

Dos limites de uma ética biocêntrica abstrata: uma crítica marxista à obra

“Direitos da Natureza” de Eduardo Gudynas

Davi Antunes da Luz¹

Maicon Cláudio da Silva²

Resumo: Desde os primórdios da existência humana, o ser humano e a natureza se apresentam como um par dialético, no qual o meio natural não só é o espaço de existência social e biológica, mas também o laboratório de produção e reprodução da vida em escala ampliada. No entanto, com o advento da sociabilidade capitalista, cada vez mais o ser humano parece estar em oposição à natureza, levando diversos sujeitos e grupos a propor novas medidas de recuperação da natureza e da relação harmônica da nossa espécie com ela. O presente artigo tem como objetivo realizar a crítica marxista de uma destas tentativas de recuperação, a ética biocêntrica defendida por Eduardo Gudynas em seu livro “Direitos da Natureza”. Nossa crítica se justifica não porque somos contrários a uma ética biocêntrica, mas sim porque sua realização só é possível após a construção de uma realidade objetiva que realmente lhe dê sustentação.

Palavras-chave: Ética biocêntrica; Natureza; Materialismo histórico-dialético; Eduardo Gudynas; Crítica marxista.

From the limits of an abstract biocentric ethics: a Marxist critique of Eduardo Gudynas’s work “Direitos da Natureza”

Abstract: Since the beginnings of human existence, human beings and nature present themselves as a dialectical pair, in which the natural environment is not only the space of social and biological existence, but also the laboratory for the production and reproduction of life on an expanded scale. However, with the advent of capitalist sociability, the human species increasingly seems to be in opposition to nature, leading several subjects and groups to propose new measures for the recovery of nature and the harmonious relationship of our species with it. This article aims to carry out a Marxist critique of one of these attempts at recovery, the biocentric ethics defended by Eduardo Gudynas in his book “Direitos da Natureza”. Our criticism is justified not because we are against biocentric ethics, but because its realization is only possible after the construction of an objective reality that can support it.

Keywords: Biocentric ethics; Nature; Historical-dialectical materialism; Eduardo Gudynas; Marxist critique.

1. Introdução

A crise ambiental recente tem feito crescer o movimento ambientalista e a influência de suas pautas tanto nas mentes da população em geral, quanto na reivindicação e implementação de políticas socioambientais. No entanto, essa influência

¹ Doutorando em Serviço Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Mestre em Serviço Social e bacharel em Relações Internacionais também pela UFSC. É membro dos grupos de estudo e pesquisa Coletivo Veias Abertas - Grupo de Estudos e Pesquisa Trabalho e Política Social na América Latina e do NEPTQSAL - Núcleo de Estudos e Pesquisa: Trabalho, Questão Social e América Latina.

² Doutorando em Economia pela Universidade Federal Fluminense. Mestre em Serviço Social e Bacharel em Ciências Econômicas pela Universidade Federal de Santa Catarina. É secretário do Instituto de Estudos Latino-Americanos (IELA-UFSC) e exerceu colaboração técnica no NIEP-MARX da UFF de 2021 a 2022.

não está isenta de conflitos de classe e de equívocos nas análises. Dentro do campo da esquerda, a perspectiva pós-moderna tem desempenhado um papel cada vez mais significativo em termos de influência política.

Uma dessas formas de atuação teórico-política pós-moderna é a reivindicação de uma ética biocêntrica abstrata³, que, na América Latina, ganha força política ao, em meio ao identitarismo, flertar com os “saberes” e “vivências” indígenas - sem, não obstante, levar em conta a realidade material na qual os indígenas se inserem e a própria lógica de expansão, exploração e acumulação sob o regime do capital.

Essas análises ignoram, portanto, o acúmulo teórico desenvolvido por décadas de estudo do método marxista em geral, e da ontologia do ser social, em particular. Para a concepção ontológica do ser social, a realidade/natureza na qual o ser humano se desenvolve possui caráter contraditório quanto à sua essência e sua aparência. Afinal, a natureza é a origem de todas as espécies, o laboratório no qual - pelas condições geográficas e ambientais, pela tentativa e erro na evolução dos seres - desenvolveram-se desde os organismos unicelulares até os multicelulares. Formando espécies e condições ambientais sem um projeto ativo de intervenção, mas sim respondendo de forma passiva às necessidades biológicas de sobrevivência e reprodução, moldando as condições de vida ao ponto do surgimento da consciência como vantagem evolutiva. Em um movimento que, após bilhões de anos, levaria ao surgimento dos hominídeos e, dentro dessa família taxonômica, do ser humano. Espécie esta que, conforme se apodera de novos conhecimentos e instrumentos produtivos, tanto da natureza quanto de caráter social, transforma o seu entorno, e a si mesmo, ativamente.

A natureza não está “penetrada” por nenhuma alma; a vida é um nível qualitativo superior da natureza. Mas a natureza não está morta. Tomada em sua totalidade, a natureza não é vida nem espírito - é a possibilidade de vida e do espírito. Ela é energia, desdobramento de forças. [...] O mundo recebe a ação do homem. O trabalho e seus instrumentos não são uma violência imposta à natureza. O homem permanece uma parte da natureza e, também, seu instrumento. E a natureza é recriada pelo homem -, e toma uma forma humana sem deixar de ser natureza. (LEFEBVRE; GUTERMAN In: LÊNIN, 2018, p. 43)

Portanto, para o ser humano, a vida só aparece propriamente como meio e perspectivas de existência, ou seja, de produção e reprodução de suas condições de

³ Nesse contexto, o termo "abstrato" não se refere à noção marxiana de categoria resultante do processo de abstração, que é entendida como a apreensão do concreto, mas sim como algo genérico e dissociado da materialidade.

sobrevivência - seja ela social ou biológica - em unidade com a natureza/terra, sendo tanto objeto de trabalho, quanto meio de produção e a própria origem da ontologia humana.

Diante disso, nosso trabalho busca evidenciar que reivindicar uma ética biocêntrica sem efetivamente realizar transformações na base material é um esforço de Sísifo. Nesse sentido, o esforço de crítica a essas teses pós-modernas parte da análise do pensamento do autor uruguaio Eduardo Gudynas.

Quanto à estrutura do artigo, a primeira parte apresenta o método histórico dialético no qual a materialidade ocupa papel central para entender o desenvolvimento não só da realidade, mas do próprio pensar e do agir. Isso se dá em contraponto ao método idealista de compreensão sobre o ser e a realidade, no qual leis estáticas e ahistóricas atravessam a razão de maneira unilateral por meio de conhecimentos empíricos, fixos e permanentes (Musse In: ENGELS, 2020, p. 18-19).

Na segunda seção do artigo, expomos alguns dos argumentos apresentados por Eduardo Gudynas (2019) no seu livro *“Direitos da natureza: Ética biocêntrica e políticas ambientais”*, para, no instante seguinte, a partir do nosso argumento inicial sobre a materialidade e a transformação do ser social e da natureza, exercermos uma crítica à proposta de ética biocêntrica defendida pelo autor, em específico, e pela pós-modernidade em geral. Vale dizer que o presente trabalho não pretende ser uma resenha da obra de Eduardo Gudynas (2019) e, portanto, não esgotamos todos os temas tratados em seu livro. Nos limitamos a desenvolver alguns dos tópicos apresentados, notadamente descrevendo uma crítica ao suposto embate entre “antropocentrismo” e “biocentrismo”, indicando inconsistências e concepções ingênuas⁴ de certas categorias trabalhadas pelo autor e pela lógica pós-moderna.

2. O trabalho, a dialética, o crocodilo e a metafísica

Na apreensão metafísica da realidade é possível observar a gerência de conciliação entre a mente, a consciência e o espírito, com a matéria, o mundo e a

⁴ É importante destacar para nós que quando nos referimos à ingenuidade no presente texto, estamos tratando de uma “consciência ingênuo” como visto em Álvaro Vieira Pinto (2020). Para Pinto (2020) a consciência ingênuo posiciona no ponto de vista do eterno, alheio às condições históricas e da “ilusão de julgar-se incondicionada”, aceita na pretensão da mudança ou na aparência fenomênica a análise da compreensão (PINTO, 2020). Esta forma de consciência se contrapõe à “consciência crítica” que seria uma consciência de base histórica que observa a sociedade como como um produto inegável da “acumulação temporal de transformações materiais e da gradual aceitação de costumes e valores” (PINTO, 2020, p. 91).

realidade material, condicionando a manifestação e aparência do real ao entendimento de sua essência no espírito. A partir de tal filosofia, encontra-se um direcionamento dos fundamentos constitutivos da realidade na tentativa de entendimento da “totalidade” como definitiva, aprisionando a ontologia do ser e da realidade em um vácuo passivo de contemplação da representação subjetiva. Para a metafísica a verdade é a ausência de qualquer contradição, é a negação, por parte do conhecimento, de todo desconhecimento (ENGELS, 2020).

Porém, com o cavalgar da história e com a complexificação das formas de sociabilidade e de produção do capital, desenvolveu-se um método contrário à própria metafísica, o método materialista-histórico, apresentando a categoria da contradição, ou negação da negação, como fazendo parte da própria apreensão do movimento real dos fenômenos. Este método, no entanto, não surge do nada, um dos principais pensadores de influência na sua formação seria Hegel, que em seu estudo da dialética traz o princípio da negação como a força que rege as relações entre unidades e contrários, identificando sujeitos e objetos como alheios uns aos outros, o que lhes capacita a serem diferenciados ou iguais⁵.

Segundo Marx e Engels (2007), a sociabilidade humana é alcançada através dos diferentes meios de produção das diversas formas sociais. Essa sociabilidade pressupõe a mediação da natureza por meio do trabalho, visando satisfazer as necessidades físicas e mentais dos indivíduos. À medida que novas formas de produção e produtos são criados, surgem constantemente novas necessidades. Portanto, devido às condições materiais estabelecidas e construídas pelos seres humanos, não apenas a vida é produzida, mas também a sua condição intelectual. Isso requer, antes de tudo, uma base material para possibilitar as condições de transformação e prática.

De acordo com o método histórico materialista-dialético, a intervenção do ser humano em seu ambiente ocorre principalmente através do trabalho como categoria ontológica - atividade que possibilita a rearticulação da relação entre o sujeito humano e o objeto, seja ele a natureza ou a sociedade. É necessário destacar que, à medida que os seres humanos moldam o mundo ao seu redor, eles também criam suas próprias condições de existência, permitindo assim a autoprodução do ser humano por meio da realização de suas necessidades - sejam elas do estômago, da mente, da sociedade ou do espírito.

⁵ Para Hegel a concepção de autoprodução se limita a concepção puramente intelectual, no campo das ideias, sem levar a concretude do real, tendo por resultado um produto do trabalho de natureza intelectual.

Como recordam Marx e Engels (2007, p. 33):

[...] para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, de bebida, moradia, vestimentas e algumas coisas. O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação das necessidades, a produção da própria vida material, [...] a satisfação dessa primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento de satisfação já adquirido conduzem a novas necessidades - e essa produção de novas necessidades constitui o primeiro ato histórico

Desta forma, o desenvolvimento humano se dá pelo processo de movimento das forças produtivas em si, ou seja, partindo da natureza e apreendendo o elemento histórico admite-se ao ser humano capacidade de atuação infinita em tempo finito de existência. De maneira que, com a junção entre a unidade da natureza e do fazer social, por meio da prática - *práxis* - modifica-se o conhecimento e a matéria, alterando o conhecimento material e o seu próprio conhecimento, formando aquilo que pela metafísica seria impossível: o movimento de “coexistência de dois lados contraditórios, sua luta e sua fusão numa categoria nova” (MARX, 2017a, p. 104).

Em Marx (2018, p. 86), esta aplicação sobre a materialidade impõe-se pois trabalha “ao mesmo tempo, determinações que de novo aniquilam essa qualidade em sua própria esfera e, em contraposição, fazem valer um conceito”. Portanto, existe uma diferença inerente entre o princípio de um objeto e o seu abstrato⁶, ao ponto que a transformação de quantidade em qualidade, o que em Hegel é explicada no pensamento, ganha corpo material com o materialismo histórico-dialético. Na dialética histórico-materialista temos a transformação e a compenetração recíproca de oposições polares, transformando “uma na outra quando levadas ao extremo - desenvolvimento mediante a contradição ou negação da negação” (ENGELS, 2020, p. 31).

Pequenas mudanças se acumulam, criando uma complexidade cada vez crescente, até que o objeto, ser ou sistema de repente acaba por mudar de um estado para outro radicalmente diferente, no que é frequentemente chamado de mudança de fase. A água é um líquido até que sua temperatura atinja 100°C quando se torna um gás. A sobrepesca produz grandes capturas, até que a população de peixes desmorone abruptamente. Estresses sociais e econômicos se acumulam gradualmente até que um surto revolucionário impõe uma nova ordem social, qualitativamente diferente da antiga sociedade (ANGUS, 2016, p. 63-64, tradução nossa)

⁶ Há prioridade ontológica do objeto, da realidade apreendida frente ao sujeito. O pensamento recria, reproduz e reconstrói o objeto, mas tem qualidade distinta de existência do próprio objeto.

A contradição entre existência e essência desempenha um papel fundamental na manifestação da realidade e em sua compreensão pelo materialismo-histórico dialético. Ao contrário das teorias metafísicas, que defendem a existência de objetos com sentido e essência fixa, o materialismo-histórico anula esse idealismo ao considerar a unidade do tempo como uma forma de variação da essência e aparência do objeto. Portanto, a compreensão histórica é essencial para qualquer forma de análise, pois a mudança fenomênica ao longo do tempo nos leva a localizar e investigar o objeto na história.

Diferentemente da concepção metafísica - onde o entendimento sobre os fundamentos de um princípio, tal como uma flecha, acerta o objeto analisado e segue em linha reta em direção à eternidade -, o desenvolvimento da realidade no materialismo-histórico ocorre em forma de espiral. No método histórico dialético, a compreensão dos fatores não leva a uma síntese fixa do objeto pelo sujeito. Em vez disso, a negação e a distinção entre objeto e sujeito permitem ao sujeito apropriar-se do objeto/realidade por meio de mediações que se movem do geral ao particular e do particular ao geral, concretizando assim o processo de pensamento.

No entanto, o objeto em si possui uma independência de movimento em relação ao sujeito, após sua especulação e intervenção, que vai além da compreensão do sujeito. Portanto, a essência e a aparência estão em constante movimento, modificando-se ao longo do tempo e do espaço, tornando-se mais complexas e exigindo uma investigação histórica de suas condições materiais de apreensão e transformação.

Assim, ao observar o entendimento histórico e as condições da realidade que se alteram com o passar do tempo, podemos também acrescentar que as próprias ferramentas de construção ativa da realidade são apreendidas pelo ser humano durante o desenvolvimento de sua força como espécie. De forma que, para satisfazer uma necessidade específica, deve ocorrer o processo de planejamento, aproveitando-se de possibilidades concretas ainda não realizadas, aquilo que Lukács (2012) define como pressuposto teleológico, que é a capacidade de projetar finalidade a sua atividade de trabalho. Ou seja, o projetar e o planejar, presidem o processo de agir, porém, as possibilidades de modificar a realidade devem coincidir com as condições da própria realidade, não bastando apenas uma intencionalidade abstrata para sua realização - se a fé fosse capaz de mover montanhas não teríamos necessidade de pás e picaretas, e muito menos de tratores e retroescavadeiras.

Neste ponto, é essencial ressaltar que a forma de produção guiada pela teleologia é precisamente o que distingue o ser humano dos animais. Enquanto o ser humano

planeja suas ações visando satisfazer demandas e criar novas condições por meio do trabalho, ativamente alterando a si mesmo e seu entorno, os animais atuam na natureza sem a orientação de objetivos além da satisfação de suas necessidades de existência. Ao contrário dos seres humanos, portanto, os animais não planejam, mas sim utilizam os recursos disponíveis em seu ambiente valendo-se “das indicações cumpridas cegamente, compendiadas no código genético entregue a cada qual pela evolução natural” (PINTO, 2005, p. 64).

A existência normal dos animais é dada nas condições simultâneas em que vivem e às quais se adaptam - as do ser humano, assim que este se diferencia do animal no sentido estrito, nunca antes existiram e deverão ser elaboradas pelo desenvolvimento histórico futuro. O ser humano é o único animal capaz de sair por esforço próprio da condição meramente animal - sua condição normal é condição adequada à sua consciência, a *ser criada por ele mesmo* (ENGELS, 2020, p. 35, grifo do autor).

Consideremos um exemplo: um crocodilo em um determinado bioma. A presença desse crocodilo no ecossistema implica em uma variedade de funções físico-químicas, biológicas e geográficas. Como predador, o crocodilo utiliza suas presas⁷ para se alimentar de outras espécies no rio. Os resíduos e restos mortais de suas caças, por sua vez, desempenham um papel importante ao servirem como alimento e adubo para outros organismos. Ademais, durante sua vida, o crocodilo também pode contribuir para o movimento reprodutivo de sua espécie. Quando o crocodilo morre, seu corpo é consumido por outros organismos, tanto multicelulares quanto unicelulares, resultando na liberação de diversos elementos químicos que são essenciais para a (re)formação desse ecossistema.

O crocodilo, porém, não tem potencial transformativo. A espécie existe com seus atributos quantitativos e qualitativos e participa do processo metabólico da/natureza, seguindo suas necessidades biológicas e seu código evolutivo, porém, sem transformar ativamente suas condições de reprodução e produção da vida - afinal, não observamos crocodilos praticando a aquicultura, construindo casas ao redor do rio ou realizando qualquer atividade que tenha como finalidade modificar a sua realidade. Por outro lado, o ser humano possui a capacidade de transformar a natureza, tanto em nível

⁷ E aqui nos valem da explicação sobre como a presa do crocodilo, “não é um ‘objeto’ da fera rapace, mas um dentre o conjunto de elementos que mantém suas funções biológicas. A presa existe não para o cumprimento da imaginária superioridade vital do carnívoro sobranceiro e impiedoso, de acordo com a concepção literária e míope de certos ‘filósofos da técnica’, mas para que se resolva, por imposição natural, o que no predador irresponsável representa a forma de contradição em que o processo evolutivo o encerrou” (PINTO, 2005, p. 60).

social quanto individual, criando novas necessidades que, por sua vez, modificam seu próprio metabolismo biológico e social.

Assim, é exatamente pela própria capacidade histórica de alteração e de criação de novos valores de uso⁸ pela humanidade, que podemos mencionar distintas relações do ser humano com o réptil enquanto valor de uso. Em determinadas sociedades indígenas, desde tempos remotos até os dias atuais, o crocodilo possui um valor de uso religioso e de mística, desempenhando um processo de apropriação da natureza por meio de elementos ritualísticos e de técnicas de produção e reprodução da vida dentro da comunidade. Não obstante, mesmo para outros povos que nunca tiveram contato com o animal ele é apreciado pelos mais diversos interesses e necessidades, sendo objeto de contemplação, de estudo e de admiração. Ademais, o crocodilo também pode representar um risco à sobrevivência dos indivíduos, podendo ser caçado, afastado ou capturado por motivos de proteção ou obtenção de alimento. Nesses casos, o crocodilo adquire um valor de uso que visa resolver uma ameaça, um medo ou outra necessidade; não é nem pela benevolência e nem pelo contrato que o crocodilo no fosso do castelo protege a propriedade monárquica, mas sim pela ação humana direcionada a determinado fim⁹.

Já na sociedade capitalista, onde a separação entre natureza e ser humano é exacerbada em unidades distintas, os animais são vistos como meios de satisfazer novos desejos mais complexos agora na forma de mercadoria. Nesse contexto, o crocodilo se torna objeto de valorização, gerando uma nova dinâmica nas relações entre ser humano e natureza. Cada parte do crocodilo - e até mesmo ele inteiro - pode ser desmembrada e transformada não somente em valor de uso, mas também em valor de troca. Um dos valores mais reconhecidos atualmente está associado à sua pele, que, quando tratada e

⁸ O valor de uso é a forma material da riqueza advinda da interação criativa entre o ser humano, seu trabalho e natureza/terra. É impulsionado pela necessidade de criação de meios de sobrevivência e satisfação das necessidades históricas de um determinado local/tempo. Atentamos que todo valor de troca é valor de uso, mas nem todo valor de uso é valor de troca, afinal, o valor de troca possui duas características: ele é relativo à outras mercadorias (depende de sociedades mercantis e da existência de outras mercadorias) e é variável (varia segundo o lugar e o momento de sua concepção e criação). O valor de troca representa, então, um poder de compra em certa magnitude em determinado momento/local, não sendo uma ideia por si, está na natureza da mercadoria, mas não é natural. Logo, tudo que tem utilidade, mas não tem valor de troca, não tem poder de troca, e não é interessante para uma economia de modelo mercantil, tal como o capital. Em resumo, o valor de uso é determinado historicamente e, nas sociedades mercantis, apresenta-se também como valor de troca, como uma característica da mercadoria, que faz parte do real, mas não é uma realidade material, e sim uma realidade social (MARX, 2017b).

⁹ Pouco importa se o animal está no pântano, no fosso de um castelo, no jardim de uma casa ou no zoológico, o crocodilo age de forma animalésca conforme seu código genético. Mas, a existência das barreiras naturais e evolutivas do animal são determinadas e moldadas também pelo próprio ser humano - é o avanço social sob os mangues e pântanos que possibilitam, por exemplo, os ataques e a presença dos crocodilos nas cidades.

bem curada, serve para diversos fins de utilidade. Um exemplo disso é a confecção de bolsas de crocodilo, que além de seu valor de uso adquirem também um componente histórico ligado ao valor de troca.

Portanto, não é que intrinsecamente o crocodiliano nasce com o valor - de uso ou de troca - de bolsa, mas sim que ao ser separado de sua carcaça, e pelo processo de apreensão crescente da realidade, adquire a qualidade de bolsa ao adentrar não mais só na lógica do processo metabólico natural, mas no próprio metabolismo histórico humano, adquirindo valor de uso para, então, no movimento histórico de mercantilização proposto pelo capital, adquirir valor de troca. Não há uma finalidade, um valor ou verdade única ao crocodilo, a natureza é incapaz de dar um parecer final, afinal, o movimento do real na espiral dialética da realidade e da intervenção humana que cria valor ao réptil; a “história da humanidade é parte da história da natureza” (MARX, 2017c, p. 84), e a história dos reptilianos vem de tempos anteriores ao dos humanos - mesmo que as duas histórias estejam profundamente interligadas¹⁰.

Ao compreender a realidade não como objeto fixo e exterior ao sujeito, cujas particularidades são captadas em sua totalidade com o objetivo de negação do desconhecimento da verdade, o método materialista-histórico é utilizado para mediar as categorias, do próprio ser e da realidade, de forma a compreender com o trabalho as atividades de transformação ativa da natureza, “isto é, como estranhamento da essência, sendo que ela própria se torna atuante em sua realidade como tal estranhamento” (MARX, 2018, p. 105). E é exatamente nesta relação dialética entre o sujeito e objeto, ser humano e natureza, que rechaçamos a metafísica e todas as formas de idealismo.

Afinal, conforme ocorre o desenvolvimento das forças produtivas e, posteriormente, do capitalismo, o estranhamento daquilo que é da criação humana faz com que os indivíduos se confrontem não só com o fruto do trabalho, mas com a natureza em si. Ao apreendermos que o movimento do ser social se dá de forma a modificar cada vez mais os processos naturais e de produzir novas formas de sociabilidade que estejam mais ao serviço e às necessidades humanas, a sociedade ganha uma “função cosmogônica” que não depende da espontaneidade dos eventos naturais, mas sim da finalidade do ser humano em alterar e transformar a realidade material com que está inserido¹¹.

¹⁰ A princípio pode parecer estranha toda essa digressão inicial, mas na verdade tratamos aqui de evidenciar uma série de elementos teóricos que são imprescindíveis para a crítica a Gudynas (2019) que realizaremos mais adiante.

¹¹ O ser social ultrapassa o ser natural, ainda que nunca possa se desvencilhar completamente dele.

Por fim, terminamos esta seção dedicada à dialética histórico-materialista com a compreensão de que a natureza, como uma potência de transformação, e o ser social fazem parte da mesma unidade de apreensão, utilidade e movimento; logo que, é pela própria evolução das espécies e do meio que foi possível o salto ontológico onde o ser social acaba por mediar e se apoderar teleologicamente, por meio do trabalho, da “natureza para si” de forma a confrontar a e se deparar com a sua contradição: a “natureza em si”.

3. Crítica a “Direitos da Natureza” de Gudynas

No livro “*Direitos da Natureza*” de Eduardo Gudynas (2019), o autor propõe inicialmente a composição da natureza tal como um sujeito de direitos dentro do Estado, cujas “funções naturais” deveriam ser preservadas contra o apelo “utilitarista” do ser humano. Tal necessidade se daria não só pelas recentes emergências ambientais de uma futura onda de extinções em massa devido às emissões de carbono, mas também pelo avanço do desmatamento e da extração de recursos naturais que acaba por desregular a articulação entre seres vivos e seu meio, alterando ecossistemas e dinâmicas ambientais.

A explicação para tal fenômeno se daria em razão da existência daquilo que o autor chama de ética “antropocêntrica”, ou seja, a visão utilitarista que

concede aos humanos um lugar privilegiado ao se conceber que as pessoas são substancialmente distintas de outros seres vivos por suas capacidade cognoscitivas e por ser consciente de si mesmas; portanto, somente elas podem atribuir valores (GUDYNAS, 2019, p. 20)

Nessa perspectiva antropocêntrica, a natureza e a relação com os seres humanos são descritas com base em sua utilidade, dividindo-a entre recursos úteis (ou potencialmente úteis) e não úteis, conforme definido pela exploração econômica e sua classificação como propriedade pública ou privada (GUDYNAS, 2019). Essa abordagem abrange tanto as questões relacionadas à defesa e preservação quanto à extração de recursos naturais¹².

¹² Além do mais, Gudynas (2019, p. 53) destaca uma seção inteira do livro às chamadas “espécies inúteis e feias”, ou seja, o ideal de conservação ou utilização de espécies ou ecossistemas devido a sua beleza. Para o autor, observa-se que espécies que não apresentam certo nível de inteligência ou sensibilidade, além daqueles cuja aparência pode ser desagradável ao ser humano, não teriam “valor” para a visão antropocêntrica.

Como contraponto a esta ética, o autor destaca que, deveria-se estimular uma ética “biocêntrica”, com a afirmação de que a natureza possui *valores intrínsecos*¹³ “independentes dos valores atribuídos pelos seres humanos” que “expressam uma essência ou qualidade própria e inerente a um objeto, a um ser vivo ou ao meio ambiente” (GUDYNAS, 2019, p. 48). De acordo com Gudynas (2019), para o biocentrismo todas as espécies, “úteis” ou “inúteis”, devem ter a mesma necessidade de conservação e proteção, logo que, realizam um movimento próprio importante para o funcionamento da natureza.

Além do mais, Gudynas (2019) defende a compreensão de que a ética biocêntrica deveria “*incorporar com muita comodidade diferentes cosmovisões indígenas*, que reconhecem valores próprios no meio ambiente e também consideram que outros seres vivos são agentes morais e políticos análogos aos seres humanos”(GUDYNAS, 2019, p. 50, grifo nosso)¹⁴.

O giro biocêntrico exige reconhecer a pluralidade das valorações sobre a Natureza e, portanto, apropria-se de posturas multiculturalistas que consideram, por exemplo, valores estéticos, espirituais, e etc. (GUDYNAS, 2019, p. 168).

O aspecto central é o reconhecimento de valores próprios na Natureza, independentemente de usos, apreciações ou interferências humanas. Portanto, a Natureza passa a ser um sujeito de valoração, e a partir daí é possível introduzir uma nova perspectiva nas atuais estruturas políticas e normativas por meio do reconhecimento de seus direitos (GUDYNAS, 2019, p. 302).

Com esta perspectiva, a incorporação de ideais como da reciprocidade com a natureza, da *Pacha Mama* e do *sumak kawsay*¹⁵ nas perspectivas biocêntricas serviriam para formação de uma ética ambiental contrária às atuais concepções antropocêntricas, resgatando nas cosmovisões originárias elementos da natureza¹⁶ fora do viés “utilitarista”.

3. 1 Dos limites de uma ética biocêntrica abstrata

¹³ Grifo nosso.

¹⁴ E aqui observa-se uma contradição do próprio autor que na tentativa de sugerir uma ética biocêntrica, acaba por antropomorfizar a própria natureza.

¹⁵ Respectivamente, o ideal de “mãe natureza” ou de “lugar de vivência/vida”, e o do “bem-viver”. Ambos possuem diversos significados e aplicações em diferentes cosmovivências indígenas, encontrando sua formulação própria em cada uma delas.

¹⁶ Afinal, como descreve Gudynas (2019, p. 46): [...] diferentes povos indígenas atribuem valores ainda mais complexos ao meio ambiente, segundo os quais algumas espécies ou até montanhas ou florestas estão revestidas de personalidade própria.

[Gudynas (2019) propõe em seu livro uma nova forma de pensar o mundo que seja acompanhada de relações com a natureza que respeitem e compreendam uma visão distinta da eurocêntrica e estadunidense, mas, ao mesmo tempo cai em um erro clássico do idealismo ao se restringir a uma mudança abstrata da ética dessas relações. De forma que, transpondo do mundo das ideias um comportamento e pensamento sobre a natureza, poderia-se alterar as condições reais, não questionando uma saída para além de uma perspectiva capitalista¹⁷. Ao descrever o mundo como ele deveria ser, e não como ele é, o argumento do autor acaba por descrever muito mais uma sociedade pós-capitalista idealizada, de ética biocêntrica, do que propriamente uma proposta de movimento concreto dentro da realidade capitalista - e, muito menos, uma alternativa revolucionária para além do capital.

Isto se dá, inicialmente, pelo fato do autor utilizar como método uma base idealista, descrevendo no processo de relação humano e natural de “utilidade” um princípio transhistórico que enxerga os privilégios do ser humano frente às outras espécies não como uma construção social, assimilando o elemento econômico mercantil como parte inerente dessa relação. Ao propor um retorno aos valores comunais indígenas, o autor sugere que a humanidade tenha "perdido" ou "corrompido" sua conexão com a natureza como fonte de conhecimento e apropriação, afastando-se das origens e de um uso "eticamente natural". Nesse sentido, Gudynas (2019) acaba por mistificar e desmaterializar a própria sociabilidade indígena, reduzindo-a a uma forma de pensar sobre o mundo baseada em valores "estéticos e espirituais" (GUDYNAS, 2019, p. 168). Quando, na realidade, a própria relação humana com o seu meio depende essencialmente da materialidade de sua apreensão através do trabalho, inclusive na sociedade indígena.

A longa flecha da valorização e fetichização da natureza parte desde o Big Bang, atravessa o argumento de Gudynas (2019) e acerta seu alvo na ética biocêntrica. Considerando a natureza como sendo portadora e detentora de valores intrínsecos - bom ou ruim, feliz ou triste, aterrorizante ou pacífica, impiedosa ou caridosa -, para Gudynas (2019), a natureza se torna um sujeito de/para si, que encontra seu nêmesis na visão utilitarista da ética antropocêntrica, e a sua salvação na recuperação de uma ética biocêntrica idílica. De maneira que, para o autor uruguaio, os direitos naturais se revelam nos direitos da natureza e a recíproca é verdadeira (GUDYNAS, 2019).

¹⁷ Palavra esta que em sua obra mantém-se ‘misteriosamente’ oculta durante seus argumentos.

O termo Natureza tem claras ressonâncias com as ideias de meios ambientes de baixa ou mínima modificação pelos seres humanos, ou então de áreas que possam ser restauradas. Não faz muito sentido se referir aos direitos da Natureza em relação ao jardim de uma casa, uma plantação industrial de árvores ou qualquer outro meio ambiente artificial. Pois essa Natureza, que é sujeito, engloba conjuntos de espécies de animais e plantas próprios de cada região, de cada país, e que necessitam de integralidade dessas estruturas ecossistêmicas para poder sobreviver. Isso tampouco significa cair em outro extremo, assumindo que somente é possível uma Natureza silvestre sem humanos. Pelo contrário, a ideia de Natureza aqui defendida inclui os meios ambientes com pessoas, como povos indígenas, coletores amazônicos, camponeses e agroecologistas, que aproveitam os recursos sem destruir os ecossistemas que residem (GUDYNAS, 2019, p. 303)

Por si só, a natureza é caracterizada apenas por emergências, desenvolvimentos e deposições (LUKÁCS, 2012), sem valores intrínsecos capazes de formular uma ética própria e nem a capacidade de contrariar ou atuar nas instituições de direito. Como já trabalhamos anteriormente, compreendemos que somente o ser humano, devido a sua capacidade teleológica, dota a realidade de um meio e uma finalidade, separando-se quantitativamente e qualitativamente dos outros animais. Logo que, por ser capaz de formular uma ação direcionada, cristalizando e desconstruindo valores no mundo material, irá, por fim, criar e compor uma ética sobre o movimento do real¹⁸. A natureza por si não é teleológica, ou seja, por definição não se pode esperar dela - por geração espontânea - uma ética abstrata ou direitos que não sejam adquiridos por meio da intervenção ativa do ser social, com a criação de valor de uso, na formulação de uma ética e uma *práxis* objetiva.

Ademais, a afirmação de que a natureza possuiria “valores intrínsecos” em contrapartida a um assim chamado “valor econômico” (atribuída pelo ser humano) mostra um desentendimento da categoria valor propriamente dita em Marx (2017b) - e até mesmo na tradição da economia política clássica¹⁹. Para Marx (2017b), ainda que o

¹⁸ Sobre isso, vale destacar a incapacidade de Gudynas (2019) em perceber a realidade enquanto movimento, na medida em que para ele a natureza é dotada de valores intrínsecos, logo estáticos.

¹⁹ O autor uruguaio afirma que: “O valor, como substantivo, é um conceito abstrato para ideias que se referem a atributos que valem a pena, revestidos de importância, eventualmente desejados ou que são corretos, e são estudados sob a teoria do valor ou da axiologia [...]. Atualmente, a ideia de valor aparece de diversas maneiras no campo ambiental. Por exemplo, um ecologista pode usá-la ao informar sobre o ‘valor’ do fluxo de água em um rio ou da energia entre um herbívoro e um predador; e um economista a usa para indicar o preço de venda da madeira da floresta. Nesses casos, faz-se alusão a indicadores, quase sempre numéricos, expressos em distintas escalas de mediação. Mas valor também será usado nesta obra ao abordar os debates em ética ambiental [...] Sob essas abordagens, serão encontrados diferentes valores em relação ao meio ambiente ou a seus componentes, a partir de distintas formas de entender ou sentir, por exemplo, um rio, um cervo ou uma jaguatirica. Dessa maneira, um assunto central são as formas de valoração - a discussão sobre o que é objeto ou sujeito de valor, e como são expressos” (GUDYNAS, 2019, p. 43). Logo fica claro tanto o desconhecimento de Gudynas do que seja valor, seja na concepção dos clássicos da economia política, seja propriamente no entendimento de Marx, como também seu

valor de uso tenha uma existência transhistórica, na medida em que é fruto do trabalho concreto, inerente ao pôr teleológico próprio do agir humano, sua existência não é desprovida de história, sendo produzida socialmente e para determinada finalidade e utilidade pela sociedade em determinado local e tempo. Por exemplo, uma maçaneta esquecida no meio do deserto e uma lâmpada no fundo do mar não possuem valor de uso. Porém, na particularidade da sociedade capitalista, o valor de uso aparece subsumido ao valor de troca, assim como o trabalho concreto ao trabalho abstrato, o que tende a expandir continuamente as necessidades e quantidades de valores de uso historicamente determinados.

Em sociedades indígenas, o valor de uso dado é exercido e consumido em benefício de quem o produz (indivíduo, família e comunidade), com a unidade natureza e ser social sendo mediados apenas pela atividade do trabalho. Já nas sociedades capitalistas, a produção encontra uma nova função, o trabalho é realizado por um, enquanto que o valor de uso é consumido por outrem - seja indivíduo, grupo ou classe.

Não cabe aqui adentrar nos confins da categoria valor, mas apenas destacamos que é por meio desta lógica material de produção que ganha corpo a lógica de ética do valor no capitalismo, ou seja, a produção, a circulação e o consumo da riqueza social. No entanto, não podemos deixar de destacar que esse movimento do capital ocorre exatamente pela mediação do valor de troca como componente histórico e sua finalidade para a produção de mais-valor, exigindo uma quantidade crescente de bens e pessoas, ou seja, de vidas e recursos que devem se submeter à lógica de valorização do capital. Isto implica, necessariamente um constante avanço do capital quanto a incorporação e anexação de povos e riquezas ainda “intocados” ou “marginais” ao capital em si²⁰.

Sim, a relação dos trabalhadores com a natureza é distinta da relação do capital com a natureza, mas apenas na medida em que ela é instrumental para fins diferentes em cada um dos casos. Para o capital, é meio material para seu movimento de expansão, é o sorvedouro dos rejeitos de sua atividade e (pensando na natureza sistemicamente) é o campo que proporciona novas necessidades para o capital explorar. Para o trabalhador, é fonte dos valores de uso que sustentam sua vida, que habilitam o seu desenvolvimento e o gozo de seu (escasso) tempo livre. A partir de um ponto de vista ecológico, não surpreende que esses fins sejam hierarquizados de tal modo que os do capital apareçam como reprováveis e indesejáveis (o que, de fato, são) e os

relativismo teórico, que o leva a igualar distintas perspectivas teóricas no mundo das ideias como se fossem independentes da objetividade da realidade.

²⁰ Vale destacar que ambos estes elementos por/em si possuem potencial limitado de existência, enquanto o capital busca sempre sua valorização de caráter ilimitado.

dos trabalhadores apareçam como fins melhores (BARRETO, 2021, p. 4)

Em um trabalho de Sísifo, Gudynas (2019) tenta inserir em sua ética biocêntrica as cosmovisões indígenas. O autor, em sua base interpretativa abstrata chega a apresentar o “conceito de ontologia” como o “sentido normalmente dado à ideia de cosmovisão, como os modos pelos quais as pessoas assumem, sentem, entendem e compreendem a si mesmas e o mundo” (GUDYNAS, 2019, p. 149). Descrevendo, que

a ética antropocêntrica que hoje predomina é parte da ontologia da modernidade, essa cosmovisão que desenvolveu desde o Renascimento até se tornar dominante em escala planetária. Tal ontologia, por exemplo, delimita as políticas ambientais possíveis, implica que haverá uma Natureza externa à sociedade ou que o progresso é um avanço linear (GUDYNAS, 2019, pp. 149-150).

Neste entendimento, portanto, as expressões de políticas e de gestões ambientais atuais, de cunho de uma “ontologia moderna” estariam inseridas, necessariamente, neste marco. Não reconhecendo outras éticas e modos de entender o meio ambiente, que são tratadas

como um saber tradicional ou folclórico, às vezes somado no capítulo social de uma avaliação de um impacto ambiental ou em um estudo antropológico, mas não necessariamente incorporada como uma perspectiva de partida para as políticas ou gestão ambientais (GUDYNAS, 2019, p. 151).

No entanto, nenhuma cosmovisão indígena pode ser transposta a outras formas sociais independentemente da cosmovivência²¹ à qual está atrelada, ou seja a “forma comunidade”, nas palavras de Linera (2009), que a gerou. Em resumo, a condição da existência dos elementos subjetivos e abstratos dos indígenas - do seu pensar e (re)conhecer o mundo, ou seja, de sua cosmovisão - dependem necessariamente da (re)produção objetiva de sua vida em comunidade. Portanto, é inviável o transplante subjetivo das cosmovisões indígenas para outras formas de sociabilidade.

Além disso, é importante recordar que a vida indígena desempenha uma existência marginalizada na realidade capitalista, que apesar de se destacar como elemento heterogêneo ao próprio capital, cumprindo historicamente uma lógica de produção de valor de uso comunal, não por isso deixa de sofrer as consequências do assédio permanente da “forma valor” sob jugo do capital. (LINERA, 2009).

²¹ Destacamos então uma diferença entre “cosmovisão” e “cosmovivência” na mesma qualidade que se diferem a epistemologia - maneira subjetiva de ver e pensar - e a ontologia - a forma de ser objetiva.

Quando Gudynas (2019) argumenta que as cosmovisões indígenas se ajustariam facilmente à ética biocêntrica, por irem além do "utilitarismo" e reconhecerem “que no meio ambiente encontram-se valores inerentes aos seres vivos e aos ecossistemas, e não há obrigação de caracterizá-los” (GUDYNAS, 2019, p. 50), o autor distorce o conceito de valor e negligencia o fato de que a produção de valor de uso é intrínseca a todas as formas sociais - incluindo as sociedades indígenas. Portanto, é importante ressaltar que a realização dos valores de uso no contexto comunitário e a (re)produção da comunidade estão inexoravelmente ligadas à materialidade e historicidade de sua existência e condições de vida. A cosmovisão e a ética indígenas não são formuladas a partir da subjetividade; são determinações objetivas relacionadas à materialidade da produção e reprodução da vida, o que permitiu que suas tradições, religiões, mitos, festividades e estruturas sociais valorizassem de maneira mais significativa o meio ambiente natural.

Já na sociabilidade capitalista, na “forma valor”, todos os valores de uso são subordinados à objetividade da acumulação do capital como elemento da totalidade da produção. É inconciliável e impensável para o capital a realização do valor de uso indígena para com os animais, plantas e outros elementos da natureza e da comunidade sem que esses assumam também a forma de valor de troca - o crocodilo pode ser temido, estudado, apreciado ou feito de bolsa, desde que sua finalidade seja a sua valorização pelo capital. Com isso, o problema teórico de postular valores converte-se num problema de concretização, logo que, a transposição das cosmovisões indígenas não são compatíveis com a própria sociedade objetiva do capital; seja no seu plano material, ético ou moral.

Portanto, fica claro como é cômodo para Gudynas (2019) que as cosmovivências fossem incorporadas a uma ética biocêntrica. Afinal, no mundo das ideias, tudo é fácil - e cômodo - já que uma cosmovisão pode ser inserida em outra sociabilidade sem que tenha que alterar a estrutura material.

Linares (2009) destaca como uma importante diferença entre a “forma comunidade” e a “forma valor”, o fato de que, na primeira, a produção de valor de uso é direta e não é mediada pelo valor de troca, assim a relação com a natureza é imediata, em menor escala e dependente do trabalho da comunidade. Dessa materialidade particular se desprendem os temas da tecnologia e da técnica. Para Pinto (2005, p. 66), a própria questão da tecnologia é necessária para descrever como ontologicamente a técnica é um elemento constitutivo humano, ao ponto que, a reprodução da técnica e da

tecnologia seriam então a diferença entre a existência e a extinção de uma sociedade. Para Linera (2009), na forma comunal, frequentemente a tecnologia e o ato produtivo são impregnados pelos ritos religiosos; uma vez que a produção se dá em comunidade, a religiosidade cumpre o papel de uma verdadeira força produtiva na medida em que garante coesão à sociedade. Desse modo, o transplante da cosmovisão indígena para outras sociedades nas quais essa estrutura produtiva não é a existente esbarra necessariamente na contradição entre a materialidade da técnica e da produção e sua subjetividade.

Outro exemplo do idealismo subjetivista de Eduardo Gudynas (2019) é encontrado em sua defesa de supostos “direitos da natureza”. O autor menciona que:

A primeira formalização biocêntrica que reconheceu os direitos da Natureza aconteceu na nova Constituição do Equador. Não nos esqueçamos de que uma Constituição é, no final das contas, um acordo normativo construído politicamente e referendado pela maioria, em que não é preciso explicar as origens das valorações, bastando que sejam reconhecidas. Dessa maneira, pessoas que partem de distintas tradições culturais, filosóficas ou religiosas podem chegar aos direitos da natureza por diferentes caminhos [...]. Um texto constitucional não pode impor valores culturais ou religiosos, mas sim deve permitir que se expressem e gerem espaços de encontro nas políticas públicas. Uma vez que se conquista o reconhecimento desses valores intrínsecos, imediatamente são geradas obrigações, inclusive direitos sobre o meio ambiente e os seres vivos, que deverão ser atendidas por pessoas, agrupamentos sociais, empresas, Estados etc. A partir daí, é possível começar a explorar novas políticas ambientais construídas sob a perspectiva do respeito biocêntrico (GUDYNAS, 2019, p. 68)

Ou seja, além de reconhecer que não é preciso explicar as origens das valorações, já que para ele, as mesmas são intrínsecas, Gudynas (2019) encontra no Direito uma possibilidade de (re)existência da natureza. Esquece o autor dos limites do direito diante da materialidade. Como recordam Engels e Kautsky no *Socialismo Jurídico*:

O direito jurídico, que apenas reflete as condições econômicas de determinada sociedade, ocupa posição muito secundária nas pesquisas teóricas de Marx; ao contrário, aparecem em primeiro plano a legitimidade histórica, as situações específicas, os modos de apropriação, as classes sociais de determinadas épocas, cujo exame interessa fundamentalmente aos que veem na história um desenvolvimento contínuo, apesar de muitas vezes contraditório (ENGELS; KAUTSKY, 2012, p. 34).

Gudynas (2019), portanto, ignora que as raízes dos dramas da natureza não são consequência da ausência de alternativas legais de proteção ao meio ambiente, mas sim

reflexo de uma estrutura material baseada na exploração e acumulação contínua do ser humano e da natureza.

Sendo assim, defendemos aqui a importância da formulação objetiva de uma ética - e uma *práxis* - contra o capital, que desenvolva a sociedade e a natureza coevolutiveamente, levando como meio e fim deste processo a intervenção do ser humano e sua plena realização. Tal ética pode e deve levar em conta na sua construção as capacidades materiais e históricas, compreendendo o papel do ser humano como elemento transformador das qualidades naturais e sociais ao mesmo tempo que fomenta uma organização crítica da contradição entre capital, terra e trabalho, gerando uma hierarquia de valores e necessidades para a luta social. Afinal, se deixado no espontaneísmo, a luta da classe trabalhadora acaba por ser apreendida pelo conservadorismo e pelo reacionarismo; “o pensamento incorreto, quando executado em plena consciência, chega - de acordo com uma bem conhecida lei da dialética - regularmente ao oposto do seu ponto de partida (ENGELS, 2020, p. 93).

4. Considerações finais

Como vimos, para Gudynas (2019) a ética biocêntrica seria capaz de resolver o estranhamento entre o ser social e a natureza, porém, quando realizamos a crítica marxista à sua tese, vemos que a defesa de uma ética biocêntrica em abstrato esbarra nos limites materiais de existência. A lógica da acumulação capitalista impede que certas saídas ecológicas resolvam definitivamente o problema ambiental, elas, no máximo, podem solucionar parcialmente e temporariamente certas questões. Na tentativa de resolver esse problema, o autor acaba por estripar e destrinchar o ser social de sua carcaça: a natureza/terra e o trabalho²².

Não se trata aqui de nos opormos à defesa de uma ética biocêntrica, mas sim de revelar os limites de uma ética biocêntrica *abstrata*, descolada de uma materialidade que também seja biocêntrica. Gudynas (2019) apresenta seus argumentos sobre valor e ética desconectando-se do mundo objetivo, da historicidade, da dialética e da crítica, atendendo - ainda que não intencionalmente - ao ideal burguês de universalidade e de cosmopolitismo enquanto propõe uma reconciliação do ser humano com a natureza na medida em que defende uma retomada de valores multiculturalistas pós-modernos.

²² E como bem lembra Marx (2017b, p. 121) ao citar William Petty: “o trabalho é o pai, e a terra é a mãe da riqueza material”.

Acreditamos ser impossível a aplicação de uma ética biocêntrica enquanto o capital estiver vigente. A natureza é uma potência, ela é o igualizador comum de todas as formas de vida, é o começo, o meio e o fim de todas as espécies e de toda a humanidade. De maneira que, ao fim e ao cabo, enquanto as condições materiais de concretização da ética biocêntrica de Gudynas (2019) não existam, o exercício da crítica nos ajuda na formação de uma *práxis* e de um pensar que tenham como finalidade romper com a ingenuidade da fetichização capitalista. Exigindo, do ser social, a organização e planejamento com o objetivo de superação deste modo de produção que destrói as próprias condições de sobrevivência, seja ela dos humanos ou dos crocodilos; afinal, muitos crocodilos já viraram bolsas, mas isso não significa que todos os demais terão de ter esse mesmo fim.

5. Referências

ANGUS, Ian. **Facing the Anthropocene**: Fossil Capitalism and the Crisis of the Earth System. Monthly Review Press: Nova Iorque, 2016.

BARRETO, Eduardo Sá. **Mudanças climáticas e a tarefa dos ecossocialistas**: pelo abandono do voluntarismo geológico. *Economia e Sociedade*, [S.L.], v. 30, n. 1, p. 211-234, jan. 2021.

ENGELS, Friedrich. **Dialética da Natureza**. São Paulo: Boitempo, 2020.

ENGELS, Friedrich; KAUTSKY, Karl. **O socialismo jurídico**. São Paulo: Boitempo, 2012.

GUDYNAS, Eduardo. **Direitos da Natureza**: ética biocêntrica e políticas ambientais. São Paulo: Elefante, 2019.

LENIN, Vládimir Ilitch. **Cadernos Filosóficos**: Hegel. São Paulo: Boitempo, 2018.

LUKÁCS, György.. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. **Diferença entre as filosofias da natureza entre Demócrito e Epicuro**. São Paulo: Boitempo, 2018.

MARX, Karl. **Miséria da Filosofia**. São Paulo: Boitempo, 2017a.

MARX, Karl. **O Capital**: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2017b

MARX, Karl. **Os Despossuídos**: debates sobre a lei referente ao furto da madeira. São Paulo: Boitempo, 2017c.

LINERA, Álvaro García. **Forma Valor y Forma Comunidad**. La Paz: Muela del Diablo, 2009.

PINTO, Álvaro Vieira. **Consciência e realidade nacional**: Volume I: a consciência ingênua. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.

PINTO, Álvaro Vieira. **O Conceito de Tecnologia**: Volume I. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.