Consciência e existência

(sobre a teoria da consciência de Marx)

ANTONIO GOMES PENNA*

O presente texto centraliza-se na análise do conceito de consciência em Marx. Parte-se dos comentários de Karl Popper, desenvolvidos em *A sociedade aberta e seus inimigos* e *A miséria do historicismo*. Também são consideradas as observações de Kolakowski desenvolvidas em *L'esprit révolutionnaire*. Mostra-se, no que concerne a Popper, que sua definição de Marx como um racionalista não se ajusta aos comentários que logo em seguida faz em torno do economismo, do historicismo e da antitecnologia social como traços efetivamente definidores do marxismo. Tais comentários, na verdade, se ajustam melhor a uma visão irracionalista e a uma concepção epifenomenista e residuária da consciência. No que concerne a Kolakowski, destaca-se a relevância que ele concede à Teoria da Revolução, que, obviamente, sugere um sujeito ativo e apto a destinar mudanças do tipo tudo ou nada na sociedade. O ponto de vista do autor se expõe em termos de uma interpretação racionalista e de uma caracterização da consciência em Marx como instância rigorosamente autônoma e eficaz para efeito da promoção de mudanças na estrutura sócio-econômica de base.

Popper é, inequivocamente, um racionalista. Sobre o que isso significa, ele próprio nos informa quando escreve: "Uso a palavra racionalismo a fim de indicar, em termos gerais, uma atitude que procura resolver tantos problemas quantos forem possíveis, por meio de um apelo à razão, isto é, ao claro pensamento e à experiência, em vez de apelar para emoções e paixões" (Popper, 1974*a*, p. 232). Ou ainda: "É uma atitude de disposição a ouvir argumentos críticos e a aprender da experiência. É fundamentalmente uma atitude que admite que *eu posso estar errado e vós podeis estar certos, e, por um esforço, poderemos aproximar-nos da verdade.*" (id. p. 232.) E mais adiante: "A atitude racionalista considera o argumento acima da pessoa que argumenta. Conduz à concepção de que devemos reconhecer todos aqueles com quem nos comunicamos como uma fonte potencial de argumentação e de informação razoável" (id. p. 233).

* Do IP/UFRJ e ISOP/FGV. (Endereço do autor: Rua Pompeu Loureiro, 106/901 — Copacabana — Rio de Janeiro, RJ.)

Popper revela-se preocupado, como ele próprio esclarece, em conceituar o racionalismo por oposição ao irracionalismo e não ao empirismo, fato que implica a adoção de uma perspectiva mais ampla. Pois, no que concerne ao irracionalismo suas definições também devem ser aqui registradas. "O irracionalismo insiste em que as emoções e paixões, mais do que a razão, são as molas principais da ação humana" (Popper, 1974*a*, p. 241). E mais adiante: "Mencionei antes que a teoria de que nossos pensamentos e opiniões dependem de nossa situação de classe, ou de nossos interesses nacionais, deve levar ao irracionalismo. Desejo agora acentuar o fato de que o oposto é também verdade. O abandono da atitude racionalista, do respeito pela razão e pela argumentação, bem como pelos pontos de vista dos demais, a insistência nas camadas mais profundas da natureza humana, tudo isso deve levar à concepção de que o pensamento é meramente uma manifestação um tanto superficial daquilo que jaz dentro dessas profundidades irracionais. Deve quase sempre, creio eu, produzir uma atitude que considera a pessoa do pensador em lugar de seu pensamento. Deve produzir a crença de que pensamos com o nosso sangue ou com a nossa herança nacional ou com a nossa classe" (id. p. 243).

Fica, então, bem clara a posição racionalista de Popper e sua manifesta rejeição pelo irracionalismo. Pois, sobre esses pontos nosso acordo é total. Também já nos manifestamos em termos racionalistas em Razão e desejo (Penna, 1983). Nosso acordo permanece intacto quando Popper se refere a Marx como um racionalista. Na verdade, também o consideramos assim. Mas ao desenvolver suas indiscutivelmente eruditas considerações sobre Marx e o marxismo, quer no segundo volume de *A sociedade aberta e seus inimigos,* quer em *A miséria do historicismo,* Popper, efetivamente, não se manifesta coerente com sua definição. De fato nos apresenta um Marx propendendo irresistivelmente para o irracionalismo. Tal disposição se revelaria através da exploração do epigrama em que Marx afirma que não é a consciência que determina a existência, mas a existência que determina a consciência. Em outras palavras, são as condições sociais nas quais o homem vive que determinam seus pensamentos e não estes que influem e modificam as condições sociais. Na interpretação de Popper, Marx nos oferece uma visão puramente residual epifenomenista da consciência, obviamente apresentando os homens como seres totalmente comandados pelas circunstâncias derivadas das estruturas sócio-econômicas em que vivem. Ficam inteiramente omitidas dessa interpretação a terceira tese sobre Feuerbach que sustenta que "o homem se modifica em modificando as circunstâncias" e a décima primeira que afirma que "os filósofos não fizeram mais do que interpretar diversamente o mundo, quando o que importa é mudá-lo".

Entrementes, a tese de um Marx irracionalista se revela, ainda — e, a nosso ver, de modo bem claro — na perspectiva historicista que Popper aponta como central no marxismo. Vale recordar que por historicismo Popper entende "uma forma de abordar as ciências sociais que lhes atribui, como principal objetivo, o fazer predição histórica, admitindo que esse objetivo será atingível pela descoberta dos ritmos ou dos padrões, das leis ou das tendências subjacentes à evolução da história" (Popper, 1981, p. 6). Na verdade, para o historicismo — e portanto para Marx — os sistemas sociais são exclusivamente o resultado do curso da história. Nada cabe ao homem fazer. Ou melhor, cabe-lhe, sim, concorrer apenas para uma abreviação das dores do parto do futuro. Escreve Popper: "A concepção historicista de Marx, quanto aos alvos da ciência social, grandemente perturbou o pragmatismo que originariamente o levara a acentuar a função

prognosticadora da ciência. Forçou-o a modificar sua opinião anterior de que a ciência poderia e deveria modificar o mundo. E que, se havia uma ciência social e conseqüentemente uma profecia histórica, a direção principal da história devia ser predeterminada e nem a boa vontade nem a razão teriam poder para alterá-la. Tudo quanto nos restava no caminho da interferência razoável era certificar-nos, pela profecia histórica, do curso pendente do desenvolvimento e remover de sua rota os piores obstáculos" (1974*a*, p. 93). Novamente insistimos em que o caráter meramente epifenomenal e residuário da razão fica, neste texto, muito claramente definido.

Foi em função do historicismo que Marx "denunciou como utópicos todos os que encaravam as instituições sociais com olhos do mecânico social, sustentando que elas podiam ser dirigidas pela razão e pela vontade e conduzidas a um campo possível do planejamento racional" (Popper, 1974*a*, p. 94). Optou-se, claramente, na visão de Popper, por uma interpretação sociologista e economista com exclusão do papel desempenhado pelo homem no processamento histórico. É de assinalar que Popper mostra que Marx, muito mais do que predizer a história, na verdade profetizou-a. Ao invés de fazer predição, fez profecia, não se revelando esse procedimento dotado do mesmo caráter científico que efetivamente define o primeiro. Sobre a diferença entre predição e profecia — amplamente considerada em *A miséria do historicismo* — basta que se destaque o fato de que esta se vincula a uma teoria da salvação e a uma teoria escatológica, não se subordinando a procedimentos de refutação. De resto, o marxismo seria fundamentalmente uma coisa e outra, ou seja, uma teoria da salvação e uma teoria escatológica e quanto a isso Popper é bastante explícito. Por ser assim é que Popper não vê conciliação possível entre o marxismo e uma tecnologia social. Obviamente a idéia de uma tecnologia social é tributária de uma concepção oposta, ou seja, de uma concepção que efetivamente concede ao homem a condição de responsável pelos sistemas sócio-econômicos que predominam em certo momento histórico. Popper não vê em Marx qualquer disponibilidade para admitir tal concepção. "Não podemos", escreve, "impor nossos interesses ao sistema social; em vez disso, o sistema social nos impõe o que somos levados a acreditar como sendo nossos interesses. Faz isso forçando-nos a agir de acordo com o nosso interesse de classe". E conclui: "A mecânica social é impossível e é inútil uma tecnologia social" (1974*a*, p. 121).

Pela exposição que Popper faz de Marx, vemos que ele adere ao que freqüentemente se define como o economismo. Pois, o economismo, resultante de uma inadequada interpretação do materialismo histórico, nos apresenta um Marx com inegáveis tendências para o irracionalismo. Sua teoria da consciência seria, insistimos, puramente epifenomenal, não se distanciando da que se revelou presente nos materialistas mecanicistas do século XIX. Escreve Popper: "Marx foi um racionalista. Como Sócrates e Kant, acreditava na razão humana como a base da unidade da humanidade. Mas sua doutrina de que nossas opiniões são determinadas pelo interesse de classe apressou o declínio dessa crença. Como a doutrina de Hegel de que nossas idéias são determinadas por interesses e tradições nacionais, a doutrina de Marx tendia a minar a crença racionalista na razão" (1974*a*, p. 231).

Conforme assinalamos, não concordamos com a leitura popperiana do marxismo. Entendemos que ocorreu nela uma supervalorização do epigrama segundo o qual é a existência que determina a consciência e não a consciência que determina a existência. Tal proposição, na verdade, conflita com a undécima tese

sobre Feuerbach que lembra que "os filósofos não fizeram mais do que interpretar diversamente o mundo, quando o que importa é mudá-lo". De resto, o economismo é criticado pelo próprio Popper que, a propósito, escreve: "Há uma interação entre as condições econômicas e as idéias e não simplesmente uma dependência unilateral das últimas em relação às primeiras. No máximo, poderíamos mesmo afirmar que certas idéias, as que configuram nosso conhecimento, são mais fundamentais que os mais complexos meios materiais de produção, como se verá pela seguinte consideração. Imaginemos que nosso sistema econômico, incluindo toda a maquinaria e todas as organizações sociais, fosse um dia totalmente destruído, mas que o conhecimento técnico e científico se conservasse intacto. Neste caso, não é difícil conceber a possibilidade de uma rápida reconstrução (numa escala menor e não sem grandes fomes). Mas imaginemos que todo o conhecimento dessas matérias desaparecesse, conservando-se, em troca, as coisas materiais. Isso seria idêntico ao que sucederia a uma tribo selvagem que ocupasse de repente um país altamente industrializado, abandonado por seus habitantes. Levaria logo ao desaparecimento completo de todas as relíquias materiais da civilização" (1974*a*, p. 115).

Sobre sua disposição de se posicionar numa perspectiva racionalista Popper ainda acrescenta: "Há ironia no fato de que a própria história do marxismo fornece um exemplo que esclarece a falsidade desse economismo exagerado. A idéia de Marx — Trabalhadores de todos os países, uni-vos! — foi de maior significação até a véspera da Revolução Russa e teria influências sobre as condições econômicas" (1974*a*, p. 116). E seu outro trecho: "Este exemplo nos mostra que, em certas circunstâncias, as idéias podem revolucionar as condições econômicas de um país, em vez de serem moldadas por essas condições" (1974*a*, p. 116). Precisamente essa é a posição que entendemos que pode ser interpretada como sendo a de Marx e seguramente é a nossa, na medida em que rejeitamos a interpretação exageradamente economista que se propõe ao marxismo. Até porque de outra maneira não compreendemos como Popper pode definir Marx como um racionalista. Na verdade a essência do economismo só é compatível com o irracionalismo e isso, em outro espaço, o próprio Popper reconhece.

Leandro Konder, em seu lúcido estudo *O que é a dialética* (1981), enfrenta o problema de uma interpretação economista de Marx assinalando que ela foi muito vulgarizada pela primeira geração dos teóricos socialistas. Escreve: "A primeira geração dos teóricos socialistas que veio depois da geração de Marx não conseguiu assimilar a dialética. O próprio genro de Marx, o cubano Paul Lafargue (1842-1911), publicou um livro intitulado *O determinismo econômico de Marx*, que contribuiu para o fortalecimento, na consciência dos socialistas, de uma versão antidialética da concepção materialista da história. Nas duas primeiras décadas do século XX, difundiu-se entre os socialistas a idéia — falsa — de que, segundo Marx, os fatores econômicos provocavam, de maneira mais ou menos automática, a evolução da sociedade (sem que os homens — sujeitos do efetivo movimento da história — tivessem um espaço significativo para tomarem suas iniciativas). Essa concepção facilitava a infiltração de tendências políticas oportunistas no movimento socialista: quem não enxerga nada que dependa da sua ação tende facilmente a instalar-se na passividade (tende a contemplar a história, em vez de fazê-la). Houve revolucionários que reagiram contra a deformação da concepção marxista da história. Rosa Luxemburg (1871-1919) e Lenin (1870-1924) se destacaram na revalorização da dialética" (Konder, 1981,

p. 66). E logo adiante: "Lenin, por seu lado, desde 1902, no livro *Que fazer?*, empenhou-se, apaixonadamente, no plano da teoria política, em abrir espaços para a iniciativa do sujeito revolucionário (e especialmente para a iniciativa da vanguarda do proletariado)" (p. 66). Na página seguinte, escreve ainda Konder: "Importantes marxistas dos anos vinte e trinta encontraram nas idéias de Lenin e sobretudo em suas realizações práticas elementos que os impulsionaram em seus esforços para levar adiante o desenvolvimento da dialética. Esboçou-se um vigoroso movimento teórico que pretendia superar definitivamente as deformações antidialéticas a que tinham sido submetidas certas concepções de Marx no começo do século. As tentativas de confundir o marxismo com o materialismo vulgar ou com o determinismo econômico foram inteligentemente criticadas" (p. 67). Konder destaca especialmente as oposições de Lukács e Gramsci e no que se refere a Gramsci destaca: "Para ele, o fatalismo determinista pode-se tornar uma força de resistência moral, pode ajudar o revolucionário a perseverar na luta, pode ajudar a organização revolucionária a manter a sua coesão interna, nos períodos marcados por uma sucessão de graves derrotas. Nesse sentido, Gramsci se dispõe até a fazer-lhe um elogio fúnebre, reconhecendo a função histórica do determinismo, porém enterrando-o com todas as honras, pois se o determinismo persistir dificultará sempre o desenvolvimento do espírito crítico e da criatividade entre os revolucionários" (p. 68).

Pois, na interpretação proposta por Popper desaparece a importância da ação revolucionária. Ela, de fato, se esvazia de significado, dado que, em sua interpretação do marxismo, a sociedade futura virá necessariamente quer queiram ou não queiram os que se possam beneficiar da sociedade atual. Ocorre, neste ponto, um conflito entre a interpretação de Popper e a de um outro grande analista do marxismo. Referimo-nos a Kolakowski. Em L'anti-utopie utopique de Marx, publicado em *L'esprit révolutionnaire* (1978), destaca Kolakowski precisamente o aspecto revolucionário do marxismo, sobre enfatizar a relevância da idéia do proletariado como sujeito ativo e não como objeto do movimento orientado no sentido do socialismo. É certo que sustenta, também — e, ao nosso ver, conflitando-se com o que afirmou antes — a idéia do socialismo como resultado de uma tendência natural da história e não como uma invenção contingente capaz de produzir-se em qualquer momento da história (p. 116-7). Quer nos parecer, entretanto, que sua ênfase na condição revolucionária do marxismo permanece intacta. Em L'esprit révolutionnaire, estudo que concede título ao livro, Kolakowski estende-se magistralmente sobre o que ele entende por espírito revolucionário, ou, mais precisamente, por mentalidade revolucionária. Trata-se de uma forma de pensamento que opera na base do tudo ou nada, ou seja, na base da salvação eterna ou da danação eterna. Nela não há espaço para concessões. Historicamente Kolakowski assinala seu aparecimento com Jesus. Na verdade, o cristianismo primitivo seria um movimento essencialmente centrado na idéia de revolução. Permanece assim até Santo Agostinho, transformando-se posteriormente com a igreja romanizada em um movimento conservador. A introdução do purgatório corresponde exatamente às necessidades de um processo de esvaziamento do sentido revolucionário do cristianismo. Não obstante, tal esvaziamento encontra um obstáculo em Lutero, que tenta renovar o espírito revolucionário do movimento cristão sem resultados significativos. Segundo Kolakowski, Marx retoma essa idéia de revolução e sobre ela constrói sua doutrina. O marxismo operaria de novo com o conceito do tudo ou nada, ou seja, com a idéia de uma danação oposta à de uma salvação. A passagem representará precisamente a su-

peração do capitalismo pelo socialismo. Revelar-se-ia o marxismo como uma teoria da salvação e como uma teoria escatológica.

Kolakowski estende-se magistralmente sobre o conceito de mentalidade revolucionária, definindo-a por oposição à mentalidade reformista. Esta seria fundamentalmente caracterizável por operar através de aperfeiçoamentos contínuos e cumulativos no sistema dominante. Popperianamente falando, os efeitos não desejados e, por acaso, negativos dessas operações aperfeiçoadoras seriam pouco relevantes e facilmente contornáveis. De qualquer modo, a mentalidade reformista seria rigorosamente oposta à mentalidade revolucionária. Em magistral definição, mostra Kolakowski que esta jamais se poderá caracterizar como expressão meramente somativa dos processos de reforma. Na verdade, uma revolução não se poderia conceber nunca como uma adição de reformas. Gestalticamente, ela é supersomativa. Funda-se, como já assinalamos, na alternativa do tudo ou nada. E é precisamente como uma teoria da revolução que Kolakowski apresenta o marxismo. Combinada essa condição com a tese de que nele se sustenta a idéia de um proletariado ativo, facilmente se percebe uma visão de Marx essencialmente inclinada para o racionalismo. A teoria da consciência que se percebe na interpretação de Kolakowski é, efetivamente, uma teoria distanciada da que a considera simples resíduo ou epifenômeno.

Um ponto que até agora não foi tocado e que concorre para uma visão irracionalista do marxismo é o que se manifesta através da idéia de ideologia, ou seja, de uma consciência falsa. Obviamente ele está subentendido quando se examinou o problema do economismo e do sociologismo presentes na interpretação marxista proposta por Popper. Mas convém que se o considere de forma bem explicitada. Recorde-se que a consciência enquanto instância ideológica é definida como tributária da idéia de que nossos pensamentos são totalmente determinados pela estrutura social de que participamos. Cabe, não obstante, lembrar que para o próprio Marx a consciência ideológica poderia ser descartada e ele próprio pretendeu tê-la descartado quando expressamente se manifestou nesse sentido em dois textos: na carta a Ruge e em *A miséria da filosofia*. A observação, de resto, é de Kolakowski: "Marx pretendeu (não somente na sua famosa carta a Ruge, mas igualmente em *A miséria da filosofia*, isto é, após o pretendido corte) que sua obra devia exprimir o movimento histórico real; ele pretendia, então, que estava consciente das fontes sociais de seu pensamento e que, neste sentido, ele estava livre de toda ideologia" (Kolakowski, 1981, p. 162). Esclareça-se, ainda segundo Kolakowski, que "no emprego que Marx e Engels fazem desse termo, o conceito de ideologia designa as formas de consciência social que impedem os homens de perceberem que seu pensamento do mundo é determinado por certas condições que não dependem deles e que não são elementos da consciência". E em seguida: "No pensamento ideológico os homens imaginam que é a lógica do pensamento que dirige seus pensamentos e eles são fundamentalmente incapazes de tomarem consciência das situações sociais e dos interesses que modelam suas atividades mentais" (p. 162).

Kolakowski também se manifesta sobre o significado do racionalismo, revelando-se, neste ponto, em plena convergência com Popper. Na verdade, afirma que o racionalismo se manifesta sob duas formas: pela afirmação da universalidade da razão, no sentido de que as mesmas regras lógicas e as mesmas regras de verificação são aplicáveis a todas as questões que possam ser propostas pelo espírito humano e pela afirmação de que o valor do conhecimento depende unicamente da aplicação dessas regras, sendo independentes da origem étnica,

social, religiosa e psicológica e que todas as questões que admitem essas regras admitem também a comunicação, a discussão e o diálogo (Kolakowski, 1981, p. 64). É essa independência do pensamento racional em relação a circunstâncias limitadoras como as que se mencionaram anteriormente que nos leva, neste passo, a pensar em certos comprometimentos irracionalistas que atingem movimentos como o de Benjamin Lee Whorf e o de Basil Bernstein, respectivamente nos campos da etnolingüística e da sociolingüística, desde que, em ambos, a consciência é meramente tributária de condições de cultura e de classe social.

Insistindo em nosso posicionamento pessoal, reafirmamos que entendemos o marxismo como um movimento racionalista e como um movimento que opera com um conceito de consciência que de modo algum se pode definir como determinado automaticamente pelas condições de existência. Acreditamos que faltou a Popper uma adequada valorização da dialética em Marx. De fato, as relações entre a consciência e a existência são reversíveis. Face a essa reversibilidade, fica compreensível que a consciência sofra os efeitos derivados das condições sócio-econômicas, mas, por igual, também sobre elas atue, modificando-as. Conforme se registrou antes, em citação de Kolakowski, ocorre ainda — e isso é extremamente relevante — que a consciência possa obter condição de autonomia em relação aos fatores sócio-econômicos que sobre ela atuam e, graças a essa condição, possa promover o descartamento deles, superando-se como instância ideológica. Essa, de resto, foi, efetivamente, a posição de Marx. Por outro lado, entendemos, em função de uma perspectiva isomórfica, que a mesma reversibilidade ocorre ao nível das relações entre a consciência e as estruturas neurais que lhe servem de suporte, dado que se estas funcionam como condições determinantes, por igual recebem influências altamente significativas da consciência convertida em instância jacksonianamente autônoma no que concerne à sua funcionalidade. De resto, no que se refere a essas relações, Bergson nos aparece como fonte de severa argumentação, quer atingindo a tese epifenomenista, quer a tese meramente paralelista.

No que se refere a Kolakowski, com ele compartilhamos da tese de que a teoria da revolução se revela central no marxismo. Mas, precisamente porque se revela assim, entendemos que fica claro que não há em Marx qualquer idéia que sugira sequer uma passiva expectativa de que as aflições que marcam o mundo capitalista se superarão sem que se configure como necessária a intervenção do homem e, obviamente, do homem com mentalidade revolucionária. De modo algum, por fim, poderemos subscrever sua tese, ao nosso ver bastante infeliz, de que "a idéia de que o mundo existente é tão completamente corrompido que é impensável melhorá-lo e que, precisamente por isso, o mundo que lhe sucederá trará a plenitude da perfeição e a liberação derradeira, esta idéia constitui uma das aberrações mais monstruosas do espírito humano" (Kolakowski, 1981, p. 22). Na verdade, vemos nessas palavras a sua rejeição total da mentalidade revolucionária e a óbvia consagração do pensamento reformista. Só que, conforme ele próprio observa, o ato reformista jamais descarta o sistema sobre o qual ele se exerce, retocando-o aqui e ali, reformulando-o mais adiante, mas não conduzindo à sua supressão e à sua substituição por um outro que, se não trouxer a libertação derradeira, pelo menos estimulará a que sua busca não pare nunca.

Também não concordamos com outra afirmação — desta vez de Popper — segundo a qual "entre todas as idéias políticas, a mais perigosa é talvez o desejo de tornar o homem perfeito e feliz. A tentativa de realizar o Céu na

Terra produziu sempre o inferno" (Popper, 1974*b*). Vemos que através dela recorre-se, no mínimo, a uma inferência indutiva e, em Popper, o recurso a esse tipo de inferência é estranho, sobretudo porque para ele a indução é um mito. Na verdade, o fato de que muitas tentativas visando a esse objetivo, no passado, falharam não abona a afirmação de que é inútil tentar outras vezes no futuro. Inequivocamente se registraria, no caso de uma rejeição de novas tentativas, uma indevida passagem do contingente ao necessário.

Abstract

This paper is centered on the analysis of conscience in Marx. The author starts from the comments by Karl Popper developped in *The open society and its enemies*, and in *The misery of Historicism*. Also considered are the approaches of Kolakowski in *L'Esprit révolutionnaire*. As far as Popper is concerned, the author shows that his definition of Marx as a rationalist does not adjust to the comments about economism, historicism and the social anti-technologism as traits that effectively define marxism. Such comments adjust better to an irrationalist vision and to an epiphenomenal and residual conception of conscience. In relation to Kolakowski, attention is called to the relevance that he concedes to the Theory of Revolution, which obviously suggests an active subject, apt to changes of the type all or nothing in society. The personal view of the author is exposed in terms of a rationalist interpretation and characterization of conscience in Marx as a rigidly autonomous and effective instance to the effect of promoting changes in the basic social-economic structure.

Referências bibliográficas

Kolakowski, Leszek. *L'esprit révolutionnaire*. Bruxelles, Complexes, 1981.

Konder, Leandro. *O que é a dialética*. São Paulo, Brasiliense, 1981.

Penna, A. Gomes. Razão e desejo. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, Rio de Janeiro, 35(2):3-10, abr./jun. 1983.

Popper, Karl. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Belo Horizonte, Editora da Universidade de São Paulo/Itatiaia, 1974*a*. v. 2.

———. *Revolution Oder Reform? Eine Konfrontation*. Trad. port. Lisboa, Moraes, 1974*b*. (Debate entre Popper e Marcuse.)

———. *A miséria do historicismo*. São Paulo, Cultrix/Editora da Universidade de São Paulo, 1981.