

Educação: a questão da alienação indivíduo-gênero

*Ana Selva Albinati**

Resumo:

O artigo reflete sobre a função da educação como mediadora da relação indivíduo-gênero, a partir da configuração dessa relação na modernidade, na qual temos um nível inaudito de possibilidades de universalidade humana e um nível também inaudito da expressão das particularidades, como aponta a análise de Marx, desenvolvida por Lukács em sua obra de maturidade.

Palavras-chave:

Educação; universalidade; singularidade; particularidade.

Education: the issue of gender-individual alienation

Abstract:

This article debates the role of education as intermediate in the relation individual-gender, based on its configuration in Modern Age, in which we have an unprecedented level of possibilities of human universality and also an unprecedented level of expression of particularities, as indicated by Marx's analysis, developed by Lukács in his late work.

Key words:

Education; universality; singularity; particularity.

* Doutora em filosofia pela UFMG e professora do departamento de filosofia da PUC-MG.

“Educação do povo, igual para todos? Que se quer dizer com estas palavras? Acreditar-se-á que, na sociedade actual (e é dela que se trata), a educação possa ser a mesma para todas as classes?” (Marx, 1971, p. 29).

Com essas palavras, Marx inicia sua análise crítica a um dos pontos propostos pelo programa socialista do Partido Operário Alemão, celebrizado como o Programa de Gotha: a universalização da educação.

Escrito em 1875, a *Crítica ao Programa de Gotha* conserva a sua atualidade ao tocar no ponto nevrálgico da educação, qual seja, a sua destinação de universalidade, como elemento de mediação entre o indivíduo e o gênero humano, que se exercita, no entanto, em meio à contraditoriedade da relação efetiva indivíduo-gênero.

A educação, de forma geral, e a educação em seu sentido formal, institucional, absorve e convive com a difícil exigência de compreender e trabalhar essa relação em meio a uma sociabilidade que, ao mesmo tempo que reconhece a igualdade humana, vivencia a fragmentação social, e os espaçamentos diferenciados nos quais o indivíduo enquanto tal se constitui, por vezes de forma irreconhecível em vista do que se concebe como o gênero humano.

Essa duplicidade de registro, da forma específica como se dá na sociedade moderna, é fruto da instauração de uma condição histórico-social que se inicia com a dissolução da existência social estamental, em vista do desenvolvimento do capitalismo.

Para compreendermos minimamente a questão, é necessário nos voltarmos, ainda que de forma rápida, à relação singular-particular-universal, tal como ela pode ser reconhecida na efetividade da vida social moderna.

A relação dos indivíduos humanos entre si e com o gênero, diferentemente do que ocorre com as outras espécies, se dá por meio de mediações sociais que transformam indivíduos e gênero, fazendo com que essa situação seja diversa daquela em que os indivíduos correspondem apenas a exemplares de um gênero dado, situação caracterizada por Marx como o *gênero mudo*.

Enquanto ser social, o indivíduo humano se diferencia do exemplar animal na medida em que não exhibe simplesmente os traços definidores de uma espécie dada, não faz parte de um conjunto estanque e predeterminado; ao contrário, rompe com sua base natural ao se fazer social.

Tal movimento de destacamento do meio natural e de progressiva transformação dessa base é o que Marx identifica como sendo um crescente recuo das barreiras naturais, um processo ímpar de socialização que inclui a natureza como predicado originário, mas que se caracteriza por um refazer da naturalidade em novas bases, cada vez mais sociais. Nesse processo, a atividade sensível, primariamente exercida em função do quê e do como produzir os meios materiais de existência, é o elemento distintivo em relação à pertença natural, o elemento originário de instauração do ser social.

A “natureza do homem” é sua autoconstituição em um processo contraditório de desenvolvimento cuja característica é uma socialização crescente que aponta possibilidades concretas de ser, algumas das quais, historicamente, se tornarão adjetivações do humano.

Portanto, o mutismo do gênero natural cede lugar a uma relação dinâmica, mediada por categorias sociais como o trabalho, a consciência e a linguagem, que, por sua vez, se desenvolvem e se consolidam em meio a circunstâncias determinadas, que constituem uma dada forma de sociabilidade.

Marx trabalhou no sentido de esclarecer essas mediações em sua vinculação ineliminável com o solo social do qual brotavam e ao qual retornavam em um processo, a um só tempo, de reprodução e transformação do ser social, dessa forma explicitando os elementos e os nexos que permitem a compreensão do processo de autoconstituição do gênero e dos indivíduos sociais, em suas interações complexas.

Observa Lukács que o salto qualitativo que se instaura entre o ser social e o ser orgânico e que possibilita a passagem do mero exemplar singular ao indivíduo, comporta também a possibilidade dos estranhamentos. Nesse processo, quanto mais complexa se torna a forma social, menos os indivíduos humanos terão a sua vida conformada na forma de um exemplar. Isso se verifica de forma dramática no surgimento da sociedade moderna, com a consolidação do modo de produção capitalista e a consequente corrosão dos modos tradicionais de vida.

A forma moderna da existência social surge por intermédio do processo de desenvolvimento das forças produtivas, que termina por implodir os limites da existência comunal. Diante dessa nova existência, a representação atomística dos indivíduos no mundo moderno “parece” corresponder à realidade, na medida em que estes, desvinculados dos laços comunitários e hierárquicos que mantinham a coesão social tradicional, se enfrentam em uma liberdade e igualdade formais.

Os indivíduos não se definem mais por seu pertencimento a uma hierarquia comunal, da qual derivariam seus deveres e seus privilégios, e na qual a sua atividade se compreenderia em função da totalidade da comunidade. A desintegração da comunidade joga os seus membros na condição de indivíduos livres, cujo nexos privilegiado se verifica pela troca.

A emergência desse momento histórico tornou-se possível com a universalização das trocas, o que significou, em termos sociais, o rompimento de barreiras e limites das comunidades tradicionais e a abertura para uma nova forma de sociabilidade: “Originariamente o homem aparece como um ser genérico, um ser tribal, o animal de uma horda, e de modo algum como um ‘animal político’, no sentido político. Um dos fatores fundamentais nesta

individualização é o processo de trocas” (Marx, 1985, p. 353).

A análise marxiana busca compreender a diferença entre a situação dos indivíduos na sociedade moderna em relação à sociedade estamental, na qual se dava uma tradução inequívoca da situação do indivíduo em todos os âmbitos, na vida privada, em sua atividade produtiva, na vida política e em sua expressão jurídica.

Diferença de situações que Marx sintetiza na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* ao dizer dos vícios contrários que se verificam em cada um desses momentos: Enquanto a Idade média

(...) separa o homem de sua essência geral, faz dele um animal que coincide diretamente com sua determinação, a época moderna, a *civilização*, incorre em falha contrária. Separa dele a essência objetiva do homem como se se tratasse de uma essência puramente *externa, material*. Não aceita o conteúdo do homem como sua verdadeira realidade. (Marx, 2005, p. 98)

Dessa nova configuração, surge uma forma específica de hiato entre a vida privada e a representação política, entre o homem privado e o cidadão. Enquanto na sociedade estamental se verificava o confinamento da individualidade à sua expressão imediata, separada de sua expressão universal; na sociedade moderna, ao contrário, tem-se o reconhecimento formal da universalidade humana, uma abstração que faz prevalecer e se assenta mesmo sobre as diferenças de conteúdo da vida real.

Marx nos aponta, a esse respeito, que não se trata de uma abstração como mera operação do pensamento, mas de uma categoria da objetividade social que dispõe os meios e condições nas quais se dá o processo de individuação. Aqui, a análise marxiana, em grande medida desenvolvida por Lukács, distancia-se da perspectiva pós-moderna para a qual a noção de universalidade não passa de um modelo, um engodo ou uma construção arbitrária.

Ao apontar o caráter ontológico do pensamento de Marx, Lukács (1970, p. 80) nos esclarece:

Marx considera a universalidade como uma abstração realizada pela própria realidade, e então – só então – ela se torna uma justa ideia, isto é, quando a ciência reflete adequadamente o desenvolvimento vital da realidade em seu movimento, em sua complexidade, em suas verdadeiras proporções.

Lukács reconfigura a relação entre os momentos da singularidade, da particularidade e da universalidade, compreendendo-os como internos a uma dinâmica do ser social na qual essas significações remetem a complexos concretos, de forma que o elemento da universalidade é produto de uma configuração objetiva na qual suas características ultrapassam a forma da particularidade e passam a se referir e a atuar sobre uma parcela muito mais significativa de fenômenos. Como compreende o autor, “a dialética de universalidade e particularidade é o problema da ininterrupta transformação da sociedade como lei fundamental da história.” (Lukács, 1970, p. 41).

Nesse sentido, a universalidade do gênero humano, ao constituir-se efetivamente a partir do mercado mundial, parametra a formação das individualidades, a despeito da forma alienante como se dá.

Essa relação singular-universal é sempre mediada pela categoria da particularidade, que se constitui de elementos múltiplos que incidem de forma determinada sobre a formação das individualidades. Essas mediações particulares, na sua aparição fenomênica, terminam por obscurecer a relação com o gênero enquanto tal, em seu grau de universalidade maior. De forma que “a princípio não se manifesta como gênero a própria humanidade, mas apenas a comunidade humana concreta na qual vivem, trabalham e entram em contato os homens em questão”. (Lukács, 1979, p. 145)

A consideração, portanto, da noção de gênero como sendo da ordem da mera idealidade pode ser compreendida pela aparente opacidade que se interpõe entre o indivíduo e o universal. O círculo de particularidades que medeia essas categorias sociais se constitui, na sociedade moderna, de forma muito mais variada e casual do que nos momentos históricos anteriores.

Voltamos à verdadeira relação entre indivíduo e gênero, vemos que a realização do elemento genérico no indivíduo é indissociável daquelas relações reais nas quais o indivíduo produz e reproduz sua própria existência, ou seja, é indissociável da explicitação da própria individualidade. (Lukács, 1979, p. 144).

Marx nos coloca diante de uma situação histórica na qual a possibilidade de tal universalidade se apresenta de forma concreta, um momento em que as barreiras locais cedem, por força do mercado mundial, a um movimento de trocas que envolve toda a riqueza humana, ainda que sob a forma da mercadoria.

Portanto, diante de um momento ímpar na história que traz em si uma possibilidade inaudita de elevação dos indivíduos ao patamar da generidade posta historicamente, ao mesmo tempo em que sua traição.

A questão que se coloca do ponto de vista da relação indivíduo-gênero torna-se, agora, mais complexa, na medida em que se torna mais explícita em sua ambiguidade. Enquanto nas sociedades organizadas em castas e estamentos, os indivíduos se comportavam como que naturalmente em relação à sua condição social, e se reportavam a ela como mediação em relação ao gênero como tal; ao mesmo tempo em que o próprio gênero como tal se restringia a um espaçamento mais específico, mais limitado, na medida em que as comunidades e nações se

encontravam confinadas em relação umas às outras; o desenvolvimento do capitalismo e sua necessidade de um mercado mundial altera essa configuração.

Nesse momento, surge a história universal, não como um elemento decorrente da caminhada do espírito na terra, como uma teodiceia, no dizer de Hegel, mas como resultado da experiência concreta das trocas entre os povos. Segundo Marx:

Essa transformação da história em história universal não é um mero ato abstrato da “autoconsciência”, do espírito do mundo ou de outro fantasma metafísico qualquer, mas sim uma ação plenamente material, empiricamente verificável, uma ação da qual cada indivíduo fornece a prova, na medida em que anda e pára, come, bebe e se veste. (Marx & Engels, 2007, p. 40)

Lukács observa a respeito dessa nova situação:

Nas castas, havia coincidência entre esses momentos “ao passo que o homem singular no capitalismo, sem essas mediações sociais, é diretamente confrontado com essa genericidade” (Lukács, 2010, p. 116), portanto como indivíduo e não como elemento de uma classe. Daí o estatuto novo do indivíduo como centro, como medida, que surge a partir da modernidade.

Dessa forma, surge o indivíduo, por um lado, liberto de sua condição de exemplar estamental; mas por outro, pouco compreendido em sua nova realidade, uma vez que participa de duas instâncias que se revelam, fenomenicamente, como díspares: a da universalidade do gênero e a da singularidade imediata.

Ainda a esse respeito, observa Marx que “a diferença entre o indivíduo pessoal e o indivíduo de classe, a contingência das condições de vida para o indivíduo aparecem apenas juntamente com a classe que é, ela mesma, um produto da burguesia” (Marx & Engels; 2007, p. 65). O que torna muito mais velada a mediação da particularidade, em seus vários elementos, no processo de individuação.

É essa contraditoriedade impulsionada pelo capitalismo que tem a sua mais espetacular explicitação em *O capital*, no qual, a partir da análise da mercadoria, elemento central e definidor da forma da riqueza na sociedade moderna, o autor desentranha a forma cindida na qual se estrutura a sociabilidade do capital: valor de uso e valor de troca, trabalho concreto e trabalho abstrato, produção e apropriação, produção e consumo, indivíduo e cidadão, sociedade e estado, indivíduo-gênero.

Na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, temos a primeira apresentação da fissura que atravessa o mundo moderno e que se apresenta, no plano político, na contraposição entre indivíduo privado e cidadão.

O assentamento dessa condição em seu terreno próprio, aquele da produção das condições da sociabilidade, se dará na sequência do desenvolvimento do pensamento do autor, quando nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, esclarece a origem objetiva do fenômeno da alienação, indicando sua irradiação do campo estrito da esfera da produção - a alienação em relação ao produto e em relação à atividade – às esferas extraeconômicas, mais puramente sociais, as da relação dos indivíduos entre si e com o gênero.

Poderíamos dizer, a esse respeito, que a análise marxiana nos coloca em condições de tratar dos elementos da particularidade que medeiam a relação indivíduo-gênero e que permitem vislumbrar esse processo em sua objetividade contraditória. Em outras palavras, tal análise retém os pólos da universalidade e da singularidade como formas do ser, tensionadas por elementos da particularidade.

Feito esse necessário preâmbulo, cumpre-nos pensar o lugar da educação dentro do processo reprodutivo do ser social e os impasses aos quais a educação é levada no interior dessa configuração social que parece dissociar indivíduo e gênero.

O que a contemporaneidade parece vislumbrar é, em sua imediatividade, uma fragmentação e uma diversidade tão contudentes nas formas de ser humano, que não seria comportado na noção de gênero. Ao extremo, o que se verifica, no nível fenomênico da vivência cotidiana, parece corroborar a tese de que a noção de universalidade genérica não passaria de um resquício metafísico e, não por acaso, parcela da filosofia contemporânea vem assumindo uma perspectiva nominalista, segundo a qual apenas existem os singulares.

Em relação ao processo da individuação humana, a incompreensão da dialética singular-particular-universal se prolonga em diferentes formulações: na insistência seja de uma naturalização do inumano como elemento constitutivo da “natureza humana”; seja no expurgo do “inumano” como aquilo que não tem lugar no gênero, como o absolutamente outro do humano; seja na atribuição do “inumano” ao homem real, como singular não subsumível ao conceito de Homem.

Para nos contrapormos a essa perspectiva, partimos da seguinte proposição marxiana:

A sentença paradoxal dos filósofos, que diz que o homem real não é um homem, é somente no interior da abstração a mais universal, a mais abrangente expressão da contradição universal, existente de fato, entre as relações e as necessidades dos homens. A forma paradoxal da frase abstrata corresponde inteiramente ao caráter paradoxal das relações da sociedade burguesa levadas ao seu nível mais alto. (...) Aliás, os filósofos declararam os humanos como inumanos não porque eles não correspondessem ao conceito de homem, mas porque seu

conceito de homem não correspondia ao verdadeiro conceito de homem, ou porque eles não tinham a verdadeira consciência do que é o homem. (Marx & Engels, 2007, p. 414)

A forma da sociabilidade é o conteúdo sensível do qual podem surgir as possibilidades de ser humano, é a substancialidade que permeia indivíduo e gênero. E o faz de formas determinadas, particulares, que se não podem levar a uma explicitação exaustiva dos singulares (que os reduzissem a produtos mecânicos), permitem-nos recusar a posição irracionalista que culmina na irredutibilidade absoluta dos indivíduos.

Perder de vista o papel mediador da particularidade nos leva a polarizações abstratas, isoladas da malha compreensiva da formação das individualidades. Como observa Chasin, a tematização lukacsiana acerca das determinações particularizadoras “percorre a rota do *esquecimento* da particularidade na história da filosofia” (Chasin, 2009, p. 175), com o que se afastam as determinações sociais que incidem sobre a formação das individualidades.

Tal esquecimento parece se legitimar em virtude da relação em que se coloca o indivíduo em meio à sociedade moderna: “Marx caracterizou a forma capitalista como a mais pronunciadamente social do desenvolvimento das sociedades de classes até aqui, como aquela em que a relação dos homens singulares com a sociedade se tornou casual.” (Lukács, 2010, p. 116) Isso é um avanço objetivo em relação às sociedades anteriores, vinculadas à natureza. “O tornar-se casual da base social da existência humana é no capitalismo, apesar de toda negatividade e problematidade inicial, um pressuposto indispensável desse caminho de desenvolvimento.” (Lukács, 2010, p. 204)

A problematidade e negatividade dessa situação se reflete na alienação do indivíduo em relação ao gênero, no fato de que os indivíduos não se reconheçam em sua expressão genérica e não reconheçam o vínculo contraditório que permeia essas duas formas do ser social, na medida em que tal reconhecimento é obscurecido pela ordem dos elementos particulares que se colocam na vida cotidiana e que não recebem o devido tratamento, no sentido de serem explicitados os papéis e pesos relativos a cada um destes elementos no interior do complexo particular que afeta ao indivíduo.

Lukács (1979, p. 99) nos adverte dessa dificuldade ao dizer:

Naturalmente, jamais é possível captar sem resíduos o singular como ponto de cruzamento e de combinação das particularidades e das universalidades, e menos ainda “deduzi-lo” simplesmente delas. Permanece sempre um resíduo, que não é nem dedutível nem subsumível. Todavia, este resíduo assume em medida cada vez menor a característica de caso bruto e insuperável diante do que já foi conhecido, na medida em que mais a fundo e mais exatamente as particularidades e singularidades mediadoras mencionadas forem conhecidas.

Em uma passagem esclarecedora sobre o “inumano”, Marx se refere aos antagonismos sociais que criam os impedimentos que atravessam a relação dos indivíduos frente ao que historicamente se constituiu como o gênero humano, de tal forma que “esse assim chamado ‘inumano’ é, tanto quanto o ‘humano’, um produto das atuais relações”. (Marx & Engels, 2007, p. 416)

O não reconhecimento dos impedimentos objetivos que se interpõem entre as individualidades e suas possibilidades genéricas ocorre quando da negação da dialética indivíduo-gênero, que termina por configurar as relações entre os indivíduos como primariamente vínculos interpessoais, sem a devida consideração da situação de classes como particularidade essencial, à qual se relacionam outros elementos mediadores.

Nessa perspectiva, a saída para a questão da individuação frente a uma sociedade tida como exterior se dá via uma filosofia moral que, naturalizando esses impedimentos, exorta os indivíduos a uma atitude heroica diante da materialidade social. O que se tem, nesse caso, é o deslizar, diante da gravidade da questão, no sentido de um deslocamento do problema. A interdição de determinadas noções, como a de universalidade, e a leitura contemporânea que desqualifica a noção de luta de classes corroboram a tendência da sociabilidade do capital de apresentar como absolutamente casual o lugar do indivíduo, levando dessa forma a um subjetivismo mal compreendido. A genericidade cede lugar às diferenças, mas diferenças que são naturalizadas, na medida em que se abstrai a mediação de classes e se pulverizam os condicionantes particulares de forma abstraída dos nexos fundamentais da sociabilidade moderna.

A problematidade da relação indivíduo-gênero, evitada pelos estranhamentos que se colocam objetivamente a partir da alienação primária que se verifica na esfera econômica e se espriam sobre as mediações particulares nas quais se encontram os indivíduos, é esvaziada, deslocando-se para o próprio conceito de universalidade, tido então como uma abstração, mais do que vazia, nociva.

A escola como instituição mediadora, formadora de individualidades sociais, absorve tais impactos em uma esfera já bastante distanciada da base material da sociedade, dada a complexificação do ser social. No entanto, reflete em seu interior a realidade social da divisão do trabalho, das relações de classe e dos estranhamentos próprios a tal forma de ser social. E o faz de forma mais contundente do que outros espaços institucionais na medida em que, com a democratização da educação - exigência impulsionada pelo mesmo dinamismo social que reproduz tais estranhamentos - se torna um dos poucos lugares de acesso universal das contradições. Acuada pela ferocidade dessas contradições e pela equivocada suposição de que o problema social seja prioritariamente um

problema cultural – suposição que remonta às versões mais bem-intencionadas do liberalismo, como por exemplo a que se encontra em Stuart Mill¹ – a questão social transita para uma pretendida resolução pedagógica.

Porém, o que está em jogo na relação indivíduo-gênero é a capacidade de a sociedade oferecer condições para que o indivíduo transcenda sua particularidade e possa desenvolver a capacidade de considerar as situações do ponto de vista de uma universalidade, o que não se resume simplesmente a um aprendizado teórico, mas a uma vivência estética dessa universalidade, um acesso sensível às conquistas do gênero, questão que mereceu de Marx uma análise preciosa nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, nos quais ele nos diz da necessidade do acesso à riqueza objetiva como base para o desenvolvimento da riqueza subjetiva.

Nesse sentido, reconhecer as limitações da educação formal é importante para que não se incorra em uma equivocada atribuição à escola do papel de resolução da questão social, uma das falácias que irrompem em nossos dias. Isso só pode trazer como resposta a adesão apressada e acrítica, no campo das concepções pedagógicas, ao que parece ser a via mais sedutora: a consideração do indivíduo de forma abstrata, a denúncia do caráter opressivo da noção de universalidade, a defesa da diferença como *locus* de resistência a um estado de coisas social naturalizado e eternizado, a separação artificiosa entre os processos de subjetivação e singularização, a dissolução da universalidade em vista das expressões multiculturais, a noção de transversalidade como substituição ao reconhecimento de nexos, hierarquias e pesos determinativos que dizem respeito à ordem objetiva. Trata-se, em suma, de formas de “cancelamentos confluentes da particularidade” (Chasin, 2009, p. 175-76), postura que impede a tematização da superação da singularidade imediata em prol da singularidade concreta.

O que encontramos em Marx é de todo diverso: distinguindo diferença e desigualdade social, o autor nos possibilita uma leitura da relação indivíduo-gênero que escancara as contradições, sem deixar de relevar o vínculo entre essas duas formas de ser, o fato de que nos construímos conjuntamente como indivíduos e como gênero, de maneira ineliminavelmente relacionada, para o bem e para o mal. Construção na qual a autêntica diferença só pode surgir como superação dos dilaceramentos que atravessam a sociedade moderna, o que demanda o reconhecimento de nexos e sua real disposição na totalidade do ser social.

O esclarecimento de Lukács a respeito da passagem do gênero-em-si ao gênero-para-si é importante, visto que nos formamos de forma espontânea em consonância com a genericidade-em-si. Reconhecer a base social de tal processo de constituição do gênero não significa a redução dos indivíduos à objetividade social, mas a compreensão das possibilidades objetivas que se colocam e às quais os indivíduos, em sua singularidade, dão respostas. Se, como nos diz Lukács, “a individualidade não pode ser tida como qualidade inata a ele (o indivíduo), mas resultado de um longo processo de socialização da vida social” (Lukács, 2010, p. 102), a consciência acerca dessa autoconstrução nos eleva à genericidade-para-si, mensagem que Marx nos endereça no prefácio de *O capital*, ao nos recordar: “De ti fala a fábula”. (Marx, 1983, p. 12)

Referências bibliográficas

CHASIN, J. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo, Boitempo, 2009.

COSTA, M. H. M. A exteriorização da vida nos Manuscritos de 1844. *Revista Ensaios AdHominem*, São Paulo, v.1, tomo IV, 2001, p.165-212,

LUKÁCS, G. *Introdução a uma estética marxista*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970.

_____. *Princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo, Ciências Humanas, 1979.

_____. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo, Boitempo, 2010.

MARX, K. *Kritik des Gothaer Programms*. Peking, Volksverlag, 1971.

_____. *O capital: crítica da economia política*, I/1. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Grundrisse*, México, Fondo de Cultura Económica, v.I, 1985.

1 O autor indica a necessidade de se garantir melhores arranjos sociais que incidam sobre a distribuição da riqueza e em se aperfeiçoar a educação, na medida em que “todo ser humano convenientemente educado é capaz, ainda que em graus diferentes, de genuínas afeições particulares e de um sincero interesse pelo bem público.” (Mill, 2000, p. 38)

_____. *Manuscritos económico-filosóficos*. Lisboa, Edições 70, 1989.

_____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo, Boitempo, 2005.

MARX, K., ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo, Boitempo, 2007.

MILL, J. S. *O utilitarismo*. São Paulo, Iluminuras, 2000.