

A questão da metafísica e da subjetividade e sua crise na modernidade

Walter Matias Lima #

*A revolução social do século XIX não pode buscar sua poesia no passado, mas somente no futuro. Não pode começar a ser ela mesma se primeiro não liquida toda e qualquer fê supersticiosa no passado.**

Karl Marx

*... somente à humanidade redimida cabe inteiramente o seu passado. Vale dizer, somente para a humanidade redimida o passado é citável em cada um dos seus momentos. Cada um dos seus átomos vividos torna-se uma "citation à l'ordre du jour"- e este dia é o dia final.*¹*

Walter Benjamin

Resumo:

O texto a seguir trata da crise da metafísica e a influência dessa crise na discussão sobre a subjetividade. A Metafísica é entendida como uma compreensão da realidade, entendendo esta como sendo constituída por um único fundamento, ou seja, a crise da metafísica considerada como crise dos universais e como concepção monista da realidade. O texto discute principalmente a constituição de uma metafísica do sujeito na modernidade.

Palavras-chave: metafísica, subjetividade, sujeito, verdade.

Abstract:

This paper deals with metaphysical crisis and its influence on the discussion about subjectivity. Metaphysics is perceived as the understanding of

reality, this being made up of a unique basis, that is, metaphysical crisis considered as a crisis of universals and as a monist conception of reality. Setting out a metaphysics of the subject today is the main objective of the paper.

Key words: metaphysics - subjectivity - subject - truth.

Vamos tratar de um tema fundamental para a filosofia moderna e, ao mesmo tempo, contemporânea. Trata-se de um tema que permeia as preocupações da filosofia contemporânea, tanto quanto das diversas ciências, notadamente as ciências humanas. É a questão da *Subjetividade* e da *Metafísica*, sua crise na modernidade e a própria crise da modernidade, maneira pela qual faremos pequenas considerações sobre o processo educativo.

I

De início, precisamos explicar o que entendemos por Metafísica.

No âmbito teórico, temos dois níveis possíveis de problematização da realidade: o nível do ente (*ôntico*) e o nível do ser (*ontológico*).

Podemos afirmar que tudo é ente; há uma diversidade de entes e a essa diversidade pertencem as ciências particulares (as epistemologias). Trata-se uma questão tipicamente moderna, pois, se ao campo da *episteme* pertence toda essa diversidade, nem sempre se agiu de tal forma. Antes da modernidade e até mesmo num bom período dela, a questão *ôntica*, isto é, a problematização do ente, era objeto da Teologia, da Filosofia e da Física - por exemplo: Kant. E não esqueçamos que à Filosofia cabia questionar tanto a dimensão ôntica quanto a ontológica da realidade.

Nessa abordagem, a Metafísica aparece como uma resposta possível, entre outras, à questão ontológica, ou seja, é uma resposta encontrada pela filosofia ocidental para, a partir da dimensão do ser, explicar as diversidades ônticas. Tal explicação tem como ponto de partida o absoluto, isto é, tudo se explica a partir do absoluto ou do universal.

Professor do Departamento de Filosofia da UFAL



Admitiremos que o início dessa resposta começa a ser dada de forma sistemática por Platão, ao construir toda sua filosofia a partir do dualismo: mundo sensível e mundo inteligível. O filósofo vai afirmar, em vários de seus diálogos - principalmente *Sofista*, *República*, *Parmênides* -, que a dimensão inteligível do conhecimento é originária da Idéia, onde o mundo inteligível se confunde com o próprio mundo das idéias, sendo a Idéia absoluta, universal, inamovível, o que faz do ente, do sensível, mera aparência. Essa talvez seja a primeira sistematização da concepção metafísica da realidade e é uma concepção que transitará por toda a filosofia ocidental até Hegel.

O que é importante notar é que, nessa abordagem da realidade pela Metafísica, vai acontecer um fenômeno importantíssimo para compreendermos o itinerário da Filosofia, isto é, a construção das várias abordagens metafísicas da realidade.

Podemos abordar a metafísica sob três aspectos: teológico, ontológico e o gnoseológico.

Contudo o que aconteceu no ocidente foi o predomínio da metafísica teológica como explicativo das outras duas abordagens. Era o que Heidegger afirmava, dizendo que a metafísica no ocidente se afirmou como *onto-teo-logia*, o que para ele serviu para consagrar o *esquecimento do ser*.

O problema já era colocado por Platão, que atribuiu à Idéia, especialmente à *Idéia do Bem*, um caráter ao mesmo tempo absoluto e divino. Sem dúvida, Platão inicia uma filosofia com nuances teológicas, que perdurará por todo o ocidente, principalmente após o advento do cristianismo com as elaborações teóricas dos padres inicialmente e, logo após, com as obras de Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. Esses teólogos-filósofos vão justificar, a partir da herança grega, a *onto-teo-logia*, que reforçará toda a visão do cristianismo da realidade.

Essa postura diante da realidade, sistematizada inicialmente com Platão e, até certo ponto, com Aristóteles, será também motivo de justificação para a ciência, pois o dualismo do mundo das idéias - equivalente ao ser - e o mundo sensível, concreto - equivalente ao não-ser - destacará o ser, necessário, universal e imutável, como atributo de Deus. Assim, os atributos divinos serão os atribu-

tos válidos para a própria ciência. Daí que todo uso posterior da lógica formal procurará justificar essa relação hierárquica entre ser e não-ser, prevalecendo o *ser*:

Tal compreensão levou todo o pensamento ocidental a pensar e interferir na realidade, produzindo explicações que só teriam caráter de validade enquanto fossem universais, o que resultou numa visão do mundo centrada no *logos* greco-judaico-cristão e que desprezou, até o século XIX, com a consolidação da cultura burguesa, a presença tanto de organizações sociais estranhas à Europa, como formas de pensamento que contradissem o itinerário percorrido pela razão no ocidente. Portanto, na tradição européia, até um certo período, não há possibilidade para uma ontologia do não-ser, do nada.

Nesse caso, a visão do homem centra-se no fato de que o homem seria, por assim dizer, de outro mundo, o mundo das idéias platônicas; ou de um reino a ser atingido fora dessa mera sensibilidade - mundo cristão onde toda verdade tem o *adaequatiō* como seu fundamento. Daí que, na metafísica, como gnoseologia, o sujeito não tem significação ontológica, pois, assim como a verdade, pelo *adaequatiō*, é um desvelamento do ser, no sujeito dá-se a desvelação apenas pela presença, no próprio sujeito, de uma reminiscência (Platão) do ser, ou pelo que é *causa sui* (Aristóteles, Tomás de Aquino). O conhecimento e a verdade são apenas, nessa perspectiva, manifestações do ser.

Com o advento do mundo moderno, essa abordagem da realidade, a Metafísica, começa a enfraquecer.

II

A crise da Metafísica apresenta um sentido positivo. Entenda-se positivo como abertura para a finitude, para uma compreensão finita do ser finito, isto é, o pensamento da finitude como pensamento da diferença. Uma vez que, no contexto da Metafísica, não existe pensamento da diferença, a Metafísica deve ser caracterizada como vontade de abolir a separação, de suspender, portanto, a diferença: a Metafísica procura a redutibilidade do outro ao mesmo. E Hegel é o ponto principal,



no século XIX, dessa crise.

Hegel é apenas o ponto arquimediano da crise, pois, do século XV ao século XIX, haverá uma crítica ao pensamento metafísico, pelo menos à Metafísica teológica e gnoseológica. Já na obra de Galileu, Bacon, Descartes ou nos pensadores iluministas de Voltaire a Kant, existe todo um esforço para consagrar o âmbito da *episteme* do sujeito. O *cogito cartesiano*, mesmo fundamentado na Metafísica tradicional, já prenuncia o ideal de esclarecimento, *aufklärung* iluminista, que encontrará na obra de Hegel seu sistema acabado.

Contudo é com Descartes que a Metafísica sofre seu primeiro golpe. A história da Metafísica e da antropologia filosófica realizada na modernidade elegeu o conceito de *autonomia do sujeito* como pressuposto antropológico para a interpretação do homem. A *autonomia do sujeito* tornou-se paradigma da modernidade, encontrando, na obra de Descartes, sua primeira elaboração e defesa filosófica, isto é, com Descartes, inicia-se a temática do primado do sujeito (por conseguinte da subjetividade) sobre o objeto (ou a objetividade).

Podemos caracterizar a *metafísica* na modernidade como uma *metafísica do sujeito* ou, mais precisamente, a filosofia moderna como uma *filosofia do sujeito*. A afirmação do homem como sujeito caracteriza uma nova fase filosófica, o que significa também a descoberta do *sensível*.

Aqui, quando se fala em sujeito, entenda-se subjetividade. E, em se tratando da modernidade, a subjetividade, em geral, é relacionada com a individualidade, o que não caracteriza as principais reflexões filosóficas da modernidade, pois, ao definir o homem como sujeito, não é a individualidade que se quer atingir, mas procura-se delimitar as “qualidades da humanidade para além das singularidades que diferenciam e definem cada indivíduo.”³

A filosofia moderna vai inverter a noção de sujeito - *sub-jectum*, aquele que está “sub-metido” (submissão) - para a noção de sustentação (autonomia). O sujeito, agora, construtor de sua própria subjetividade, é aquele que se constrói por ele mesmo na existência. A subjetividade do sujeito passa a ser uma construção tão encarnada no sujeito, que ele não precisa nortear-se por nenhum

outro ser. Assim, a subjetividade do sujeito é o que proporciona autonomia ao homem e, no que diz respeito à modernidade, autonomia do sujeito significa autonomia do *sujeito de razão: pela razão, o sujeito é fundamento de sua própria existência: funda sua liberdade e constrói sua essência*.

A *filosofia do sujeito* encontra, na obra cartesiana, sua elaboração primeira - mesmo que ainda numa dimensão Metafísica -, a partir do momento em que o *cogito* passa a ser estatuto ontológico e, conseqüentemente, fundamento da noção de *autonomia do sujeito*. É preciso notar que a obra cartesiana apenas coloca a temática moderna da subjetividade, mas é Kant quem vai levar a subjetividade do sujeito e a noção de autonomia às últimas conseqüências, pois, para Kant, “tudo que o sujeito é, tudo o que o constitui e tudo o que ele faz depende do próprio sujeito”⁴.

A obra de Descartes proporciona o fundamento metafísico do conceito moderno de liberdade, dando-lhe a conotação de liberdade compreendida como *autodeterminação de si mesma*. Isso só foi possível com o deslocamento da fundamentação da Metafísica operada pela filosofia cartesiana ao eger o *cogito* como princípio de interpretação da realidade.

Filosofia revolucionária, a obra cartesiana vai proporcionar mudanças radicais na atitude Metafísica, quando desloca a busca de fundamento ontológico e epistemológico de um ser absoluto para a subjetividade do sujeito, subjetividade essa que é uma experiência absoluta, não do absoluto. Pode ser traduzida pelo *cogito ergo sum*, o que dará à noção de autonomia do sujeito sua fundamentação ontológica, justificando, assim, uma das concepções mais fortes de liberdade construída na modernidade. Liberdade e autonomia do sujeito serão os conteúdos das primeiras críticas elaboradas à abordagem metafísica da realidade.

A liberdade passará a ser entendida não como uma característica do homem, que tem sua fundamentação exclusiva num ser absoluto, ou numa explicação essencialista e monista que transcenda necessariamente o sujeito. Ela será entendida a partir do *eu penso*, o que tornará possível toda e qualquer interpretação da realidade, mesmo que, para Descartes, essa dimensão humana, a *res cogitans*,

mantenha-se numa perspectiva metafísica. A Metafísica agora não parte de uma perspectiva em que a realidade é pensada tendo um único fundamento, seja ele o Ser eterno, inamovível, absoluto, pura essência, essência pura; a realidade, explicada a partir dessa perspectiva, encontra sua fundamentação ontológica na subjetividade do sujeito que conhece e que constrói idéias distintas e claras.

Com Descartes, a modernidade encontra, no *cogito*, as primeiras caracterizações da antropologia moderna, isto é, o nascimento da autonomia do sujeito e de um conceito de liberdade que tem, nessa autonomia, sua fundamentação, ou seja, a liberdade entendida como autodeterminação de si mesma. Isso aproximará o conceito de liberdade da interpretação moderna de *existência*, sendo esta uma característica puramente humana e que vai encontrar nas filosofias do sujeito um correlato do conceito de liberdade.

Todo discurso filosófico da modernidade que se fundamenta na filosofia do sujeito, a partir do discurso cartesiano, *mutatis mutandis*, admitirá a noção da liberdade como autodeterminação de si mesma - do sujeito. A premência dessa interpretação estará presente na antropologia iluminista, principalmente nas obras de Kant e Hegel: no primeiro, a partir das atribuições do sujeito transcendental que atinge sua autonomia pela razão e pela vigilância dos imperativos categóricos e, no segundo, pela interpretação da passagem da consciência em si para a consciência de si, seguida da consciência para si, através da dialética do senhor e do escravo como abordagem da cultura, onde o homem cria seu itinerário ontológico, antropológico e ético, em busca do saber absoluto.

Mesmo que o *cogito*, entendido como fundamento da liberdade que se quer certeza de si mesma, tenha primazia metafísica, a trajetória dessa abordagem da liberdade, que perpassa toda a modernidade, insere a historicidade como traço essencial do homem. Ora a realização ôntico-ontológica do homem passa a ter dimensão histórica, o que não quer dizer que a compreensão da história como âmbito de realização humana seja uma concepção homogênea para toda a modernidade, pois, já em Descartes, a realização da liberdade se dá numa perspectiva meta-histórica.

Situando a temática no século dezenove e deixando atrás autores importantes, mas que não podem ser abordados com mais detalhes, encontramos Hegel.

Com Hegel, aparecerá uma análise do desenvolvimento da razão no ocidente, onde as determinações do ser se realizam num movimento de suprassunções - *aufheben* - que leva à realização do sujeito efetivo, para melhor dizer, uma realização que se dá através da história com toda sua racionalidade e realidade. Na verdade é a consagração do homem burguês, do homem que se reconhece como agente histórico e onde a história já não é mais pensada como um desenvolvimento unitário, linear, pré-determinada teleológica e escatologicamente. Isso não está explícito em Hegel, mas começa a ser esboçado em sua filosofia.⁵

E, para esclarecer melhor, é interessante notar que a filosofia no século XIX tem, na filosofia hegeliana e a partir de sua teoria do desejo (*Begehrde, Wunsch*), uma contribuição importante para a compreensão da dialética tanto quanto para as contribuições que virão, posteriormente, de outros filósofos na elaboração contemporânea da liberdade e da crítica da modernidade.

Começando, no caso de Hegel, em que ação e trabalho são negação do ser em-si e que essa negação do em-si gera o processo da consciência de si ou da autoconsciência, para Hegel, o que motiva o processo de negação do em-si direcionando a *consciência sensível* para a *consciência de si* é o desejo (*Begehrde, Wunsch*). O desejo é desejo de transformar o que é dado. O Eu do desejo é um nada, nada de algo, uma falta, uma ausência, um vazio ávido de ser, de presença, de plenitude⁶. Pela ação - pois o homem é ação negadora que transforma o ser dado e que se transforma a si mesmo transformando esse ser -, o desejo quer suprimir o que não tem relação, o que é alheio e estranho com o desejante. Portanto, para que haja consciência de si, é necessário que haja no homem não somente contemplação, ou melhor, revelação de ser, senão desejo negador e, conseqüentemente, ação transformadora do ser dado. Assim, realizar o desejo - o que nunca é possível plenamente - é buscar suprir uma carência, uma escassez ontológica do homem. A práxis



individual, que deverá desembocar numa práxis coletiva, é a luta humana para supracumir essa escassez. E o desejo é sempre o desejo-de-outro-desejo ou o desejo-do-desejo-do-outro, ou seja, o desejo de ser reconhecido como sujeito.

Já não há mais espaço para reduzir a realidade a uma extensão do absoluto, simplesmente. Toda explicação da realidade que tinha como ponto de partida o absoluto, universal, inamovível, cai por terra, o que não quer dizer que tenha desaparecido. O importante a ser notado é que já não temos o absoluto apenas como único ponto de referência, e isso irá aparecer primeiramente na constituição das diversas ciências que hoje temos e que não deixarão de surgir.

Hegel começa a desenvolver essa idéia. Ele mostra que essa nova racionalidade - uma racionalidade dialética, e isso é uma invenção de Hegel (sua grande invenção) - só é possível se a gente reconhecer que a nossa realidade, a realidade humana, essa realidade na qual o sujeito existe, está sempre *in fieri*, está-se fazendo; e nós participamos do fazer-se dela. Essa realidade nunca pode ser considerada acabada; o inacabamento é parte dela. No entanto, esse inacabamento não quer dizer que tudo possa acontecer, aleatoriamente. Então, nós começamos a verificar o seguinte: o sujeito não domina o próprio sentido que está presente na história, porém ele pode reconstruir algo dele quando olha para trás e observa e compreende o que aconteceu. As ações dos homens não são arbitrárias, não são absurdas; as ações dos homens correspondem a questões concretas que foram postas diante deles e por eles. Os homens têm uma certa razoabilidade para resolver os problemas, embora isso não signifique que eles tinham que resolver exatamente como resolveram, mas sim que eles criaram certas soluções, porque tomaram certas iniciativas diante de um leque de possibilidades historicamente constituídas. Não há segurança sobre o que acontecerá, mas abre-se um outro leque de possibilidades que abrem, no máximo, estimativas e/ou tendências.

Por outro lado e continuando nessa filosofia moderna, há toda uma mudança no comportamento do homem. Dizemos com isso que até Hegel ou, mais precisamente, até o século XIX, houve toda

uma preparação para sairmos do âmbito do absoluto como monismo para explicação da realidade, mesmo que, no campo dessa mesma realidade, esse monismo tenha surgido ou aparecido em forma dualista, como no dualismo psico-físico de Descartes. É o prenúncio da sociedade fragmentada, o início do pluralismo, da consagração da ciência positiva, do experimentalismo e, ao mesmo tempo, das sínteses conciliatórias, tanto da teoria do conhecimento, procurando conciliar razão e experiência - como é o caso de Kant, mesmo que este privilegie a razão - como também das formas de pesquisa científica que transitarão entre o empirismo e o racionalismo, como é o caso das abordagens evolucionistas.

No entanto, a crise consagrada na obra de Hegel foi tão radical - radical no sentido de que envolveu a raiz dos problemas ontológicos -, que estamos envolvidos por aquilo que esse autor chamou de "*as artimanhas da razão*" ou "*astúcias da razão*", isto é, partindo da trajetória da consciência na "*Fenomenologia do Espírito*", a cultura é a marca registrada do homem na natureza. E, a partir do deslocamento do ponto de vista do olhar sobre a realidade, que não é mais o olhar do absoluto ou o olhar absoluto, mas o olhar daquele que se reconhece na cultura por fazer a história e de uma história que já não é mais desenvolvimento linear e unitário, encontramos o homem que vai buscar ou realizar a máxima aristotélica, segundo a qual, o universal realiza-se no particular, no singular.

E aqui começa a fragilidade do sistema hegeliano. Hegel construiu um sistema tão fechado, que o subjetivo não possui tanta autonomia. Na verdade, essa é uma crítica que já estava prevista pelo próprio Hegel, embora não transpareça em sua obra e que, no fundo, será uma reação não apenas a ele, mas à crise da metafísica no século XIX -, como aparece nas obras dos hegelianos, principalmente as contribuições de Feuerbach e Marx.

Enquanto Feuerbach desloca o racionalismo representado no idealismo absoluto de Hegel para a dimensão instintiva e da sensibilidade no homem concreto, elaborando uma verdadeira virada antropológica que culminaria numa crítica à teologia vigente no século XIX; **Marx ataca o sistema por dentro, ou seja, revira a dialética, tirando-a da mera**

apreensão da universalidade do conceito e transformando-a não mais num modelo para pensar as “astúcias da razão” ou as transformações da realidade, mas para tornar a dialética um caminho reflexivo e a lógica própria da ação do sujeito inserido na intersubjetividade, podendo compreender ontologicamente as transformações da realidade, como também para que o sujeito insira-se na realidade por uma praxis transformadora.

III

“A novidade em nossa posição atual relativamente à filosofia é uma convicção estranha a qualquer época: que nós não temos a verdade. No passado, os homens ‘tinham a verdade’: mesmo os célticos.”

“Estamos fazendo uma experiência com a verdade.”

Friedrich Nietzsche

Nesse ponto, chegamos às contribuições que marcarão o desenvolvimento da filosofia na segunda metade do século XIX.

Na obra de Marx, encontra-se o mergulho no pensamento da finitude.

No Prefácio à *Ideologia Alemã*, assevera Marx: “Rebelemo-nos contra esse domínio dos pensamentos”. *Pensamentos* significa, no contexto do texto marxiano, rebelião contra a cultura metafísica e está inserida sob o signo da crise da Metafísica, uma vez que a interpretação metafísica é de uma realidade contraposta ao mundo.

Seguindo essa abordagem, uma maneira possível de abordar a crise da metafísica, a partir de Marx, é, por sua teoria, da *ideologia e da alienação*.

O tema da alienação perpassará toda obra do autor de “Das Kapital”. E é refletindo sobre a *alienação* e a *ideologia* que Marx traçará sua crítica, permeada pelo conceito de práxis, onde práxis é o nó górdio pelo qual passarão os temas da ideologia e da alienação.

Em *Ideologia Alemã*, o conceito de ideologia é forjado a partir da analogia com a imagem invertida da “câmara escura” da máquina fotográfica. Ideologia é a representação distorcida (distorção como reversão) da realidade. Marx demonstra que

a economia-política de então, ao tornar fato que o trabalho é fonte de riqueza, esqueceu que esse mesmo trabalho não cria riqueza para o trabalhador, formando, dessa maneira, um processo de estranhamento diante do produto do trabalho. É o processo de alienação que torna as próprias idéias sobre a realidade obscuras, isto é, ideológicas e onde essa mesma ideologia surge para obscurecer o processo da vida real.

O processo de alienação culmina na inversão da realidade e cria uma distância entre práxis e a própria realidade. A crítica da ideologia faz da práxis a alternativa à realidade ideologizada, mostrando que “os conceitos devem ser reduzidos à sua base concreta de existência”.⁷

Marx constrói seu conceito de alienação, reformulando, filosoficamente, o conceito de trabalho.

Essa reconstrução do conceito de trabalho terá a ajuda da filosofia hegeliana, pois, como podemos lembrar, para Hegel, alienação tem uma conotação positiva, quando fruto do trabalho que transforma a natureza, criando a cultura. É alienação no sentido de exteriorizar (*Entäußert*), fazendo parte do que Hegel chama de objetivação (*Vergegenständlichung*) do sujeito.

Dessa concepção do trabalho que, transformando a natureza, faz com que o homem se aliena, isto é, exteriorize o que é interior a si mesmo, ou seja, objetive-se, Marx extrairá a contribuição para suas análises da economia-política, demonstrando que o trabalho humano é invertido numa entidade estranha, isto é, a propriedade privada, mais precisamente, o capital.

Daí que, para Marx, o trabalhador, ao se objetivar através do trabalho, no produto de seu trabalho e depois se reconhecer nesse produto, nessa objetivação – e isso é o processo ideal –, passa, com a alienação do trabalho e a propriedade privada, a não se reconhecer mais no produto de seu trabalho.

Essa concepção já está esboçada no título que Marx dá ao primeiro texto dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*⁸: “*Die Entfremdete Arbeit*” (literalmente: O Trabalho Estranho - Alheado). Esse é o segundo sentido para a alienação, pois em Marx o processo de alienação é, ao mesmo tempo, uma



exteriorização (como em Hegel) tanto quanto estranhamento, alheamento (*Entfremdung*).

É importante realçar que essa análise de Marx da alienação não nos autoriza a explicar todos os fenômenos de alienação como se eles partissem de uma alienação fundamental, ou seja, a alienação econômica. A nosso ver, o que há em Marx é uma correlação entre processos de alienação e não uma derivação de uma alienação essencial.

Notemos, também, que podemos depreender por que autores como Lukács, Gramsci e Sartre vão elaborar perspectivas ontológicas em Marx, pois, no processo de alienação, Marx determina momentos sugestivos a uma ontologia social e para a concepção de ideologia. Como, por exemplo, passagem do alheamento no produto e na atividade para o alheamento da própria humanidade do trabalhador. “O trabalho alienado alheia a espécie humana”, disse Marx assim como também o fato de que no alheamento da espécie humana há um estranhamento no nível da intersubjetividade, dado que o homem perde sua essência para tornar-se, enquanto trabalhador alienado, a essência da propriedade privada.

Após a abordagem dos momentos da alienação, Marx, nos *Manuscritos*, dirá que “o homem reproduz no pensamento apenas a sua experiência real”. Essa passagem será retomada de forma mais detalhada em “*A Ideologia Alemã*”⁹.

A palavra reproduzir (*Vervielfaltigen, Wiedergeben*) diz que tudo que surge no âmbito intelectual deriva da práxis, da vida prática, de uma relação ôntica e ontológica, pois, para Marx, pensar e ser formam uma unidade mesmo que sejam distintos.

Dai que a ideologia opõe-se à práxis, e desvendar o processo desta e da alienação é uma tarefa crítica e exige uma razão dialética como processo que suprassume uma abordagem metafísica da realidade.

Podemos dizer que os “*Manuscritos*” e “*Ideologia Alemã*” estão no âmbito de toda temática que estamos discutindo até o momento, como também são os fundamentos de toda teoria materialista de Marx. Este “conceitua o conceito de *crise*

materialisticamente a partir da dialética do trabalho, cujas categorias haviam sido desenvolvidas na economia-política contemporânea, mas que não tenham sido em seu caráter histórico, daí que a crítica da economia-política é uma teoria da *crise (crise da metafísica e da modernidade)*. A análise do trabalho alienado tem o caráter propedêutico de uma introdução à dialética materialista.”¹⁰

Nessa abordagem, como crítica à concepção metafísica da realidade, está incluída toda uma reflexão que, a partir da análise da alienação do trabalho, leva-nos a pensar a teoria da ideologia como uma reflexão sobre paradigmas da modernidade - a crise de paradigmas metafísicos -, principalmente a noção de esclarecimento, pois o ideológico é o que é refletido, invertido, por meio de representações. O mundo da representação (re-representação como ideologia) opõe-se ao mundo histórico, e Marx quer levar avante o ideal iluminista de esclarecimento. Esclarecer é inverter a inversão ideológica, demonstrando que o mundo histórico é a história das necessidades, da produção, a história do processo da vida real, é a necessidade de sair da filosofia da consciência, como na ideologia alemã que nosso autor critica. Existe um lugar para a filosofia da vida real e este deve consagrar-se em forma de discurso da práxis, pois “é onde termina a especulação, isto é, na vida real, que começa a ciência real, positiva, a expressão da atividade prática, do processo de desenvolvimento prático dos homens. É nesse ponto que termina o fraseado oco sobre a consciência e o saber real passa a ocupar o seu lugar. Ao rerepresentar (*Vorstellung = representação*) a realidade, a filosofia deixa de ter um meio onde possa existir de forma autônoma. Em vez dela poder-se-á considerar, quando muito, uma síntese dos resultados mais gerais que é possível abstrair do estudo do desenvolvimento histórico dos homens. Estas abstrações, tomadas em si, destacadas da história real não têm qualquer valor”.¹¹

Portanto, Marx sugere que a luta contra a alienação e a crítica à ideologia (ideologia no sentido que já discutimos), fazem com que o homem se insira na busca da linguagem da vida real, mostrando que nossos pensamentos são uma produção e, quando não vivenciamos isso, criamos a reversão. Essa linguagem da vida real deve ser com-

preendida à luz da crítica de uma visão monista da realidade e que tem a práxis dos sujeitos históricos concretos como ponto de partida. Nesse caso, há uma característica da filosofia que Marx quer recuperar, isto é, a filosofia como apresentação (*Darstellung* = exposição) e não como representação (*Vorstellung*) do processo da realidade.

IV

*“Não podemos atingir a vida pelas categorias do pensamento, mas devemos jogar o pensamento nas categorias da vida. As categorias da vida são precisamente as atitudes do corpo, suas posturas.”*¹²

Gilles Deleuze

“A verdade tem sido sempre postulada como Deus, como instância suprema... Mas a vontade de verdade tem necessidade de uma crítica. – Defina-se assim a nossa tarefa – é necessário tentar de uma vez por todas pôr em questão o valor da verdade”.

Friedrich Nietzsche –
Genealogia da Moral, III, 24

Figura marcante como crítico da Metafísica é Nietzsche. Crítico do conceito ou da idéia: o conceito não pode avaliar a vida, mas ele deve ser avaliado pela vida. A crítica é crítica do terror do conceito, do logocentrismo que esqueceu que o corpo tem outros membros além da cabeça. Crítica da *razão* que surge como universal e esclarecedora, mas se desenvolve como etnocêntrica, técnica e terrorista. Crítica contra o terror da *verdade*. Crítica contra o esquecimento do corpo: o corpo todo e todo o corpo. Nietzsche constói uma concepção do corpo como sede de um conjunto de instintos em relação que funciona como uma crítica das definições do homem como sujeito, ou pela consciência ou pela razão. Nietzsche faz da crítica da verdade uma explicação de como e por que uma teoria do âmbito dos instintos considera o conhecimento como a expressão da pluralidade de instintos, de forças em luta para a afirmação da vida. A questão é de saber em que medida um juízo (considerado verdadeiro) está apto para promover a

vida. Assim, Nietzsche substitui a questão kantiana: ‘como os juízos sintéticos *a priori* são possíveis?’ por outra: ‘por que é *necessário* acreditar em tais juízos?’. Daí, coloca-se, para a filosofia nietzscheana, a questão dos valores e, mais precisamente, a questão da certeza.

“Vingativa astúcia da impotência”, frase desnorteante, vez que já não se trata da ‘astúcia da razão’, como queria Hegel, nem de ‘ouvir o coração’, como em Rousseau, mas de uma atitude, da ação vingativa, da reação e da atitude ressentida daqueles que inverteram os valores, dos maus que querem ser bons, daqueles que inventaram um substrato metafísico para a ação, ou seja, um *sujeito*, confundindo aparência e essência, força e ser. Esse substrato, aquele que antes era subsumido, passou ao primeiro plano, passou à condição de fundamento da construção do conhecimento e da eticidade, muito mais que da moralidade. A invenção do sujeito, tema de ataque capital no transcurso da obra nietzscheana, tornou-se o ponto nodal da metafísica moderna, ponto que vai repercutir na prática educacional da modernidade. A crítica de Nietzsche à Metafísica passa necessariamente por uma crítica da noção de sujeito, por conseguinte a obra nietzscheana aparece como uma desconstrução e reconstrução da noção de corpo.

Pode-se afirmar que a Metafísica, como visão monista e fundacionista da realidade, instituiu uma forma de pensar que teve no conceito de *identidade* um dos pontos mais fortes de interpretação. A crise da metafísica caracteriza-se, entre outros aspectos, pela descoberta da *diferença*. Nietzsche, sem dúvida, foi um dos grandes críticos da hegemonia da identidade a partir da crítica dos valores e da cultura.

A diferença começa com a descoberta do *corpo* “a filosofia diz chega para lá ao corpo, essa miserável idéia fixa dos sentidos, infectado por todos os erros lógicos imagináveis, refutado, impossível mesmo, embora bastante descarado para posar como real.”¹³ Tudo será pensado a partir do corpo: a história, a arte e a razão serão produtos das necessidades e dos impulsos do corpo. Já, aqui, encontra-se uma oposição de Nietzsche à filosofia platônica e, por conseguinte e de acordo com a obra nietzscheana, oposição à filosofia ocidental,



vez que a filosofia moderna tanto cartesiana quanto rousseauiana são herdeiras do platonismo (isso leva a uma apologia da razão como atributo essencial e fundacional da espécie humana).

Para Nietzsche, é na arte que encontramos a maior expressão da manifestação do corpo: “Nós temos a arte para não morrer com a verdade.”¹⁴ A arte é a expressão da vontade de poder que busca realizar *a vida como ato estético*. Na descoberta do corpo, encontramos a diferença como confluência de corpos que exaltam a vida como ato estético. Assim não há mais espaço para uma interpretação da realidade onde esta tenha um único fundamento, nem mesmo tomando o corpo como princípio da realidade, pois o corpo é expressão do mundo no mundo: o corpo como expressão (manifestação) da linguagem.

A crítica genealógica, inaugurada por Nietzsche, no que se refere à verdade e à subjetividade, passa pela concepção de que os valores não têm uma existência em si, não são realidades ontológicas, mas são históricos, estão em devir:

*“o que nos separa mais radicalmente do platonismo e do leibnizianismo é que não acreditamos mais em conceitos eternos, em valores eternos, em formas eternas, em almas eternas; e a filosofia, na medida em que é científica e não dogmática, é para nós apenas uma maior extensão da noção de ‘história’. A etimologia e a história da linguagem nos ensinaram a considerar todos os conceitos como advindos, muitos dentre eles como ainda em devir”*¹⁵

Essa será a grande influência de Nietzsche na filosofia contemporânea, qual seja, a crítica da *verdade* fundada nos princípios metafísicos. Essa crítica anuncia a morte da metafísica monista ocidental, isto é, o desenvolvimento da modernidade: o parricídio, a morte de Deus.

Se há um pensamento metafísico que vai de Platão a Hegel, a crítica nietzscheana vai demolir qualquer possibilidade de uma escolha pelas Idéias, como queria Platão: ou aceitamos a hipótese das Idéias, acreditando que há um aquém-mundo inteligível e aceitamos submeter-se a ele, ou então caímos na infelicidade e na imoralidade. Nietzsche

diz que a opção pelo mundo platônico, pela Metafísica, é entrar no terror do discurso racional unitário e autoritário, perde-se a felicidade em nome da segurança. É o que Freud vai dizer-nos, com outras palavras, décadas após a morte de Nietzsche e que serve para ilustrar o que se está dizendo:

“Como a civilização impõe tão pesados sacrifícios, não só à sexualidade, mas também à agressividade, compreendemos melhor por que é tão difícil para o homem encontrar nela a sua felicidade. Nesse sentido, o homem primitivo era privilegiado, pois não conhecia nenhuma restrição aos instintos. Em contrapartida, sua certeza de gozar por longo tempo de tal felicidade era mínima. O homem civilizado trocou uma parte de felicidade possível por uma parte de segurança”.¹⁶

Para Nietzsche, o platonismo inaugurou o reino do ressentimento. Segurança é um sinônimo de uma moral caduca segundo a qual o homem deve ser bom aqui na terra, porque será eleito numa vida além (concepção platônico-cristã), se esta existir. Isso significa a morte da potência criadora do homem e faz desaparecer o sentido da vida, pois se se ganha em segurança, perde-se em exultação do corpo. Essa espécie de prazer-sofrimento que é a procura louca, aventureira, significou também a crítica ao cristianismo, porque este acentuou ainda mais o desdém pelo corpo, pela sensibilidade, pelo prazer. Diz Nietzsche: “O que é cristão é o ódio ao espírito, ao orgulho, à coragem, à liberdade, à libertinagem; o que é cristão é o ódio aos sentidos, à alegria.”

Na Genealogia da Moral, a moral é uma ‘falsa’ interpretação, porque ela não é fundamentalmente moral; ela é extra-moral, ou seja, ela é um sintoma. Aparece como “vingativa astúcia da impotência”. No âmbito da genealogia, deve-se questionar, colocar a questão do valor: qual é a força da moral e sobre o que ela age? Qual o estatuto da verdade como vontade de verdade e sua potência para afirmar a vida?

A genealogia constitui a crítica como avaliação, crítica radical dos valores morais dominantes na sociedade moderna. Desconfia de cada enunci-

ado: quer seja um enunciado da vida cotidiana, um preceito moral ou um enunciado científico ou filosófico. Pergunta pela raiz de cada enunciado, pelo que está na origem de cada assertiva pronunciada, isto é, pergunta qual a relação que existe entre o discurso e a vida efetiva. Procura mostrar que a vivência do corpo é a confluência da intenção com o gesto.

Contra a *astúcia da impotência* (que Nietzsche chama de “*moral plebéia*”) surge a proposta da transvalorização dos valores para poder reconstruir a ruptura estabelecida tanto pela filosofia socrático-platônica, entre o trágico e o racional, quanto pela religião judaico-cristã entre a ética e a moral. A crítica nietzscheana à metafísica pode ser mostrada nessa passagem de “A Gaia Ciência”:

“Nossa crença na ciência repousa, ainda e sempre, em uma crença metafísica - nós que procuramos hoje o conhecimento, nós sem Deus e antimetafísicos, nós tiramos o nosso fogo do incêndio que uma crença milenar ateou, essa crença cristã, que era também a de Platão, a crença de que Deus é a verdade, que a verdade é divina... Mas que dizer se tudo isso se desacredita cada vez mais, se tudo deixa de se revelar como divino, a não ser o erro, a cegueira, a mentira - e se o próprio Deus se revelasse como a nossa mais duradoura mentira?”

Pensar o tema da subjetividade, hoje, requer também o recurso dos instrumentos deixados por Nietzsche. Numa época em que se vê a fragmentação **do espaço e, ao mesmo tempo, a contração do tempo-espaço, em que a subjetividade aparece no âmbito de novas conotações; a análise nietzscheana da verdade** e sua crítica da noção de sujeito têm como temas principais a oposição entre o universalismo e o perspectivismo do conhecimento, a relação entre os instintos e a consciência, a heterogeneidade entre conhecimento e mundo, a superação da dicotomia essência-aparência. Isso engloba uma teoria da ciência como uma genealogia da vontade de verdade que pretende determinar sua origem e seu valor a partir da vontade de potência. Não há, para Nietzsche, um abis-

mo entre moral e ciência, onde esta, muitas vezes, não passa de uma prática moral mitigada. A ciência “...não é o contrário do ideal ascético, é antes sua forma mais recente e mais elevada”¹⁷

A filosofia de Nietzsche é uma *ação* contra uma filosofia intrinsecamente metafísica e moral, isto é, contra o platonismo reinante em boa parte da história da Filosofia. Isso o coloca como crítico do iluminismo, principalmente representado na filosofia de Descartes e de Rousseau. A partir do momento em que valoriza os instintos, o autor da Genealogia da Moral procura se distanciar de definições do homem pela consciência ou pela racionalidade. Não existiria espaço para caracterizar o homem pelo *agito*, pela luz natural ou pelos *sentimentos do coração*. Esses elementos existem não como supremos, mas como necessidade de comunicação, como elementos constitutivos de um processo de aprendizagem que não podem prevalecer sobre os instintos, no qual estes aparecem como sendo inconscientes e mais fundamentais.

Assim sendo, arrisca-se a dizer que, em um processo pedagógico, no que corresponde ao discurso nietzscheano, a força dos sentidos é o que existe de mais essencial em um homem. O platonismo da Filosofia não fez outra coisa que “espiritualizar” os sentidos.

Nesse caso e se até agora chegou-se perto da filosofia nietzscheana, a crítica da subjetividade e da verdade como representação do sujeito cognoscente e a própria crítica da noção de sujeito, a partir de Nietzsche, pode levar para a filosofia da educação a perspectiva do homem como construindo interpretações através do âmbito da linguagem. Os sentidos são elementos constitutivos da construção do saber e da afirmação da vida, porque o conhecimento é perspectivo e múltiplo (não tem por objetivo atingir a verdade) e não é antônimo aos instintos, mas a constituição das categorias do corpo. O que existe são interpretações (constituídas através do processo educacional), isso não corresponde a nenhuma realidade. O conhecimento não busca o sentido oculto das coisas, mas põe o sentido através da multiplicidade signífica da linguagem. Interpretar é pôr um sentido às coisas. A interpretação, que pode coincidir com a constituição do conhecimento, realiza-se em consonân-



cia com os afetos, os desejos, as paixões, as emoções, a vontade; na raiz do conhecimento, encontra-se a seiva da vida, onde conhecimento e instintos têm uma relação imanente e o estatuto do conhecimento é da ordem do sintoma, da linguagem simbólica, do signo.

O processo educativo pode levar à construção de conhecimentos que lutem contra o niilismo constitutivo da moral na modernidade. Isso faz da própria prática pedagógica uma atitude contra a Metafísica, que postula a verdade como representação e como valor supremo e, ao mesmo tempo, como crítica da noção de subjetividade e de sujeito que aparecem como tipos superiores, principalmente encarnados no sujeito moral.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

- ADORNO, Theodor W. *Notas de Literatura*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.
- AUERBACH, Eric. *Mimesis*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- BENJAMIN, Walter. *A modernidade e os modernos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- BICCA, Luiz. *A subjetividade moderna: impasses e perspectivas*. Síntese Nova Fase, v. 20, n. 60, 1993, p. 9-33.
- BORNHEIM, Gerd A. *Aspectos Filosóficos do Romantismo*. Porto Alegre: Instituto Estadual do Livro, 1959.
- BOYER, Alain, et all... *Por que não somos nietzscheanos?* São Paulo: Ensaio, 1994.
- CANEVACCI, Massimo. *Dialética do Indivíduo: o indivíduo na natureza, história e cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- CASSA, Mario. *Nietzsche contra Rousseau*. Verona: Editrice, 1982.
- CONNOR, Steven. *Cultura Pós-Moderna*. São Paulo: Loyola, 1992.
- DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. *Kafka: Por uma literatura menor*. Rio de Janeiro: IMAGO, 1977.
- _____. *Conversações*. São Paulo: ed. 34, 1994.
- DELEUZE, Gilles. *L'Image - Temps*. Paris: De Minuit, 1983.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de Antonio Magalhães. Porto: Rés, 1976.
- DUFRENNE, Mikel. *Estética e Filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 1981.
- EAGLETON, Terry. *A ideologia da Estética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- FERRY, Luc. *Homo Aestheticus*. São Paulo: Ensaio, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud e Marx e Theatrum Philosophicum*. Porto: ANAGRAMA.
- _____. *O que é um autor?*. [s.l.] : VEGA, 1992.
- FREUD, Sigmund. *O mal-estar na Civilização*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- GRANIER, Jean. *Le probleme de la verite dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Seuil, 1966.
- HARVEY, David. *A condição Pós-Moderna*. São Paulo: Loyola, 1992.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.
- LIMA, Luís Costa. *Mimesis e Modernidade*. Rio de Janeiro: Graal, 1980.
- MARRAMAO, Giacomo. *Poder e secularização as categorias do tempo*. Tradução de Guilherme Alberto Gomes de Andrade. São Paulo: UNESP, 1995.
- MARX, Karl. *Ideologia Alemã*. Lisboa: Presença, Martins Fontes, 1980.
- _____. *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- MERQUIOR, José Guilherme. *Formalismo e Tradição Moderna*. São Paulo: UPS, 1974.
- NESTROVSKI, Arthur. *Ironias da Modernidade*. São Paulo: Ática, 1996.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. trad. Márcio Pugliesi, Edson Bini e Noberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus, 1981.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. Tradução de paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Edição crítica organizada por G. Colli e M. Montinari. Editada na Itália por Adelphi Edizioni, 1973.
- NIETZSCHE, Friedrich. *The will to Power*. trad. Walter Kaufmann e R. J. Hollingdale. New York [s. n.], 1968).
- NUNES, Benedito. *No Tempo do Niilismo e outros ensaios*. São Paulo: Ática, 1993.

- NYE, Andrea. *Teoria Feminista e as Filosofias do Homem*. Trad. de Nathanael C. Carvalho. Rio de Janeiro: Record, 1995.
- PAZ, Octavio. *O Arco e a Lira*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- RICOEUR, Paul. *Ideologia e Utopia*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- ROUANET, Sérgio Paulo. *Mal-Estar na Modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SILVA, Vitor Manuel de Aguiar. *Teoria da Literatura*. Coimbra: Livraria Almeida, 1988.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 1995.
- VINCENTI, Luc. *Educação e Liberdade: Kant e Fichte*. São Paulo: UNESP, 1994.
- WEBER, Eugen. *França fin-de-siècle*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

NOTAS

¹As citações da epígrafe foram extraídas de MARRAMAO, Giacomo. Poder e Secularização. São Paulo: UNESP, 1995, p. 77.

² *adaequatio intellectus et rei*

³VINCENTI, Luc. *Educação e Liberdade: Kant e Fichte*. São Paulo: UNESP, 1994, p. 7.

⁴Idem, *Ibid.*, p. 10.

⁵“No século XVIII, com a ascensão da burguesia, que nunca foi muito chegada à dialética (ela curte o varejo da visão utilitária), prevaleceu a teoria do conhecimento elaborada no final do séc. XVII, pelo filósofo inglês Jonh Locke, que dizia o seguinte: a consciência é uma tabuinha encerada na qual fatores externos gravam inscrições. Nós vamos moldando (o ser humano é moldável) o ser humano, a consciência dele registra impressões convenientes do mundo exterior e trata-se então de organizá-lo de maneira a formar a consciência em termos adequados.

Essa concepção coloca o sujeito numa certa posição de submissão ao objeto, à realidade objetiva. O sujeito é concebido passivamente, posto numa atitude contemplativa de observador passivo, registrando impressões provenientes de fora. Esse registro é feito por uma realidade objetiva muito superior às forças da realidade subjetiva. A realidade subjetiva só pode adaptar-se à realidade objetiva; é o máximo de lucidez possível. Por quê? O negócio da burguesia não era estimular muito o movimento pelo qual os sujeitos procurassem se desenvolver tumultuadamente, com certo tumulto inerte à dialética; procurassem desenvolver muito sua capacidade de intervir transformadoramente o real. A burguesia tinha essa preocupação; conquistando o poder, ela estava-se firmando na direção do estado, ela estava começando a controlar a sociedade e queria impor uma certa ordem; não é um absurdo, não é uma canalhice da burguesia, é uma coisa natural.

Mas aí, com essa proposta, as preocupações dos dialéticos ficaram numa posição de fraqueza, justamente porque a dialética depende da valorização do sujeito na relação com o objeto. E veio o idealismo alemão, com Kant, que começa a dizer que essa concepção de Locke, da tabuinha encerada, é uma concepção insustentável, porque, na verdade, o nosso modo de existir como seres humanos, consiste em nós intervirmos o tempo todo, constantemente, na realidade objetiva. O estar parado contemplando é um momento isolado; o nosso conhecimento é elaborado na intervenção, durante a nossa intervenção no mundo. Nós estamos sempre tomando decisões, fazendo escolhas. É uma contingência que não podemos ignorar. Não podemos imaginar uma atitude de neutralidade, de isenção, de registro objetivo das coisas, porque não é o nosso modo de existir. O nosso modo de existir como sujeitos implica tomar iniciativas, em participar; e aí nós temos que pensar no âmago dessa participação, inclusive porque certas coisas só serão conhecidas à medida que aumente a nossa participação na vida. Então, Kant desenvolveu sua teoria do conhecimento, que sublinhava o papel do sujeito na construção do



conhecimento; o conhecimento é construído pelo sujeito humano”. KONDER, Leandro. In *Razões / Leda Miranda Huhne (Org); Gerd Bornheim...[et al]*. - Rio de Janeiro: Uapê, 1994.

⁶É importante observar que, para Hegel, a consciência de si só é possível se o desejo recai não sobre um ser dado natural, mas sobre um não-ser. Assim, desejar é cobrir-se com este ser dado, é escravizar-se a ele. Desejar o não-ser é libertar-se do Ser, realizar a própria autonomia. Para o ser humano, o desejo deve estar fora do natural, isto é, deve recair sobre outro desejo, sobre outro vazio, ávido de ser, pois o desejo é a presença da ausência de uma realidade. Para que haja desejo humano, é necessário que haja uma pluralidade de desejos. A condição da consciência de si é a existência de outra consciência de si. Ver: HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992, v. I, p. 119 ss.

⁷RICOEUR, Paul. *Ideologia e Utopia*. Edições 70. Lisboa, 1991, p. 164.

⁸MARX, Karl. *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*, Lisboa: Edições 70, 1988.

⁹MARX, Karl. *Ideologia Alemã*. Lisboa: Presença-Martins Fontes, 1980, p. 25-26.

¹⁰HABERMAS, Jurgen. *Teoria y Práxis*. Madrid: Tecnos, 1987, 9. 237.

¹¹MARX, Karl. *Ideologia Alemã*. Lisboa: Presença - Martins Fontes, 1980, p. 27.

¹²DELEUZE, Giles. *L'Image - Temps*. Paris: De Minuit, 1985, p. 246.

¹³ NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. trad. Márcio Pugliesi, Edson Bini e Noberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus, 1981.

¹⁴ NIETZSCHE, *The will to Power*; trad. Walter Kaufmann e R. J. Hollingdale (Nova York, 1968), p. 270.

¹⁵ NIETZSCHE, Fragmentos Póstumos, junho-julho de 1885, 38

¹⁶ FREUD, Sigmund. *O mal-estar na Civilização*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

¹⁷ NIETZSCHE, Genealogia da Moral, III, 23.