse uma vida autônoma, desligada de suas condições materiais de existência. Por isso, já na *Ideologia Alemã*, ele diz:

Os homens são os produtores de suas representações, de suas idéias, mas os homens reais e ativos, tal como se

acham condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde (...) A consciência jamais pode ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é seu processo de vida real.

Assim, enraizadas nas condições materiais de existência, todas essas formas de consciência são produto delas, não de um espírito humano autônomo, *a priori* existente. Por isso, mais adiante, Marx completa:

A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, assim como as formas de consciência que a elas correspondem, perdem toda a aparência de autonomia. Não têm história, nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção e seu intercâmbio materiais, transformam, também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência. (...) As frases ociosas sobre a consciência cessam, e um saber real deve tomar o seu lugar. A filosofia autônoma perde, com a exposição da realidade, seu meio de existência.

Eis aí por que afirmamos, desde o início, que a filosofia de Marx constitui uma antifilosofia. Nos marcos do materialismo histórico que Marx começa a esboçar, não faz nenhum sentido imaginar uma consciência autônoma, um espírito humano que se desenvolve por si mesmo. Por isso, ele não podia aceitar o materialismo dos jovens hegelianos. Apesar de serem críticos ferozes do idealismo, que tinha como se sabe, vida fértil na Alemanha, seu materialismo era singelamente filosófico, na crença de um desenvolvimento autônomo da consciência e na suposição implícita de que bastava substituir a consciência falsa (dominada por seus próprios produtos – religião, moral etc.) pela verdadeira (egoísta e crítica) para obter a transformação da realidade. É em função disso que ele afirma sobre seu materialismo frente ao de seus ex-companheiros: “Totalmente ao contrário do que ocorre na filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se ascende da terra ao céu”.

A partir de então, Marx faz em *A Ideologia Alemã* uma análise *materialista* do próprio processo que cria a ilusão de que o espírito humano e sua expressão objetiva, a consciência, se desenvolvem autonomamente. Segundo Marx, a consciência é, inicialmente, consciência da natureza e da necessidade de estabelecer relações com outros seres humanos. Entretanto, esta primeira consciência, gregária e tribal, aperfeiçoa-se com o crescimento da população, que faz aumentar as necessidades e faz crescer a produtividade. Vem daí a divisão do trabalho, que só se torna, de fato, divisão do trabalho a partir do momento em que surge uma divisão entre o trabalho material e o trabalho espiritual. A partir deste momento, observa Marx,

a consciência pode, realmente, imaginar ser algo diferente da consciência da práxis existente, representar algo sem representar algo real; desde este instante, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e entregar-se à criação da teoria, da teologia, da filosofia, da moral, etc. “puras”.

Esta ilusão, portanto, como mostra Marx, é produto do próprio desenvolvimento humano, entendido este último como desenvolvimento histórico das formas de produção da vida social.

E, com esse tipo de análise, fica ainda mais fácil apresentar a natureza de sua “filosofia”, o materialismo histórico e sua diferença com o materialismo dos jovens hegelianos:

Esta concepção da história consiste, pois, em expor o processo real de produção, partindo da produção material da vida imediata (...). Não se trata, como na concepção idealista da história, de procurar uma categoria em cada período, mas sim de permanecer sempre sobre o solo da história real; não de explicar a práxis com base na idéia, mas de explicar as formações ideológicas com base na práxis material (...); todas as formas e todos os produtos da consciência não podem ser dissolvidos por força da crítica espiritual (...) [mas] pela derrocada prática das relações reais de que emanam essas tapeações idealistas. (...) Esta soma de forças de produção (...) que cada indivíduo e cada geração encontram como algo dado, é o fundamento real daquilo que os filósofos representaram como “substância” e “essência” do homem, aquilo que eles endeusaram e combateram (...)

E, voltando-se mais uma vez para as condições específicas da Alemanha, Marx trata de mostrar as relações entre as condições materiais de seu país e o tipo de “materialismo idealista” que elas acabaram por produzir. Declara Marx:

A “libertação” é um ato histórico, não um ato do pensamento e é efetivada por condições históricas. Naturalmente, num país como a Alemanha, onde ocorre somente um desenvolvimento histórico miserável, estes desenvolvimentos intelectuais, estas trivialidades glorificadas e ineficazes, servem, naturalmente, de substitutos para a ausência de desenvolvimento histórico: incrustam-se e têm que ser combatidos [essa a importância da fraseologia para a Alemanha].

Contudo, esta luta tem apenas importância local. Por isso, ele havia dito um pouco antes:

Esses mascates do pensamento, cheios de pretensão e arrogância, que se crêem infinitamente acima de preconceitos nacionais, são, na prática, muito mais nacionais que os filisteus de cervejaria que sonham com a unidade alemã. (...) vivem na Alemanha, com a Alemanha e para a Alemanha, convertem a canção do Reno em hino religioso e con-

quistam a Alsácia-Lorena, despojando a filosofia francesa ao invés de despojar o Estado francês, germanizando os pensamentos franceses ao invés das províncias francesas.

O tipo de equívoco teórico a que Marx se refere nessa passagem, que, como todos os fenômenos do plano das idéias, encontra suas causas nas condições materiais de vida, apresenta-se ainda sob várias outras formas. Sobre Feuerbach, por exemplo, Marx afirma que, quando ele diz “o homem”, ao invés de dizer “os homens históricos reais”, esse “homem” é, na realidade, “o alemão”. De um modo mais geral, Marx diz sobre a questão:

Os indivíduos não-subsumidos à divisão do trabalho foram representados pelos filósofos como um ideal sob o nome “o homem”, e todo este processo que acabamos de expor foi concebido como sendo o processo de desenvolvimento “do homem”, de tal modo que, em cada fase histórica, “o homem” foi introduzido sorrateiramente sob os indivíduos anteriores e apresentado como força motriz da história. Todo o processo foi, então, concebido como processo de auto-alienação “do homem”. Isso se deu essencialmente porque o indivíduo médio da fase posterior sempre foi introduzido sorrateiramente na anterior e a consciência da fase posterior nos indivíduos da fase anterior. Graças a esta inversão, que, desde o início, faz abstração das condições reais, foi possível transformar toda a história num processo de desenvolvimento da consciência.

Reside, nesse tipo de consideração, a fonte maior das críticas que Marx fez aos teóricos da economia política inglesa. Apesar de terem sido os primeiros a expor, de um modo sistemático, a anatomia da sociedade burguesa, Adam Smith e David Ricardo não se deram conta do caráter historicamente condicionado dos fenômenos de que tratavam. Particularmente no que diz respeito à forma de considerar o ser humano, para esses teóricos, tudo se passa como se o homem fosse, por sua própria natureza, “indivíduo” (daí, segundo Marx, o apreço deles pelas “robinsonadas”), enquanto para Marx, como já assinalamos, esse personagem é um *resultado* histórico. É o modo burguês de produção que põe o homem como indivíduo. Na introdução de *Para a Crítica da Economia Política*, Marx diz:

Nesta sociedade da livre concorrência, o indivíduo aparece desprendido dos laços naturais que, em épocas históricas remotas, fizeram dele um acessório de um conglomerado humano limitado e determinado. Os profetas do século XVIII, sobre cujos ombros se apóiam inteiramente Smith e Ricardo, imaginam este indivíduo do século XVIII – produto, por um lado, da decomposição das formas feudais de sociedade e, por outro, das novas formas de produção que se desenvolvem a partir do século XVI – como um ideal que te-

ria existido no passado. Vêem-no não como um resultado histórico, mas como ponto de partida da História, porque o consideram como um indivíduo conforme a natureza (...) que não se originou historicamente, mas foi colocado como tal pela natureza.

Como se percebe, mais uma vez Marx encontrou, nas próprias condições materiais de vida dessa sociedade (a sociedade burguesa), a fonte desse equívoco. De fato, na sociedade moderna, o homem aparece como um ser autônomo, independente, autodeterminado. E ele aparece assim porque ele é juridicamente livre, dono e senhor de seu destino. Além de livre e soberano, autorizado a decidir o que fazer da própria vida, é proprietário. Na ordem moderna, todos os homens são proprietários. Mesmo aqueles que vivem sob os viadutos dos grandes centros urbanos são proprietários de sua própria força de trabalho. Que eles sejam proprietários de uma mercadoria que, circunstancialmente, ninguém esteja interessado em comprar é um problema, mas não lhes retira a condição de proprietários, portanto, de indivíduos. O homem, porém, não encarnou sempre este personagem. A igualdade jurídica e a generalização da propriedade privada são produtos do advento da sociedade moderna e da afirmação do modo capitalista de produção. Essa é, justamente, a formação social, para Marx, mais complexa e desenvolvida já inventada pela História que cria a ilusão do indivíduo isolado e independente e a assimila à natureza do homem como tal.

Um resultado como esse seria impossível de ser obtido pelos ideólogos alemães com seu “materialismo filosófico” e sua defesa involuntária da ordem burguesa. Assim, desfazer as ilusões do idealismo mostrou-se a Marx tão importante não só em função do necessário ajuste de contas que ele tinha de fazer com sua antiga consciência filosófica, mas também principalmente para que ele pudesse mostrar a inexistência de uma “filosofia autônoma” e mais que isso a determinação material, portanto, histórica, das formas de consciência. Falar da “filosofia de Marx”, portanto, implica falar de materialismo histórico e de sua inequívoca constituição como antifilosofia.

Referências bibliográficas

ARANTES, Paulo E. O Paradoxo do Intelectual. In: *Ressentimento da Dialética*. Dialética e Experiência Intelectual em Hegel. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

_____. O Paradoxo do Intelectual. In: *Ressentimento da Dialética*. Dialética e Experiência Intelectual em Hegel. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

FAUSTO, Ruy. Dialética Marxista, Humanismo, Anti-humanismo. In: *Marx – Lógica e Política*. São Paulo: Brasiliense, 1983. v. 1.

_____. _____. In: *Marx – Lógica e Política*. São Paulo: Brasiliense, 1987. v. 2.

KAMENKA, Eugene. Feuerbach. Verbete in: BOTTOMORE, Tom (ed.). *Dicionário do Pensamento Marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983.

MARX, Karl. Introdução. In: _____. *Para a Crítica da Economia Política*. São Paulo: Abril Cultural, 1974/1857. (Os Pensadores).

_____. Prefácio. In: _____. *Para a Crítica da Economia Política*. São Paulo: Abril Cultural, 1974/1859. (Os Pensadores).

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Ciências Humanas, 1979/1845-46.

_____. Teses sobre Feuerbach. In: *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Ciências Humanas.

<p>Artigo enviado ao IHU em 29 de junho de 2005</p>
--

TEMAS DOS CADERNOS IHU IDÉIAS

- N. 01 *A teoria da justiça de John Rawls* – Dr. José Nedel.
- N. 02 *O feminismo ou os feminismos: Uma leitura das produções teóricas* – Dra. Edla Eggert.
O Serviço Social junto ao Fórum de Mulheres em São Leopoldo – MS Clair Ribeiro Ziebell e Acadêmicas Anemarie Kirsch Deutrich e Magali Beatriz Strauss.
- N. 03 *O programa Linha Direta: a sociedade segundo a TV Globo* – Jornalista Sonia Montañó.
- N. 04 *Ernani M. Fiori – Uma Filosofia da Educação Popular* – Prof. Dr. Luiz Gilberto Kronbauer.
- N. 05 *O ruído de guerra e o silêncio de Deus* – Dr. Manfred Zeuch.
- N. 06 *BRASIL: Entre a Identidade Vazia e a Construção do Novo* – Prof. Dr. Renato Janine Ribeiro.
- N. 07 *Mundos televisivos e sentidos identitários na TV* – Profa. Dra. Suzana Kilpp.
- N. 08 *Simões Lopes Neto e a Invenção do Gaúcho* – Profa. Dra. Márcia Lopes Duarte.
- N. 09 *Oligopólios midiáticos: a televisão contemporânea e as barreiras à entrada* – Prof. Dr. Valério Cruz Brittos.
- N. 10 *Futebol, mídia e sociedade no Brasil: reflexões a partir de um jogo* – Prof. Dr. Édison Luis Gastaldo.
- N. 11 *Os 100 anos de Theodor Adorno e a Filosofia depois de Auschwitz* – Profa. Dra. Márcia Tiburi.
- N. 12 *A domesticação do exótico* – Profa. Dra. Paula Caleffi.
- N. 13 *Pomeranas parceiras no caminho da roça: um jeito de fazer Igreja, Teologia e Educação Popular* – Profa. Dra. Edla Eggert.
- N. 14 *Júlio de Castilhos e Borges de Medeiros: a prática política no RS* – Prof. Dr. Gunter Axt.
- N. 15 *Medicina social: um instrumento para denúncia* – Profa. Dra. Stela Nazareth Meneghel.
- N. 16 *Mudanças de significado da tatuagem contemporânea* – Profa. Dra. Débora Krischke Leitão.
- N. 17 *As sete mulheres e as negras sem rosto: ficção, história e trivialidade* – Prof. Dr. Mário Maestrí.
- N. 18 *Um in itinere do pensamento de Edgar Morin* – Profa. Dra. Maria da Conceição de Almeida.
- N. 19 *Os donos do Poder, de Raymundo Faoro* – Profa. Dra. Helga Iracema Ladgraf Piccolo.
- N. 20 *Sobre técnica e humanismo* – Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Junior.
- N. 21 *Construindo novos caminhos para a intervenção societária* – Profa. Dra. Lucilda Selli.
- N. 22 *Física Quântica: da sua pré-história à discussão sobre o seu conteúdo essencial* – Prof. Dr. Paulo Henrique Dionísio.
- N. 23 *Atualidade da filosofia moral de Kant, desde a perspectiva de sua crítica a um solipsismo prático* – Prof. Dr. Valério Rodhen.
- N. 24 *Imagens da exclusão no cinema nacional* – Profa. Dra. Miriam Rossini.

- N. 25 *A estética discursiva da tevê e a (des)configuração da informação* – Profa. Dra. Nísia Martins do Rosário.
- N. 26 *O discurso sobre o voluntariado na Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS* – MS. Rosa Maria Serra Bavaresco.
- N. 27 *O modo de objetivação jornalística* – Profa. Dra. Beatriz Alcaraz Marocco.
- N. 28 *A cidade afetada pela cultura digital* – Prof. Dr. Paulo Edison Belo Reyes.
- N. 29 *Prevalência de violência de gênero perpetrada por companheiro: Estudo em um serviço de atenção primária à saúde – Porto Alegre, RS* – Prof^o MS. José Fernando Dresch Kronbauer.
- N. 30 *Getúlio, romance ou biografia?* – Prof. Dr. Juremir Machado da Silva.
- N. 31 *A crise e o êxodo da sociedade salarial* – Prof. Dr. André Gorz.
- N. 32 *À meia luz: a emergência de uma Teologia Gay - Seus dilemas e possibilidades* – Prof. Dr. André Sidnei Musskopf.
- N. 33 *O vampirismo no mundo contemporâneo: algumas considerações* – Prof. MS Marcelo Pizarro Noronha.
- N. 34 *O mundo do trabalho em mutação: As reconfigurações e seus impactos* – Prof. Dr. Marco Aurélio Santana.
- N. 35 *Adam Smith: filósofo e economista* – Profa. Dra. Ana Maria Bianchi e Antonio Tiago Loureiro Araújo dos Santos.
- N. 36 *Igreja Universal do Reino de Deus no contexto do emergente mercado religioso brasileiro: uma análise antropológica* – Prof. Dr. Airton Luiz Jungblut.
- N. 37 *As concepções teórico-analíticas e as proposições de política econômica de Keynes* – Prof. Dr. Fernando Ferrari Filho.
- N. 38 *Rosa Egipcíaca: Uma Santa Africana no Brasil Colonial* – Prof. Dr. Luiz Mott.
- N. 39 *Malthus e Ricardo: duas visões de economia política e de capitalismo* – Prof. Dr. Gentil Corazza
- N. 40 *Corpo e Agenda na Revista Feminina* – MS Adriana Braga

Cadernos IHU Idéias: Apresenta artigos produzidos pelos convidados-palestrantes dos eventos promovidos pelo IHU. A diversidade dos temas, abrangendo as mais diferentes áreas do conhecimento, é um dado a ser destacado nesta publicação, além de seu caráter científico e de agradável leitura.



Leda Maria Paulani (1954), natural de São Paulo/SP, é professora na Faculdade de Economia, Administração e Contabilidade da Universidade de São Paulo (FEA/USP), desde 1989. É doutora em Economia/Teoria Econômica pelo Instituto de Pesquisas Econômicas (IPE/USP), 1992. Sua tese de doutorado intitula-se *Do Conceito de Dinheiro e do Dinheiro como Conceito*. Em 2004, defendeu a sua Livre-docência pela FEA/USP, com o título *Modernidade e Discurso Econômico*.

Algumas publicações da autora:

Modernidade e Discurso Econômico. São Paulo: Boitempo, 2005.

Neoliberalismo e Retórica: o capítulo brasileiro. *Revista de Economia Política* (aceito para publicação).

Brasil Delivery: a política econômica do governo Lula. *Revista de Economia Política*, v. 23, n. 4, out.-dez. 2003.

A Utopia da Nação: esperança e desalento. In: BRESSER PEREIRA, Luis C.; REGO, José M. (org.). *A Grande Esperança em Celso Furtado*. São Paulo: Editora 34, 2001.

A Nova Contabilidade Social (com BRAGA, Márcio Bobik). São Paulo: Saraiva, 2000.