



FUNDAMENTOS PARA A CONSCIÊNCIA ÉTICA E POLÍTICA DO SER SOCIAL: ENSAIO SOBRE AGNES HELLER¹

GROUNDS FOR ETHICS AND CONSCIOUSNESS OF BEING SOCIAL POLICY:
ESSAY ON AGNES HELLER

Renato Tadeu Veroneze²
Maria Lúcia Martinelli³

RESUMO

No momento em que avança a crise estrutural do capital em nível mundial e onde as expressões da questão social se intensificam, torna-se necessário rever aportes teórico-filosóficos que contribuíram para a “intenção de ruptura” do Serviço Social brasileiro. O objetivo central deste artigo é refletir sobre a contribuição do pensamento de Agnes Heller, compreendido entre os anos de 1956 a 1978, no âmbito da formação e da práxis profissional do assistente social, buscando contribuir para a tomada de consciência ética e política dos sujeitos sociais.

Palavras chaves: Cotidiano. Indivíduo Social. Ontologia Social.

1 Este artigo parte das reflexões desenvolvidas em minha dissertação de mestrado, sob a orientação da Profa. Dra. Maria Lúcia Martinelli, intitulado “Agnes Heller, indivíduo e a ontologia social: fundamentos para a consciência ética e política do ser social.”

2 Assistente Social e Especialista em Educação, Didática e Metodologia no Ensino Superior e em Filosofia Contemporânea. Mestre e Doutorando em Serviço Social, membro do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Identidade (NEPI) da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC) e coordenado pela Profa. Dra. Maria Lúcia Martinelli.

3 Assistente Social, Doutora em Serviço Social, Docente e Pesquisadora do Programa de Estudos Pós-Graduados em Serviço Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Coordenadora do Núcleo de Estudos e Pesquisa sobre Identidade (NEPI) da mesma Universidade.

ABSTRACT

The moment that advances the structural crisis of capital worldwide and where the expressions of social issues intensify, it becomes necessary to review theoretical and philosophical contributions that contributed to the “intent to break” the Brazilian Social Service. The main objective of this paper is to discuss the contribution of thought of Agnes Heller, between the years 1956-1978, under the training and practice of social worker, seeking to contribute to the awareness of the ethical and political social subjects.

Keywords: Everyday. Social Individual. Social Ontology.

Submetido: 18/06/2015.

Aceito: 26/11/2015.

Introdução

A consciência ética e política só pode ser a tomada consciente diante da vida e do mundo, o que implica um ato de coragem perante si mesmo – enquanto sujeito criador e transformador da realidade -, e perante a vida social – enquanto modo de ser e agir na e para a vida social.

Ao buscar uma contribuição para o entendimento das contradições da vida social e fazer uma reflexão sobre os fundamentos éticos e políticos que balizam o Serviço Social brasileiro, percebe-se que estes estão alicerçados na concepção de que os sujeitos sociais - enquanto criadores de si mesmo; e a história - enquanto processo de autocriação -, alimentam a formação e a práxis social e profissional do assistente social (BARROCO, 1999, 2009).

Desse modo, ao analisar os teóricos que contribuíram para a mudança do modo de ser, pensar e agir dos profissionais do Serviço Social no final dos anos de 1980 e início da década 1990, percebemos que o pensamento de Agnes Heller - filósofa húngara, nome de projeção internacional, aluna e assistente de Georgy Lukács - trouxe significativas contribuições para o despertar da consciência ética e política. Sua teoria sobre o cotidiano e a cotidianidade traz, sobretudo nos aspectos da ontologia do ser social, fundamentos para entender a ética enquanto modo de ser e a política enquanto modo de agir, ou seja, implica numa postura individual e coletiva na e para a vida social.

Contudo, analisar a obra de Agnes Heller requer fazer uma fundamentação histórica, contextual e demarcar os períodos de suas vivências, e ainda, analisar os seus interlocutores e as questões que se apresentaram e se apresentam para o seu cotidiano. Estes cuida-

dos são necessários para não tecer juízos e valores unilaterais e ultra generalizadores e ter uma visão de totalidade e historicidade, tendo em vista que Heller percorre caminhos distintos durante a sua vida intelectual.

Autora contemporânea, de larga produção intelectual, nos mais diferentes temas que envolvem a filosofia, a sociologia, a antropologia, a ética, a política e até mesmo a psicologia, nas mais diversas vertentes teóricas, ainda continua produzindo e proferindo palestras em vários países ao redor do mundo.

Ao estudarmos o pensamento de Agnes Heller, percebemos que este pode ser dividido em alguns períodos ou fases. Esta demarcação temporal é necessária para situar as linhas teóricas e os seus interlocutores e para não cairmos em pré-julgamentos negativos ou preconceituosos sobre ela e sua obra. Ao fazer um estudo aprofundado em suas reflexões e em alguns dos seus comentaristas, optamos por seguir a demarcação de Ángel Prior (2002), em seu livro “Axiología de la modernidad: ensayos sobre Agnes Heller”, por melhor situar o seu pensamento em três períodos distintos.

Assim, Prior (2002) compreende que o período entre os anos de 1929 e 1978, ou seja, período entre o nascimento de Agnes Heller e de sua permanência na Hungria, no qual, a partir dos anos de 1950, ela esteve mais próxima do pensamento do seu mestre, Georgy Lukács. Dessa maneira, Prior designa este período como a fase marxista (principalmente no que tange a sua produção intelectual dos anos de 1956 a 1978). A sua segunda fase ou período intermediário compreende os anos de 1978 a 1986, momento em que Heller e seu companheiro Ferenc Féher, juntamente com outros intelectuais do círculo de Lukács, vão para a Austrália. É nessa fase que ela começa a se distanciar da matriz marxista, principalmente por encontrar outra realidade. Posteriormente, o período pós-1986, inicia quando Agnes Heller assume a cátedra de Hannah Arendt nos Estados Unidos, é nessa fase em que a filósofa parte para uma linha mais pluralista e fenomenológica.

No final do século XX e início do século XXI, a filósofa tem se preocupado com as discussões atuais que norteiam os estudos do mundo, principalmente lutando contra o antissemitismo dos judeus e das mudanças contemporâneas.

No período mais profícuo de suas produções (1956 a 1978),

Heller se ocupou dos principais temas que permeavam os círculos de estudos e discussões da Europa. Na ocasião, Lukács reuniu ao seu redor um grupo de intelectuais que ficou conhecido na história como “Escola de Budapeste”, não se constituindo enquanto escola propriamente dita, mas, sim, num grupo de amigos que se dedicaram a fazer uma releitura dos escritos marxianos, principalmente os escritos da juventude de Marx, à luz dos problemas contemporâneos. Este grupo também discutia os últimos textos de Lukács que compreendia o seu grande projeto inacabado: a produção intelectual de uma ética marxista.⁴ Do grupo, destacaram-se Agnes Heller, Ferenc Féher, György e Maria Márkus e Mihály Vajda, os quais ficaram sob a proteção de Lukács até o ano de sua morte, em 1971.

Assim, através de uma análise minuciosa nos textos produzidos por Agnes Heller, principalmente os do período em que ela comungava com os fundamentos marxianos e marxistas, buscamos em nosso mestrado junto ao Programa de Pós-graduação em Serviço Social, da Pontifícia Universidade Católica (PUC) de São Paulo, sob a orientação da Profa. Dra. Maria Lúcia Martinelli, encontrar os nexos categoriais e a contribuição desta filósofa húngara ao Serviço Social brasileiro.

Percebemos, assim, que vida e obra se entrelaçavam e se complementavam e que, além de contribuir para o entendimento do cotidiano e da cotidianidade - perspectiva em que Heller tem sido a referência juntamente com Henri Lefebvre - ela traz significativos estudos para a compreensão do “indivíduo social e os fundamentos para uma consciência ética e política do ser social, numa verdadeira filosofia da *práxis* social”.

Portanto, este artigo tem por objetivo registrar e significar alguns pontos daquilo que há de mais premente em seu pensamento e que se traduz pelo modo de ser, pensar e agir do sujeito social em sua individualidade na cotidianidade.

1 “Ser ou não ser, eis a questão”

Agnes Heller é uma estudiosa dos assuntos cotidianos e do modo como os indivíduos sociais se colocam diante da realidade social em seus enfrentamentos, além do mais, ela faz uma interlocução com uma pluralidade de teóricos, nas mais diferentes vertentes filosóficas. Estudar e compreender o seu pensamento, a natureza e o

4 Sobre este assunto, verificar o texto de Tertulian (1999).

sentido/significado de suas reflexões é, sem sombra de dúvida, algo desafiador, contudo, é preciso demarcar o espaço-temporal dos seus escritos para que não cairmos em equívocos unilaterais, preconceituosos e ultra generalizadores.

A riqueza de detalhes, informações, erudição, multiculturalismo, atualidade e vivências cotidianas, muitas dessas de sua própria vida social, trazem para o bojo das discussões um universo a ser desvelado. Conforme já expusemos na introdução, uma possível demarcação espaço-temporal de suas reflexões assaz interessante nos é trazida por Ángel Prior, apontada no seu livro “Axiologia de la modernidad: ensayos sobre Agnes Heller”, publicado em 2002 pela Universidade de Valência, Espanha, da qual nos apropriamos.

Nesse livro, Prior destaca três momentos distintos de seu pensamento e que circunscreveram aspectos relevantes da vida cotidiana de Agnes Heller: a primeira fase compreende o seu nascimento e a sua permanência na Hungria (1929-1977), a outra sua estadia na Austrália (1978-1986) e a última quando passou a viver nos Estados Unidos a partir de 1986, ou seja, país, culturas e sistemas políticos distintos. Esta divisão cronológica aponta sempre para a temática central: a busca de uma “filosofia da vida”, ou seja, “viver a vida de outra maneira” (MUÑOZ apud PRIOR, 2002, p. 11). Acerca disso, Muñoz, ao apresentar a obra de Prior, salienta que a perspectiva teórico-filosófica de Agnes Heller está diretamente relacionada ao tempo, contexto histórico e social e a própria evolução do seu pensamento e para as questões que se colocavam no seu próprio cotidiano.

Em seus estudos sobre a vida cotidiana, Agnes Heller buscou analisar a antropologia-ontológica⁵ do ser social enquanto consciência “de-si-mesmo, em-si-mesmo e para-si-mesmo”, na e para a vida cotidiana, numa verdadeira historiografia filosófica e sociológica, apontando para a tomada de consciência ética e política do ser social, bem como, da formação do sujeito revolucionário, individual e coletivo.

Deste modo, o ser social se apresenta na e para a vida social

5 A utilização dessa expressão tem como referência a obra de György Márkus (1974) que atribui à ontologia trazida por Marx como uma “antropologia filosófica”, ou seja, refere-se à vinculação do ser social com o seu processo histórico de autocriação para uma nova sociabilidade. Heller em alguns momentos de sua obra aponta para esta concepção – uma unidade entre a ontologia do ser social e a sua antropologia.

enquanto ser particular e genericamente humano, como também singular, enquanto síntese de múltiplas determinações – particular e genérica – real e dinâmicas, sendo um dínamo criador, representante do desenvolvimento e substância da história, portanto, um ser que constrói a sua própria história, mas em condições previamente dadas (MARX, 1997; HELLER, 2004).

Agnes Heller construiu um arcabouço teórico-filosófico para uma vida cotidiana reflexiva, não-alienada e revolucionária, onde a concepção de indivíduo não seja entendida enquanto ser egoísta e individualista, mas sim naquilo que o ser social apresenta de mais espontâneo na vida social: sua condição de “individualidade”, de sujeito social consciente “de-si, em-si e para-si”.

Do ponto de vista da teoria do conhecimento, Chauí (1999, p. 118), entende por *sujeito* o indivíduo que “[...] cria e descobre significações, ideias, juízos e teorias”, ou seja, o ser social consciente que descobre a si mesmo e o mundo a sua volta. O indivíduo, portanto, é o ser social que se apresenta na vida social simultaneamente, enquanto “ser particular e ser genérico”, produto e “[...] expressão de suas relações sociais, herdeiro e preservador do desenvolvimento humano.” (HELLER, 2004, p. 20-21).

Do mesmo modo, Heller (1974, p. 39) considera o “indivíduo”, o ser humano singular que tem uma atitude consciente (e autoconsciente), a respeito da sua condição de genericidade e é capaz de conduzir sua vida segundo suas próprias atitudes sensíveis e intelectuais - é o “ser social” consciente “de-si-mesmo”.

É nessa compreensão que Heller irá considerar a condição de “individualidade”, ou seja, quando o indivíduo social passa a assumir conscientemente a sua própria personalidade/identidade - tendo consciência “de-si-mesmo” -, assumindo, assim, as rédeas de sua própria vida. Em outras palavras, é o indivíduo que reconhece sua “[...] capacidade de conhecer-se a si mesmo no ato do conhecimento” (CHAUÍ, 1999, p. 118) – um projetar-se na e para a vida cotidiana e social.

Assim, a concepção ética e política que Heller apresenta só pode ser compreendida enquanto a tomada de consciência da genericidade humana do próprio modo de ser, pensar e agir do ser social. Em outras palavras, é o reconhecimento dos indivíduos enquanto sujeitos históricos, herdeiros e preservadores do desenvolvimento humano.

Deste modo, diante do processo de alienação/reificação que a lógica do capital impõe à vida social, onde as relações sociais se tornam tão coisificadas, reconhecer a genericidade humana dos sujeitos sociais é a condição *sine qua non* para o entendimento da dinâmica e das situações encontradas pelos assistentes sociais no cotidiano profissional, como também, saber identificar as capacidades e limites para a superação das mazelas humanas e das desproteções sociais.

Lembrando Martins (2014, p. 10-11), é preciso “[...] reencontrar a historicidade da ação e da *práxis* nas invisibilidades a que foi relegada e em que se refugiou” a vida e o ser humano. Para ele “[...] a sociedade contemporânea caracteriza-se por uma nova pobreza, a pobreza da esperança que advém da redução do tempo de vida social ao agora, ao viver por viver, ao sobreviver”, a uma vida sem sentido ou em seu sentido imediato. Em outras palavras, a sociedade contemporânea reduz a vida a imediaticidade⁶ e ao espontaneísmo automático.⁷

Na concepção helleriana o “sujeito” se apresenta enquanto síntese de múltiplas determinações históricas e sociais, reais e dinâmicas na e para a vida cotidiana, contudo, ao reproduzir as condições alienadas e alienantes, passa a reproduzir as mesmas formas alienada/alienante, estranhando-se de sua condição genérica.

2 Revendo o processo de consciência do ser social

Marx e Engels (2007) já chamaram a atenção de que o pensamento e suas representações humanas aparecem como emanações diretamente ligadas à vida material e que a produção de ideias, das representações, da consciência é um produto social; de outro modo, é a emanação direta da relação dos homens e das mulheres entre suas atividades materiais e o intercâmbio com os seres sociais e a natureza. Desse modo, a consciência só pode ser a consciência do ser social consciente de si mesmo e do mundo a sua volta.

Sendo a consciência um produto do real-concreto (ou concre-

6 Entende-se por “imediaticidade” ao agir humano enquanto resposta ativa e imediata aos acontecimentos do cotidiano, ou seja, “[...] o padrão de comportamento próprio da cotidianidade é a relação ‘direta’ entre pensamento e ação; a conduta específica da cotidianidade é a conduta ‘imediata’, sem a qual os automatismos e o espontaneísmo necessário à reprodução do indivíduo enquanto tal seriam inviáveis.” (PAULO NETTO; 2010, p. 67).

7 As ações, muitas vezes, não planejadas.

to pensado) e da matéria, é ela que permite aos humanos refletir sobre o seu modo de ser, pensar e agir no mundo e do próprio mundo através do processo histórico⁸ e da autocriação. A consciência extrai do mundo real os elementos para a sua apreciação/formação e retorna a vida real através das objetivações concretas.⁹

Marx e Engels (2007) também definiram o ser social em sua relação com a natureza e com a sociedade - em sua dimensão social, econômica, política, produtiva e cultural – assinalando que as formas de alienação, estranhamento e suas fontes traduzem uma determinada sociabilidade.

A consciência, portanto, só pode ser o processo de humanização do ser social. Não pode ser jamais algo diferente do ser consciente dos humanos (MARX; ENGELS, 2007, p. 48). É o produto da “cabeça pensante” (MARX, 2011, p. 55), ou seja, da capacidade teleológica de objetivar na vida material os elementos essencialmente humanos, expressão da atividade vital e social do ser social.

É nessa concepção que Agnes Heller irá desenvolver sua “filosofia da *práxis* social”. Os pensamentos, desejos, ideias ou ideais de vida do sujeito social não são adquiridos de uma só vez. Eles nascem, frutificam e se objetivam da soma de inúmeras experiências, contatos e relações sociais ao longo da vida. Encontramos e recebemos influências sociais, culturais, espirituais, políticas e econômicas, como também, substratos pessoais (valores, preconceções, juízos provisórios, etc.) conjugados às realidades específicas de cada momento histórico vivido e do agrupamento social.

8 Para Goldmann (1986, p. 22-24), “[...] o fundamento ontológico da história é a relação do homem [da mulher] com os outros homens, o fato de que o ‘eu’ individual só existe como pano de fundo da comunidade. O que procuramos no conhecimento passado é a ‘mesma coisa que procuramos no conhecimento dos homens contemporâneos’”. Portanto, a historicidade não se desvincula da “ontologia do ser social”. A categoria da historicidade na concepção marxiana é fundamental para entendermos estas questões, sobretudo, porque “[...] estudar a história é primeiramente tentar ‘compreender’ as ações dos homens, os móveis que os moveram, os fins que perseguiram, a significação que ‘para eles’ tinham seus comportamentos e suas ações”.

9 Para Kosik (2010, p. 227), [...] o homem [a mulher] não é apenas uma parte da totalidade do mundo: sem o homem [a mulher] como parte da realidade e sem o seu conhecimento como parte da realidade, a realidade e o seu conhecimento não passam de mero fragmento.

Além das relações externas e objetivas, há também aquelas inerentes a estrutura pessoal, individual e subjetiva: o campo das emoções e da intelectualidade, da paixão e da razão, da ação-reação-ação, do confronto com as diversas realidades vivenciadas e, com elas, a própria mudança de atitude, de interesses e de percepção das coisas e situações que nos rodeiam.

A proposta helleriana, baseada em Marx e Lukács, trouxe em seu bojo o conhecimento da emancipação “de-si-mesmo” ou, se preferirmos, da condição de “individualidade” do sujeito social. Contudo, a teoria helleriana, também carrega em si uma visão de mundo, uma antropologia sociológico-ontológica do ser social, na direção de uma determinada consciência ética e política expressa numa determinada “filosofia da *práxis*”, no sentido de consolidar valores favoráveis à coletividade e à garantia de atitudes capazes de concretizar as potencialidades eficazes nas ações politicamente éticas para a vida social. Para Heller os valores humanos mais significativos devem ser aqueles que garantam a liberdade dos indivíduos sociais, e, para ela, a arte, o conhecimento, o trabalho e a ética são ações que podem elevar os sujeitos sociais a uma condição de catarse, de suspensão da cotidianidade – de uma vida não-alienada.

Basta pensar nos valores morais mais arcaicos e, ao mesmo tempo, mais persistentes, como a honradez, a justiça, a valentia, para ter certeza de que tais valores foram sempre – como normas, usos ou ideais – meios de elevação da particularidade ao genericamente humano. [...] temos que acrescentar ainda que a arte cumpre também, enquanto autoconsciência e memória que é da história humana. Não é casual que esta catarse, seja propriamente uma categoria ética (HELLER, 2004, p. 6).

Nessa direção, a arte e o conhecimento para Heller – e de certa forma, de uma determinada *práxis* ética e política -, são formas de suspensão das relações alienadas/alienantes, uma vez que buscam em si uma autoconsciência, um autodesenvolvimento (liberdade) e uma autorrealização (atividade emancipatória).

As formas de elevação acima da vida cotidiana que produzem *objetivações* duradouras são a arte e a ciência. [...] o reflexo artístico e o reflexo científico rompem com a tendência espontânea do pensamento cotidiana, *tendência orientada ao Eu individual-particular*. A arte realiza tal processo porque, graças à sua essência, é autoconsciência e memória da humanidade; a ciência da sociedade,

na medida em que desantropocentriza (ou seja, deixa de lado a teologia referida ao homem [a mulher] singular); a ciência da natureza, graças a seu caráter desantropomorfizador. Nem mesmo a ciência e arte estão separadas da vida do pensamento cotidianos por limites rígidos, como podemos ver em vários aspectos. (HELLER, 2004, p. 26) (Grifos da autora).

A arte - enquanto verdadeira produção artística - e o conhecimento são a materialização no plano real do momento de catarse, ou seja, de autoexteriorização do que há de mais premente na complexidade do universo subjetivo e objetivo do ser social; onde todas as paixões, desejos, formas, cores, texturas, sons, expressões de um modo geral, afloram “por inteiro” e se materializam no momento da criação; onde a subjetividade se objetiva não em sua forma de mercadoria, mas em objetivações concretas (VERONEZE, 2006).

Assim como a arte e o conhecimento produzem a suspensão da cotidianidade, o trabalho (em seu sentido real) - enquanto processo criativo - e a ética - enquanto posicionamento humano-genérico individual ou coletivo -, também são capazes de objetivar condições e situações não alienadas/alienantes.

Para Estevão (1989, p. 58):

O mundo das objetivações, por sua vez, apresenta-se enquanto esfera das objetivações *em si*: a linguagem, o sistema de hábitos e o uso dos objetos. E num nível superior de objetivação, aquelas não quotidianas, que se dirigem à genericidade (aquilo que é genérico) *para si*, que são a arte, a ciência e a filosofia, mediadas pela ética. As objetivações não são apenas formas de exteriorização dos homens e não acontecem somente no seu sentido estrito, objetivo. Para Heller, constituem-se em processos que precisam ser apropriados pelos indivíduos e representam distintos níveis: o homem [a mulher], na sua vida cotidiana, objetiva-se de numerosas formas.

Nesse sentido, para Heller (1982b, p. 95-96):

[...] existe uma inter-relação entre o autoconhecimento e a *práxis*: só podem atuar adequadamente aqueles que possuem um conhecimento de si próprios, e, este, só pode ser ganho através da *práxis*, demonstrando a integridade própria.

Lembrando Kundera (2007, p. 66), “[...] nossa vida cotidiana é bombardeada por acasos, mais exatamente por encontros fortuitos entre pessoas e os acontecimentos, o que chamamos de coincidência”. Nesse sentido, podemos entender como “coincidência” dois acontecimentos inesperados que se dão ao mesmo tempo.

Porém, “[...] o acaso tem seus sortilégios, a necessidade não” (KUNDERA, 2007, p. 63). O mundo das necessidades carece de muito mais do que sorte, coincidências, encontros, providência, fé, crenças, dentre outras prerrogativas, carece de garra, determinação, posicionamento, consciência, lucidez, condições financeiras, intelectuais e sociais, vontade, coragem, atitude, dentre outras condições objetivas. A intervenção profissional do assistente social carece dessa tomada de consciência para não cair em teorismo ou num pragmatismo.

A realidade não é transparente e toda ação causa por si uma reação, muitas vezes, inesperada. Só se pode transformar aquilo que se conhece. Pensar a profissão enquanto área e universo de conhecimento é pensar a práxis do Serviço Social enquanto conhecimento transformado em ação. Para Heller, todo dia temos a possibilidade de vivermos (ou não) “por inteiro e inteiramente”¹⁰, de sermos sujeitos revolucionários do nosso próprio cotidiano. Porém, há limitações e entraves que podem redirecionar os resultados esperados ou mesmo impedi-los, como por exemplo, enfermidades, acidentes inesperados, falta de recursos ou de cultura, guerras, fenômenos da natureza etc.

Lembrando Marx e Engels (2007, p. 50):

[...] a primeira premissa de toda a existência humana, e, portanto, também de toda a história, é a premissa de que os homens, para ‘fazer história’, se achem em condições de poder viver. Para viver, todavia, fazem falta antes de tudo comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, pois, a geração dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da vida material em si, e isso é, sem dúvidas, um ato histórico, uma condição fundamental de toda história,

¹⁰ Para Heller (2004, p. 17), viver a vida “por inteiro e inteiramente” representa participar na vida cotidiana expressando todos os aspectos da individualidade/personalidade do indivíduo social. É colocar “em funcionamento” todos os sentidos, capacidades intelectuais, habilidades manipulativas, sentimentos, paixões, ideias, ideologias, porém, não pode aguçá-lo em toda a sua intensidade. Por isso que somente a arte, o conhecimento, o trabalho e a ética propiciam este “por teleológico”.

que tanto hoje como há milênios, tem de ser cumprida todos os dias e todas as horas, simplesmente para assegurar a vida dos homens.

Com certeza as relações e situações sócio-humanas, econômicas, políticas, espirituais e culturais, que estão mediatizadas pelas coisas e que perpassam pelo viver, alteram significativamente o rumo da vida e de suas aspirações.

Heller nos aponta que quando nos propomos ao conhecimento novo, a derrubar barreiras, a buscar objetivos ou até mesmo, ideais, nos afirmamos enquanto sujeitos sociais, sem juízos provisórios ou ultrageneralizações, de modo que se abre um campo de novas possibilidades. A tomada de consciência, por si só, já é um posicionamento ético e político da e para a vida social. Envolve escolhas, interesses, valores, juízos, necessidades, particularidades, assim como sentimentos, paixões, egoísmos, exigências, aspirações e ações sociais, por isso, tem que partir do próprio ser social.

Permite ainda ao sujeito social elevar-se da condição de ser particular, conforme se apresenta na cotidianidade ou em seu estado de alienação, para a condição genericamente humana ou para a não-cotidianidade - ou estado de suspensão da cotidianidade, conforme os apontamentos de Heller (1977). Para tanto, torna-se necessário assumir a consciência “de-si-mesmo”, em sua singularidade, dos valores ético-morais, ético-políticos, de liberdade e de responsabilidade, na e para a vida cotidiana.

Mas, como chegar a um estado de consciência que nos afirme enquanto tal perante a vida cotidiana alienada e alienante? Como construir essa atitude ética e política? Estas interrogações necessariamente têm que ser uma tomada de consciência na e para a vida: um “para-si-mesmo”.

Se a consciência é um atributo ontológico do ser social, é necessário extrair das contradições da vida social os elementos constitutivos para uma atitude consciente. É uma tomada de posição do ser social enquanto ser singular, particular e universal. Em outras palavras, é buscar alternativas para sair do estado de alienação, coisificação e reificação que a lógica do capital impinge aos seres sociais. É fato que a alienação é própria da vida cotidiana, mas a sua superação também. O cotidiano não é a rotina da vida, mas, sim, a vida em sua justa posição. O não-cotidiano não é a negação do cotidiano nem o

seu contrário, mas sim, o momento de suspensão da cotidianidade ou, se preferirmos, da reflexão sobre a própria cotidianidade.

É na vida cotidiana que o ser social - particular, singular e genérico -, se coloca ou é colocado, portanto, o fundamento da ética e da política só pode se consumir na *essência* “ontológica do ser social”, ou seja, em seu EU individual e coletivo.

Lembrando Marx (2005, p. 52-53), “[...] não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência.” Desse modo, a tomada de uma consciência ética (enquanto modo de ser) e política (enquanto modo de agir) na e para a vida cotidiana, é uma postura consciente perante situações concretas do e no cotidiano. Implica numa postura de assumir, “tomar partido”, escolher entre as várias alternativas dadas àquelas que atendam por um determinado projeto ético-político de vida e profissional.

A existência humana implica necessariamente a existência da vida cotidiana. Não há como desassociar existência e cotidianidade, assim como, não há como viver totalmente imerso na não-cotidianidade. O cotidiano - ou mundo da vida - é o conjunto de atividades que caracterizam a reprodução dos indivíduos sociais particulares, dos quais, criam possibilidades para reprodução social (HELLER, 1977).

É na cotidianidade que homens e mulheres exteriorizam suas paixões, seus sentidos, suas capacidades intelectuais, suas habilidades manuais, suas habilidades manipulativas, seus sentimentos, suas ideias, suas ideologias, suas crenças, seus gostos e pendoros, enfim, todas as suas potencialidades e capacidades, mas não o faz em sua intensidade.

A vida cotidiana é a vida de *todo* homem [toda mulher]. Todos a vivem, sem nenhuma exceção, qualquer que seja seu posto na divisão do trabalho intelectual e físico. Ninguém consegue identificar-se com sua atividade humano-genérica a ponto de poder desligar-se inteiramente da cotidianidade. E, ao contrário, não há nenhum homem [nenhuma mulher], por mais ‘insubstancial’ que seja, que viva tão-somente na cotidianidade, embora essa o absorva preponderantemente. (HELLER, 2004, p. 17). (Grifo nosso).

O conceito de “cotidiano” - ou “mundo da vida” - utilizado

aqui, refere-se àquilo que se produz e se reproduz dialeticamente, num eterno movimento: “[...] é o mundo das objetivações.” (HELLER, 1977, p. 7). É aquilo que é vivido na vida social. O cotidiano é a vida numa “sucessão *aparentemente* caótica” dos fatos, acontecimentos, objetos, substâncias, fenômenos, implementos, relações sociais, história dentre outros fatores.

A “vida cotidiana” aparece como a “[...] base de todas as reações espontâneas dos homens ao seu ambiente social, na qual, frequentemente parece atuar de forma caótica.” (LUKÁCS apud HELLER, 1977, p. 12). É nesse contexto que os “sujeitos sociais” em suas intrincáveis e complexas relações sociais, dinâmica e dialética, carregam em si múltiplas determinações (historicidade, temporalidade, contradições, estratificação e estrutura social, ultrageneralizações, imanências, etc.).

Heller verificou a condição de “individualidade” enquanto “valor¹¹ ontológico do ser social”, não na sua condição individualista – egocentrista -, no sentido liberal – enquanto individualismo -, mas sim na sua “condição ontológica de individualidade”, ou seja, na “condição de ser-em-si-mesmo e de ser-para-si-mesmo”, no sentido de uma autoconsciência, autolibertação e autorrealização.

O momento de consciência se dá quando o sujeito social se apropria de sua realidade que se dá no seu próprio movimento histórico, nas contradições do mundo real. Não se pode pensar o cotidiano sem relacioná-lo com a história. Não se pode desvincular os sujeitos sociais da realidade em que estão submetidos.

O ser social, particular e genérico, também se apresenta simultaneamente na vida social, enquanto indivíduo¹² social: “[...] cada indivíduo representa o gênero e o gênero se transforma em cada indivíduo.” (HELLER, 1982c, p. 151).

11 “Valor é tudo aquilo que, em qualquer das esferas e em relação com a situação de cada momento, contribua para o enriquecimento daqueles componentes essenciais.” (HELLER, 2004, p. 4-05).

12 Para Marx (2004, 107), “[...] o indivíduo é o *ser social*. [...] A vida individual e a vida genérica do homem [da mulher] não são *diversas*, por mais que também – e isso necessariamente – o modo de existência da vida individual seja um modo mais *particular* ou mais *universal* da vida genérica, ou quando mais a vida genérica seja uma vida individual mais *particular* ou *universal*”.

Para que os indivíduos sociais possam se posicionar na vida social conscientemente, é necessário primeiramente um despertar para esta consciência, um autodesenvolvimento e uma autorrealização, enquanto “ser-em-si-mesmo”. Somente assim é que o indivíduo adquire condições subjetivas para sua autolibertação consciente “para-si-mesmo”. Este despertar tende a se consolidar através dos carecimentos¹³ e necessidades (sobretudo as de sobrevivência), do conhecimento e da *práxis* política (no sentido de buscar a transformação ou da revolução¹⁴).

Temos que imaginar uma sociedade em que *todos* os homens [e as mulheres], com maiores ou menores convicções morais e só com um *common sense*¹⁵, podem lograr uma vida digna de homens sobre a base da liberdade, da fraternidade e da igualdade social. [...] que é realmente a revolução se não a *transformação profunda* da vida dos homens? (HELLER, 1982a, p. 120-121). (Grifos do tradutor).

Muitas são as alternativas para este despertar. Acreditamos que a educação seja uma dessas alternativas. A educação moral, contida nos mais diferentes credos, pode realizar este processo, porém, acaba apenas por atingir a individualidade subjetiva do ser social e numa dimensão maniqueísta da relação entre o bem e o mal. Torna-se necessário uma postura que ultrapasse a esfera da moralidade e da subjetividade, no sentido de superação dos entraves que o condenam a uma vida alienada/alienante, portanto, uma educação que leve a assumir determinados posicionamentos éticos e políticos, individuais e coletivos, diante da barbárie da contemporaneidade e com base em valores universais e genericamente humanos.

O arcabouço teórico-metodológico, ético-político e técnico-operativo do assistente social acerca do conhecimento do ser social, cidadão de direito e usuário das políticas públicas, é fundamental para aqueles que se dispõem a serem educadores sociais – ou agentes so-

13 Sobre este assunto ver Heller (1982a, p. 131-169) e Costa (2001, p.165-212).

14 É importante destacar que o sentido de revolução empregado aqui refere-se à transformação parcial ou radical da vida cotidiana dos sujeitos sociais. Para Heller (1982a, p. 8-9) a revolução não se reduz ao problema da tomada do poder pelo proletariado revolucionário, mas sim na reestruturação da vida cotidiana, ou seja, na abolição da alienação, de tal modo, que para a construção da própria sociedade pelos sujeitos singulares torna-se necessário que haja a revolução *em-si-mesmo* enquanto indivíduos sociais.

15 Relativo a “bom senso”.

ciais de mudança - e aqui se enquadram todos aqueles que objetivam esta finalidade.

De acordo com Heller (1978, p. 154), é através das relações humanas que o “[...] homem [a mulher] coletivo realiza qualidades cada vez mais novas que se colocam como fim; o homem [a mulher] rico é o homem [a mulher] rico em relações humanas.” Humanizar os serviços e atendimentos é condição fundamental para aqueles que escolheram como profissão lidar com indivíduos sociais. Do mesmo modo, as lutas sociais, nessa perspectiva, devem expressar uma sociabilidade verdadeiramente humana.

As características evocativas de uma atitude humano-genérica consciente diante das particularidades alienadas/alienantes da vida social podem ser superadas apenas quando se tem consciência dessa magnitude do ser social e sua força está quando essa se expressa enquanto coletivo social – o “para-nós” lukacsiano.

Heller aponta para a necessidade radical de interrogações sobre as contradições próprias do sistema capitalismo e, conseqüentemente, da alienação da vida social. Necessidades de um determinado posicionamento ético e político, que não só analise estas contradições, mas que também as modifique: “[...] O trabalho em favor do socialismo há de começá-lo *antes*; há que mostrar na *práxis* que o socialismo não é idêntico ao bolchevismo e ganhar a aprovação passo a passo para este socialismo novo e distinto.” (HELLER, 1982c, p. 112).

O processo de consciência do ser social em sua condição de individualidade é fruto de sua inserção na e da vida cotidiana enquanto sujeito social. Nesse sentido, apresenta-se de forma objetiva e concreta, constituída e constituinte da realidade, do conflito real, dialético e em sua totalidade. As condições objetivas para essa emancipação (ou consciência social) perpassam não só pelo indivíduo, mas também pelas condições sócio-históricas, o território onde vive, as capacidades proativas que oferecem, as situações concretas, os estímulos, os interesses, as particularidades e singularidades, as fatalidades, causalidades, enfim, a vida como ela está posta.

É necessário destruir radicalmente o sistema que dinamizava as relações objetuais e coisais, ultrageneralizado, e os sistemas consuetudinários. É necessário buscar uma teoria das “necessidades ra-

dicais”.¹⁶ Ao trazermos estas considerações de Agnes Heller para os dias atuais, ou seja, quando o “sujeito revolucionário” marxiano está submetido e subsumido aos apelos do capital, percebe-se que é necessário um novo movimento para revivê-lo e fortalecê-lo.

Em sua “Teoria das necessidades em Marx - uma verdadeira monografia esquemática e circunscrita à obra de Marx, Heller (1978) busca analisar o conceito teórico e histórico sobre as “necessidades” e os “carecimentos” em Marx. Contudo, também se dirige para o despertar do “sujeito revolucionário”, portanto, para uma determinada postura ética e política na vida cotidiana, rumo à “sociedade dos produtores associados”.¹⁷

Ligada à temática axiológica, constitui e reconstitui os fundamentos críticos e materialistas num idealismo¹⁸ ético e político para uma determinada “vida em comunidade”, consubstanciados numa proposta coletiva e socialista.

Não estamos desconsiderando a questão da organização e consciência de classe “em-si”¹⁹ e “para-si”²⁰, enquanto classe revo-

16 Entende-se por “necessidades radicais” (e/ou carecimentos radicais) “[...] todas aquelas necessidades que nascem na sociedade capitalista como consequência do desenvolvimento da sociedade civil, porém que não podem ser satisfeitas dentro dos limites da mesma. Portanto, os carecimentos radicais são fatores de superação da sociedade capitalista.” (HELLER, 1982a, p. 133).

17 Esta proposta, ao que nos parece, se mostra formalmente utópica, recheada de eflúvios marcusiano, algo possível em micro comunidades, mas no sentido macro nos parece inviável, porém, deixamos estas análises para futuras investigações. Contudo, em nosso ver, não prejudica o conteúdo da obra e a proposta de uma *práxis revolucionária*. Mais atual e que possa contribuir para esta discussão, sugerimos o livro “A montanha que devemos conquistar” de István Mészáros (2015).

18 Utilizado aqui no sentido de algo projetado e que é possível; num determinado projeto ético-político societário.

19 Quando “[...] uma classe - por esta ou aquela razão - não toma consciência de seus interesses reais e age inadequadamente ou até em condição contradição com os seus interesses. Casos destes ocorrem, sobretudo, quando uma classe se encontra ainda em formação, não tendo ainda consciência dos seus interesses e objetivos.” (LUKÁCS; SCHAFF, 1973, p. 10).

20 “[...] Uma classe social, já formada na base da relação dos seus membros com os meios de produção e a partir dos interesses econômicos e sociais desses membros, será uma ‘classe em si’ até que a consciência da sua situação e dos seus interesses de classe se tenha propagado pelos seus membros e que estes a tenham aceite; nesse segundo estágio, transforma-se em ‘classe e para si’.” (LUKÁCS; SCHAFF, 1973, p. 10).

lucionária, e nem Heller desconsidera esta condição. Este assunto já tinha sido resolvido e reavaliado por Lukács em “História e consciência de classe”. É importante frisar que as categorias “em-si e para-si”, estão sendo utilizadas no mesmo sentido e com relação ao ser social e a categoria “para-si-mesmo” – quando o ser social toma consciência e emancipa-se consigo mesmo, rompendo com as barreiras ultrageneralizadas e consuetudinárias, alienadas e alienantes, que o impede de objetivar a sua própria liberdade, ou seja, sua condição de individualidade.

Portanto, para que possamos ter um ponto de partida no universo profissional, necessitamos fazer o caminho inverso da estrutura do pensamento desenvolvido por Heller, analisando, desta forma, a vida cotidiana na atualidade e como o ser social se insere ou está inserido nesse universo contraditório para depois desvelarmos as sua antropologia-ontológica, buscando apontar as suas possibilidades, limites, mediações, carecimentos e necessidades. O assistente social é um dos profissionais que mais se aproxima da realidade dos sujeitos sociais e, desse modo, pode decifrar caminhos para a superação das contradições encontradas. Trabalhar a profissão enquanto área de conhecimento e de intervenção é um caminho a ser desvelado, é uma postura ética e política.

O ser social está sempre em movimento, na sua vida, na sua cultura, nos seus valores, na sua história. Por isso, as ciências, a filosofia e a arte constantemente buscam dar respostas para explicar a essência de todos os fatos que envolvem a vida humana e, conseqüentemente, dar respostas do próprio ser humano e sua existência: “[...] o que faz a grandeza do homem [e da mulher] é ele [ela] carregar seu destino como Atlas carregava nos ombros a abóboda celeste.” (KUNDERA, 2007, p. 45).

O conhecimento e a práxis nasce do resultado de uma relação entre o pensamento e a realidade, entre o pesquisador e o seu objeto de estudo, entre a reflexão e a ação. A responsabilidade de transformação é um fator significativo, considerando-se que este acontece em vários momentos da vida e da história. Marx já apontou que no momento em que os indivíduos se apropriam do conhecimento, aí sim a revolução está em marcha.

Considerações Finais

Ao tomarmos contato com a obra, a vida, os contextos histórico e social e as experiências vividas por Agnes Heller, percebemos que muito mais do que expor um filigrana teórico-filosófico, Heller se apresentou na vida cotidiana como uma *individualidade*, consciente e responsável pelas suas ações, num cotidiano diverso, plural, contraditório e em sua totalidade. Nesse sentido, vida e obra ocupavam o mesmo espaço.

A vida de Heller, assim como a de qualquer pessoa, não esteve livre das implicações, contradições e determinações cotidianas. Sua vida, objetiva e subjetiva, desenvolveu-se repleta de acontecimentos constituintes, constitutivos e necessários e que solicitavam uma determinada escolha ou atitude, porém, nem sempre é possível chegar aos resultados previamente determinados. É preciso um movimento que impulse para os fins inicialmente propostos. É preciso um determinado posicionamento ético e político.

Não podemos esquecer que em cada momento e contextos sociais há particularidades próprias de cada época, cada estrutura, cada estratificação, cada sistema político-econômico-cultural; enfim, realidades sociais que se apresentam de determinadas formas, contextos, tessituras, assim como diferentes expressões da questão social, como também, cada pessoa reage de uma maneira particular a essas determinações. Contudo, além dessas características, cada indivíduo social reage de determinada maneira diante dos estímulos, desejos, necessidades e interesses individuais e coletivos.

Dessa maneira, Heller trata o ser social como *particular* que carrega em si sua condição de singularidade e de genericidade, capaz de assumir uma atitude consciente na e para a vida. Ao nascermos, desenvolvemos nossas capacidades de comportamento simbólico, ou seja, a linguagem, o pensamento racional, a orientação segundo os valores, “nosso *a priori* se assim o quiser. [...] Somente *a posteriori* podem se manifestar em total extensão” (HELLER, 1982a, p. 142), em capacidades/potencialidades.

Não somos somente guiados pelos instintos ou formas que modificam nossa personalidade, mas sim, produzimos teleologicamente mediações e objetivações na e para a vida social: “[...] são estas objetivações sociais que devemos apropriar se queremos viver, as que ocupam o lugar de guia atribuindo aos instintos. O que há em nós de estritamente biológico é nossa “fronteira”. A fronteira absolu-

ta é a moralidade” (HELLER, 1982a, p. 142-143).

Para Heller, homens e mulheres, nascem e são inseridos numa dada cotidianidade e o seu amadurecimento, em qualquer esfera e em qualquer sociedade, se dá em sua fase adulta: “[...] é adulto quem é capaz de viver por si mesmo a sua cotidianidade.” (HELLER, 2004, p. 18).

Todo o percurso realizado em torno da tematização helleriana acerca do complexo mundo de sua antropologia-ontológica do ser social, permitiu-nos afirmar que a postura por ela assumida e defendida em seu *corpus teórico* impulsiona na direção da tomada de consciência ética e política na e para a vida social, de um determinado modo de ser, pensar e agir.

Herdeira crítica de um vasto cabedal cultural e intelectual, bebeu nas fontes teórico-filosóficas de Aristóteles, Kant, Hegel e Marx, dentre outros, para compreender a dinâmica da vida cotidiana e a complexa ontologia do ser social marxiana trazida a *lumen* por Georgy Lukács, propiciando o debate com seus contemporâneos e com o grupo de intelectuais e amigos que se firmou em torno de Lukács.

Heller é um verdadeiro produto do seu tempo. Uma mulher, uma presença, uma experiência. Uma mulher que chegou a condição de “sujeito de sua própria história” e que suscita interrogações, dúvidas, críticas e especulações. Uma presença que não ficou calada nem estática diante dos mais diversos momentos e situações, até mesmo atrocidades e fatalidades próprias de sua época.

É nesse contexto que o pensamento de Agnes Heller, com forte inspiração marxiana, pode contribuir para a tomada de posição em assumir determinada atitude consciente, no intuito de exercer a liberdade de acordo valores ético-morais e de militância política e social, bem como no enfrentamento da crise estrutural do capital.

Acreditamos que é necessário reavivar as lideranças, os sujeitos revolucionários, individuais e coletivos, os grupos, as vanguardas e as forças políticas, um modo de ser e agir independente dos sistemas consuetudinários e da submissão aos interesses do capital e de um neoconservadorismo e fundamentalismo, muitas vezes, reacionário, ou mesmo de posições dogmatizadas e que impedem o novo, o diferente o criativo.

As ações de sujeitos individuais ou coletivos que ainda não se auto afirmaram, auto realizarão e auto libertaram-se podem reproduzir acriticamente os mesmos sistemas consuetudinários ou atitudes ultra generalizadoras que impedem a sua emancipação, mesmo daqueles que buscam apresentar uma alternativa possível para a superação da lógica destrutiva do capital.

Acreditamos que urge o despertar de um *ethos*, de uma ética, uma vontade política, de uma consciência “de-si-mesmo”, “em-si-mesmo” e “para-si-mesmo”. Lembrando Pablo Neruda, somos livres para fazer nossas escolhas, mas somos prisioneiros das consequências. Escolher pelo “reino da barbárie” é escolher pelo fim da Humanidade.

Foi nos idos de 1980 e 1990 que as discussões e a produção de conhecimento no âmbito do Serviço Social brasileiro criaram força, apontando para a necessidade de construir um projeto de formação e atuação profissional que atendesse as transformações e as novas demandas e desafios da contemporaneidade.

Pensadores como Gramsci, Lukács, Thompson, Hobsbawm, entre outros trouxeram contribuições importantes para analisar o Estado, a sociedade civil, a ideologia, a hegemonia, a cultura, a ontologia do ser social, a historiografia, o mundo do trabalho, etc. Nesse corpo, insere também Agnes Heller na contribuição para entender as interfaces da vida cotidiana, a subjetividade, a individualidade, a particularidade, os valores humano-genéricos, enfim, categorias ontológicas do modo de ser, pensar e agir dos sujeitos individuais e coletivos. Estas reflexões implicavam posicionamentos ideopolíticos para o enfrentamento das contradições do mundo contemporâneo e que fazem parte da história do Serviço Social.

Para finalizar, ao percorremos os principais pontos do itinerário vivo, vivido e teórico de Agnes Heller, enfatizados, muitas vezes, por ela mesma, recheados de passagens (falas) do próprio sujeito pesquisado e distribuídas nas diversas entrevistas que já concedeu em seus 86 anos de vida, percebemos que sujeito e objeto se identificam constituindo a *causa* de sua vida – uma “filosofia da *práxis* social”.

Referências

BARROCO, M. L. S. Fundamentos éticos do Serviço Social. In: _____. (Org.). **Serviço Social: direitos e competências profissionais**. Brasília-

DF: CFESS/ABESPSS, 2009.

_____. Os fundamentos sócio históricos da ética. In: Capacitação em Serviço Social e política social. **Módulo 02: Reprodução social, trabalho e Serviço Social.** Brasília-DF: CFESS/ABEPSS/CEAD, UNB, 1999.

CHAUÍ, M. **Convite à filosofia.** 12. ed. São Paulo: Ática, 1999.

COSTA, M. H. M. da. **A exteriorização da vida nos escritos econômico-filosóficos de 1844.** Ensaio Ad Hominem, São Paulo, n. 1, tomo IV, p. 165-212, 2001.

ESTEVÃO, A. M. R. **A comunidade como valor.** 1989. 156 f. Tese (Mestrado em Serviço Social)- Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1989

GOLDMANN, L. **Ciências humanas e filosofia: que é a sociologia?** Tradução de Lupe Cotrim Garaude e José Arthur Gianotti. São Paulo: Difel, 1986.

HELLER, A. **O Cotidiano e a História.** Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

_____. **Para mudar a vida: felicidade, liberdade e democracia.** Entrevista a Ferdinando Adornato. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1982a.

_____. **O homem do renascimento.** Tradução de Conceição Jardim e Eduardo Nogueira. Lisboa: Presença, 1982b.

_____. **La revolución de la vida cotidiana.** Tradução de Gustau Muñoz, Enric Pérez Nadal e Iván Tapia. Barcelona: Península, 1982c.

_____. **Teoría de las necesidades en Marx.** Tradução de J. F. Yvars. Barcelona: Península, 1978.

_____. **Sociología de la vida cotidiana.** Tradução de J. F. Yvars e E. Pérez Nadal. Barcelona: Península, 1977.

_____. **Hipótesis para uma teoria marxista de los valores.** Tradução de Manuel Sacristán. Barcelona: Grijaldo, 1974.

LUKÁCS, G.; SCHAFF, A. **Sobre o conceito de consciência de classe.** Tradução de Patrícia Boanova e M. Amaral. Porto: Escorpião, 1973. (Cadernos: O homem e a sociedade).

KOSIK, K. **Dialética do concreto.** Tradução de Célia Neves e Alderico Toribio. 8. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2010.

KUNDERA, M. **A insustentável leveza do ser.** Tradução de Teresa Bu-
lhões Carvalho da Fonseca. 9. ed. São Paulo: Companhia das Letras,
2007.

MARTINS, J. S. **Uma sociologia da vida cotidiana:** ensaios na perspec-
tiva de Florestan Fernandes, de Wright Mills e de Henri Lefebvre. São
Paulo: Contexto, 2014.

MARX, K. **Grundrisse:** manuscritos econômicos de 1857-1858, esbo-
ço da crítica da economia política. Tradução de Mario Duayer; Nélcio
Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 2011.

_____. **Para a crítica da economia política.** Tradução de Edgard Mala-
godi. São Paulo: Nova Cultural, 2005. (Coleção: Os Pensadores).

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos.** Tradução de Jesus Ra-
nieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **O 18 Brumário e cartas a Kugelmann.** Tradução de Leandro
Konder e Renato Guimarães. 7. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã:** crítica da novíssima filoso-
fia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do
socialismo alemão em seus diferentes profetas. Tradução de Marcelo
Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MÉSZÁROS, I. **A montanha que devemos conquistar:** reflexões acer-
ca do Estado. Tradução de Maria Izabel Lagoa. São Paulo: Boitempo,
2015.

PAULO NETTO, J. Uma face contemporânea da barbárie. In: ENCON-
TRO INTERNACIONAL “CIVILIZAÇÃO OU BARBÁRIE”, 3, 2010. Sepe,
30-31 de outubro/1º de novembro de 2010. **Anais eletrônico...** Sepe-
-Portugal: Vértice, 2010. Disponível em: [pcb.org.br/portal/docs/umafa-
cecontemporaneadabarbarie.pdf](http://pcb.org.br/portal/docs/umafa-
cecontemporaneadabarbarie.pdf)> Acesso em: 27 jul. 2015.

PRIOR, A. **Axiologia de la modernidad**: ensayos sobre Agnes Heller. Madri: Frónesis, Cátedra de la Universitat de València, 2002.

TERTULIAN, N. O grande projeto da ética. **Ensaio ad Hominem**, São Paulo, n. 1, tomo I, 1999.

VERONEZE, R. T. **As reflexões estéticas na perspectiva lukasciana**: uma expressão ontológica da realidade social. Pesquisa realizada pelo Programa de Iniciação Científica do Centro Universitário da Fundação Educacional Guaxupé – UNIFEG. Guaxupé: UNIFEG, 2006.