

■ CAPÍTULO 2 ■

A FILOSOFIA DA HISTÓRIA E O MATERIALISMO HISTÓRICO

O objetivo deste capítulo é apresentar o materialismo histórico como uma tese de filosofia da história, descartando, portanto, o pretenso caráter científico a ele atribuído por Marx.

A busca de uma **explicação científica da história** por Marx, por meio do **materialismo histórico**, enraíza-se numa tese da filosofia da história. Tais concepções referentes à história implicam, sempre, na existência de um mecanismo cujo funcionamento determina a realização de um fim que pode ser perscrutado de forma racional na história. Assim, já Kant concebera um mecanismo natural à sociabilidade insociável (KANT, I. *Idéia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1988. Quarta proposição, p. 25, A 392); mecanismo este capaz de civilizar o gênero humano (HERRERO, Javier. *Teoria da história em Kant. Síntese*. Belo Horizonte. v. 8, n. 22, 1981). A ideia de um ardil da razão em Hegel pode ser considerada, também, o meio de que a razão se serve para concretizar-se, apesar dos homens e suas paixões, **mas, também, através desses e daquelas**.

HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofia de la historia universal*. Madrid: Alianza, 1986. p. 97. Você pode ver um comentário sobre esse ponto em VOLPATO DUTRA, Delamar José. *The Frankfurt School and the Philosophy of History*. In: SWEET, William [ed.]. *The Philosophy of History: a re-examination*. Aldershot: Ashgate Publishers, 2003.

De fato, a tese central do materialismo histórico é a seguinte:

na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. A totalidade destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina

sua consciência. Em uma certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que nada mais é do que a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade dentro das quais aquelas até então se tinham movido. De formas de desenvolvimento das forças produtivas estas relações se transformam em seus grilhões. Sobrevém então uma época de revolução social. Com a transformação da base econômica, toda a enorme superestrutura se transforma com maior ou menor rapidez. (MARX, Karl. Prefácio “Para a crítica da economia política”. In: *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 129-130 [MARX, Karl. *Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie*. In: Marx/Engels, Werke (MEGA). Berlin: Dietz Verlag, 1983, v. 13, p. 8-9])

Uma explicação sumária dos modos de produção pode ser encontrada na seguinte passagem de *O capital*:

se o trabalhador precisa de todo o seu tempo, a fim de produzir os meios de subsistência necessários para sua manutenção e de seus dependentes, não lhe restará tempo nenhum a fim de trabalhar gratuitamente para outra pessoa. Se não se atinge certo grau de produtividade do trabalho, não sobra tempo ao trabalhador para produzir além da subsistência; sem esse tempo de sobra, não haveria capitalista, nem donos de escravos, nem barões feudais, em suma, nenhuma classe de grandes proprietários. [MARX, Karl. *O capital*: crítica da economia política. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 587]

Pois bem, o axioma básico da teoria marxista da história reside, logo no início, na proposição que estabelece a correspondência entre as forças produtivas e as relações de produção.

A esse axioma deve-se acrescentar o teorema da contradição entre as forças produtivas e as relações de produção, determinando, dessa forma, uma mudança nas relações de produção a cada mudança nas forças produtivas e, conseqüentemente, uma mudança em toda a superestrutura da sociedade. Cabe destacar que as transformações materiais das condições econômicas de produção “pode ser objeto de rigorosa verificação da ciência natural” (MARX, Karl. Prefácio Para a crítica da economia política. In: *Ma-*



Estátua da Liberdade, monumento na cidade de Nova York, Estados Unidos. Se somos determinados pelo contexto histórico em que vivemos, como quer Marx, então não seríamos livres; esse contexto determinaria nossas ações.

Você encontra esta teses em Thesen über Feuerbach. **Karl Marx** (1818-1883) escreveu estas teses por volta de 1845.

Esta é a versão publicada por **Friedrich Engels** (1820-1895) junto com a reedição de 1888 do seu *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*. Disponível em: <http://www.socialismo.org.br/portal/filosofia/152-documento/319-onze-teses-sobre-feuerbach>. Acessado em: 23 abr. 2009) *Publischers, 2003*.

nuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 130). Isso implica na controvertida questão do estabelecimento de uma concepção científica da história. Uma tal concepção assume como consequência, no próprio texto marxista, a determinação de que o ser do homem não se define por sua consciência, mas por seu ser social, implicando, ao fim, a discussão comum a todas as filosofias da história, **concernente ao problema da liberdade**.

Em referência à questão das leis da história, Marx afirma em *O capital*: “a questão que se debate aqui não é o maior ou menor grau de desenvolvimento dos antagonismos sociais oriundos das leis naturais da produção capitalista, mas estas leis naturais, estas tendências que operam e se impõem com férrea necessidade” (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 5. Trad. de Reginaldo Sant’Ana). Isso implica dizer que:

ainda quando uma sociedade tenha desvendado o significado da lei natural que rege seu movimento” e o objetivo final desta obra é descobrir a lei econômica do movimento da sociedade moderna –, não pode ela suprimir, por saltos ou por decreto, as fases naturais de seu desenvolvimento. Mas, ela pode encurtar e reduzir as dores do parto. (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. [2 v.] 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, p. 6. Trad. de Reginaldo Sant’Ana)

Em um estudo que dedicou a esse assunto, no qual critica severamente a posição determinista de Marx, Popper caracterizou essa posição como sendo historicismo (POPPER, Karl. *A miséria do historicismo*. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1980, p. 42. Trad. de Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota). Segundo ele, essa afirmação fatalista com relação às propensões da história estaria em oposição com a afirmação ativista da XI **tese sobre Feuerbach**:

“O historicista não pode mais do que *interpretar* o desenvolvimento social e favorecê-lo de múltiplas maneiras; *ninguém pode alterá-lo*”. (POPPER, Karl. *A miséria do historicismo*. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1980, p. 42. Trad. de Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota). Como se verá, Benjamin já criticara também esse fatalismo por implicar um certo conformismo.

Habermas considera que os herdeiros do marxismo pertencentes à Escola de Frankfurt também participam das esperanças da filosofia da história. Isso é bem verdade pela constatação, desesperada, que tal mecanismo não funciona mais. Segundo Habermas, essa posição é, marcadamente, correta até a década de 1940, quando Horkheimer e Adorno publicam a *Dialética do esclarecimento* (HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1989, p. 414-415). Tomando as **análises de Marcuse** que analisam a peculiar fusão entre técnica e dominação, Habermas conclui: “a racionalidade da dominação mede-se pela manutenção de um sistema que pode permitir-se converter em fundamento da sua legitimidade o incremento das forças produtivas associado ao progresso técnico-científico” (HABERMAS, J. *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 47). Isso implicará, para Habermas, por outro lado, uma nova forma de conceber a ideologia, determinada pelo fato de que “o estado das forças produtivas represente precisamente também o potencial, pelo qual, medidas ‘as renúncias e as incomodidades impostas aos indivíduos estas surgem cada vez mais como desnecessárias e irracionais” [HABERMAS, J. *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 47]. Essa nova **forma de conceber a ideologia** como tecnocracia toma verdadeiramente o sentido próprio da ideologia, ou seja, aquela que pode conceber-se ao modo da ciência, permitindo-se, ainda, evitar um discurso de ocultamento, lacunar [CHAUÍ, Marilena. *Cultura e democracia*. 3. ed. São Paulo: Moderna, 1982, p. 7], mas abandonando, agora, qualquer tentativa de encobrir, ideologicamente, as disfunções do sistema, as quais aparecem como tecnicamente necessárias.

Dessa forma, “o pensamento de que as relações de produção pudessem medir-se pelo potencial das forças produtivas fica cerceado pelo fato de que as relações de produção existentes **se apresentam** como a forma de organização **tecnicamente necessária** de uma sociedade racionalizada” (HABERMAS, J. *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 48). Ou seja, as forças produtivas deixam de representar **um potencial de emancipação sobre as relações de produção** e passam, ao contrário, a justificá-las. Deixa, portanto, de funcionar aquele mecanismo básico da filosofia da

MARCUSE, Herbert. *The one-dimensional man*. Boston: Beacon, 1964.

Para uma possível crítica a essa nova figura da ideologia ver: DUTRA, Delamar José Volpato. *A estrutura do pensamento da teodicéia de Leibniz e a vingança da ideologia contra o discurso crítico*. *Dissertatio*. v. 2, n. 4, 1996, p. 97-109).

HABERMAS, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989, p. 161.

história marxista que lhe permitia atribuir um potencial de emancipação, determinado pelo inexorável aumento das forças produtivas.

Ora, é também na década de 40 que Benjamin publica *Über den Begriff der Geschichte*, que enterra, de vez, a filosofia da história. Tanto a crítica de Benjamin quanto a de Habermas buscam explicitar o que se poderia chamar de problema epistemológico e mesmo ontológico da filosofia da história. Ou seja, sua abordagem consiste em afirmar que as coisas não se passam dessa forma, ou, então, que não podemos fazer um juízo de conhecimento sobre determinações teleológicas. Como exemplo de uma crítica ontológica, temos a *Tese IX*, a alegoria do **Anjo da história**, a qual caracteriza o passado histórico como um monte de escombros:



Paul Klee, *Angelus Novus*.

Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso. (BENJAMIN, W. Teses sobre a filosofia da história. [F. R. Kothe: *Über den Begriff der Geschichte*]. In: KOTHE, Flávio R. [org.]. *Walter Benjamin* [Coleção Grandes Cientistas Sociais]. São Paulo: Ática, 1985, Tese IX)

Já a *Tese XIV* dá uma ideia positiva do que seja, epistemologicamente, a história, ou seja, uma construção. A nós, aqui, interessa a *Tese I*, que traz a *alegoria do enxadrista*. Ela nos dá, com precisão, os contornos epistemológicos que nos permitem asserir o conhecimento da filosofia da história. Citemo-la:

como se sabe, havia uma vez um autômato, construído de modo tal que ele respondia a cada lance de um enxadrista com um outro lance que acabava lhe assegurando a vitória. Um boneco, em roupagem turca e com um cachimbo na boca, estava sentado diante do tabuleiro, colocado sobre uma mesa espaçosa. Mediante um sistema de espelhos,

criava-se a ilusão de que essa mesa era transparente. Na verdade, um anão corcunda, mestre em xadrez, estava sentado dentro dela, dirigindo a mão do boneco através de cordas. Pode-se imaginar um equivalente dessa aparelhagem na filosofia. Vencer deve sempre o boneco que se chama de 'materialismo histórico'. Ele pode enfrentar a qualquer um, desde que tome a seu serviço a teologia, que, como se sabe, hoje é pequena e horrível e que, de qualquer modo, não deve deixar-se ver. (BENJAMIN, W. Teses sobre a filosofia da história. [F. R. Kothe: Über den Begriff der Geschichte]. In: KOTHE, Flávio R. [org.]. *Walter Benjamin* [Coleção Grandes Cientistas Sociais]. São Paulo: Ática, 1985, Tese I)

É assim que o materialismo histórico consegue olhar toda a história e encontrar nessa um mecanismo capaz de explicá-la em sua totalidade e de tal forma que seu ponto de vista sempre vença. De fato, afirma o próprio Marx:

é por isso que a humanidade só se propõe às tarefas que pode resolver, pois, se se considera mais atentamente, se chegará à conclusão de que a própria tarefa só aparece onde as condições materiais de sua solução já existem, ou, pelo menos, são captadas no processo de seu devir. Em grandes traços podem ser caracterizados, como épocas progressivas da formação econômica da sociedade, os modos de produção: asiático, antigo, feudal e burguês moderno. As relações burguesas de produção constituem a última forma antagônica do processo social de produção [...] contudo, as forças produtivas que se encontram em desenvolvimento no seio da sociedade burguesa criam ao mesmo tempo as condições materiais para a solução deste antagonismo. (MARX, Karl. Prefácio "Para a crítica da economia política". In: *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 130)

Assim sendo, o teorema básico da teoria da história justifica a esperança na completa emancipação da sociedade, possibilitado pelo axioma base da concepção de história de Marx. Portanto, a teoria dos modos de produção, cujo término é a sociedade comunista, emancipada, desdobra-se segundo a necessidade própria de um sistema de axiomas e teoremas. Para Benjamin a ideia de progresso nas teorias políticas da classe trabalhadora foi mesmo prejudicial, pois o fato de pensar estar navegando a favor da correnteza [*Tese XI*] implica, sempre, uma grande dose de conformismo e acomodação, como se, em todo caso, as coisas não dependessem só das ações humanas.

A tese de Benjamin nos permite compreender como é possível construir um tal juízo sobre a história. Uma tal possibilidade somente é possível pelo empréstimo do olhar de Deus sobre a história, um olhar *sub specie aeternitatis*. De fato, que a filosofia da história tome emprestado seu pensamento à teologia é reconhecido pelo próprio Hegel:

os cristãos estão, pois, iniciados nos mistérios de Deus e deste modo nos há sido dada, também, a chave da história universal. No cristianismo há um conhecimento determinado da Providência e de seu plano. No cristianismo é doutrina capital que a Providência regeu e rege o mundo; que tudo quanto ocorre no mundo está determinado pelo governo divino e é conforme a este. Esta doutrina vai contra a idéia do acaso e contra a dos fins limitados: por exemplo, o da conservação do povo judeu. Há um fim último, universal, que existe em si e por si. A religião não rebaixa essa representação geral. A religião atém-se a essa generalidade. Mas, essa fé universal, a crença de que a história universal é um produto da razão eterna e que a razão determinou as grandes revoluções da história, é o ponto de partida necessário da filosofia em geral e da filosofia da história universal. (HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofia de la historia universal*. Madrid: Alianza, 1986, p. 55)

Temos, pela teologia, a chave da filosofia da história. Pode-se dizer, com Benjamin, que a filosofia da história só é possível com esse olhar de Deus; para nós, em todo caso, sempre ilusório, não passando mesmo de uma fé universal. Segundo Habermas, na teologia da história dos padres da igreja estava já pensado, antecipadamente, aquilo que a filosofia da história pretende fazer uma consideração científica. (HABERMAS, J. *Teoría y praxis*. Madrid: Tecnos, 1987, p. 258-259) Essa consideração da história no seu todo é uma herança teológica herdada pela filosofia. (HABERMAS, J. *Teoría y praxis*. Madrid: Tecnos, 1987, p. 265)

Pode-se apontar, assim, para o elemento que a consideração do olhar teológico supre, e que concerne a um elemento obliterado nas filosofias da histórica, um elemento que marca, digamos, o insucesso das concepções da filosofia da história, ou seja, **cujo esquecimento determina a ilusão do olhar “filosófico” sobre o todo da história**, constituído, na verdade, por enunciados pseudo-normativos acerca de uma teleologia objetivista da história, mis-

turando conteúdos descritivos e conteúdo normativos. (HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1989, p. 441)

Pode-se, desse modo, apontar para um elemento que parece determinante na concepção marxista da história e que se dá, com precisão, num ponto que não pode ser analisado objetivamente, a saber, *aquele cuja famosa parábola hegeliana do senhor e do escravo* é sua mais clara manifestação. Os passos de uma tal dialética podem ser reconstruídos do seguinte modo. Segundo Hegel, o conceito de reconhecimento implica que “a consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra” (HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. [2 v.] Petrópolis: Vozes, 1992, §178.). Assim, antes do reconhecimento, na consciência-de-si “nada há nela que não seja mediante ela mesma” (HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. [2 v.] Petrópolis: Vozes, 1992, §182.), ou seja, “de início, a consciência-de-si é ser-para-si simples, igual a si mesma mediante o excluir de si todo o outro” (HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. [2 v.] Petrópolis: Vozes, 1992, §186). Numa tal perspectiva será fatal o encontro com outra consciência, o que implicará o confronto das consciências: “mas

A relação dessa figura com a teoria da história marxista é sugerida por HYPOLITE, Jean. *Génesis y estructura de la “Fenomenologia del espíritu” de Hegel*. 2. ed. Barcelona: Península, 1991, p. 156. Lima Vaz faz a mesma observação, mas adianta que o contexto especulativo no qual foi concebida tal parábola, como ele mesmo a nomeia, é “mais amplo e complexo do que aquele ao qual a reduziram a hermenêutica marxiana e as versões marxistas posteriores” [LIMA VAZ, H. C. de. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. *Síntese*. Belo Horizonte: v. 8, n. 21, jan./abr. 1981, p. 7]. De fato, nós não negamos isso, apenas queremos mostrar, através de semelhante parábola, o que as teses da filosofia da história, em geral, pressupõem como operante e, ao mesmo tempo, como contrapartida, oblitaram, isto é, esquecem o problema da liberdade implicado nessa consideração. Ver, também, com relação a essa temática: BORGES, M. de L. A. *Os jogos da alteridade: uma análise da figura do senhor e do servo na “Fenomenologia do espírito” de Hegel*. [Dissertação de mestrado, UFRGS, 1990], especialmente, o *Apêndice I: A utilização da figura na obra marxiana: o senhor e o servo como o trabalhador e o não-trabalhador*, p. 247s.

o Outro é também uma consciência-de-si; um indivíduo se confronta com outro indivíduo [...] os indivíduos são um para outro [...] figuras independentes, consciências imersas no ser da vida” (HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. [2 v.] Petrópolis: Vozes, 1992, §186).

Para Hegel, ainda, numa tal relação da consciência consigo mesma ela não encontra verdade alguma, pois uma tal verdade só seria possível por um outro que a reconhecesse. De fato, Hegel afirma: “sem dúvida, cada uma está certa de si mesma, mas não da outra; e assim sua própria certeza de si não tem verdade nenhuma, pois sua verdade só seria se seu próprio ser-para-si lhe fosse apresentado como objeto independente” (HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. [2 v.] Petrópolis: Vozes, 1992, §186.), porém, de acordo com o conceito do reconhecimento, isso só é possível pela pura abstração do ser-para-si. Para se chegar ao nível do que podemos chamar a verdade da consciência a consciência de si deverá “*mostrar-se como pura negação de sua maneira de ser objetiva*” e mostrar que não está vinculada nem à vida.

(HEGEL, G.W.F.
Fenomenologia do espírito.
[2 v.] Petrópolis: Vozes, 1992,
§187)

Havendo duas consciências que se relacionam ao modo da certeza imediata de si mesmas, o seu agir implicará uma tendência à morte da outra, instaurando-se uma luta de vida ou morte. Só assim elevam à verdade sua certeza de ser-para-si. Para que se chegue a um tal resultado, é decomposta, na experiência da luta de vida ou morte, a unidade da consciência-de-si e da vida, surgindo duas figuras: “uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. **Uma é o senhor, outra o escravo**” (HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. [2 v.] Petrópolis: Vozes, 1992, §189).

Colocadas essas duas figuras, interessa, antes de tudo, a resolução oferecida por Hegel da segunda figura, posto que “a verdade da consciência independente é por conseguinte a consciência escrava” (HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. [2 v.] Petrópolis: Vozes, 1992, §193), pois “a escravidão, ao realizar-se cabalmente, vai tornar-se, de fato, o contrário do que é imediatamente” (HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. [2 v.] Petrópolis: Vozes, 1992, §193.), ou seja, se converterá em verdadeira independência.

O senhor relaciona-se, mediatamente, com o escravo pela vida, posto que o medo da morte, para Hegel, é o início da sabedoria. Por outro lado, o apego à vida torna-se a cadeia do escravo. O senhor relaciona-se, ainda, também mediatamente, com a coisa por meio do escravo (HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. [2 v.] Petrópolis: Vozes, 1992, §190. Ver, em acréscimo, o comentário de Hyppolite: HYPPOLITE, Jean. *Génesis y estructura de la “Fenomenologia del espíritu” de Hegel*. 2. ed. Barcelona: Península, 1991, p. 157). Ora, **a consciência escrava pode ser caracterizada, então, pelo medo da morte**, que como afirma Hegel é, tão somente, o início da sabedoria, já que aí não se encontra a si mesma, o que acontecerá, finalmente, pelo segundo elemento que caracteriza a consciência escrava, a saber, o trabalho (HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. [2 v.] Petrópolis: Vozes, 1992, §195).

O trabalho é desejo refreado, posto que não pode consumir a coisa para realizar o gozo na negação completa da coisa, ou seja, para Hegel, o trabalho forma. No trabalho, a consciência depara-se com o independente, que funcionará como contemplação de si mesma, ou seja, o puro ser da consciência, no trabalho, transfere-se para fora de si no elemento do permanecer: “a consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma” (HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. [2 v.] Petrópolis: Vozes, 1992, §195. “A verdade dessa intuição de si no ser em si é, justamente, o pensamento estóico quem a manifestará” [HYPPOLITE, Jean. *Génesis y estructura de la “Fenomenologia del espíritu” de Hegel*. 2. ed. Barcelona: Península, 1991, p. 160]). **O medo e o trabalho são necessários para que haja tal reflexão**. Mas, “é o trabalho que transforma a escravidão em senhorio [...] formando as coisas, o escravo não só se forma a si mesmo, mas também imprime ao ser esta forma que é a da autoconsciência e, com isso, encontra-se a si mesmo em sua obra” (HYPPOLITE, Jean. *Génesis y estructura de la “Fenomenologia del espíritu” de Hegel*. 2. ed. Barcelona: Península, 1991, p. 159-160). O trabalho possui, ademais, um significado negativo, libertando do medo, na medida em que “no formar, o ser-para-si se torna para ele como o seu próprio, e assim chega à consciência de ser ele mesmo em si e para si” (HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. [2

v.] Petrópolis: Vozes, 1992, §196.), ou seja, nesse reencontra-se de si por si mesma, a consciência vem a ser em sentido próprio (HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. [2 v.] Petrópolis: Vozes, 1992, §196).

O ponto a destacar, para os fins da presente análise, consiste no momento preciso em que a consciência nesse trabalho que forma chega a deparar-se com a independência da coisa e a reconhecer sua própria independência no trabalho que forma, acontecendo, por consequência, também, a libertação do medo.

Se nossa tese estiver correta, é necessário pressupor que essa dialética, ou reflexão, ao nível da consciência, da subjetividade, de fato aconteça. Se ela acontece, então, **a leitura da história como um processo de emancipação necessariamente ocorre**, pois nós podemos, dessa forma, conciliar as ações humanas com a necessidade de que perfaçam um caminho muito além do que elas próprias põem como sua finalidade, ou seja, se o processo de emancipação, na filosofia da história marxista, presumia a ação revolucionária e emancipatória de uma classe, pode-se, a partir da figura do senhor e do escravo, encontrar uma base que nos autorize a estatuí-la como classe revolucionária. Algo que acontecerá, inelutavelmente,

no processo de trabalho, onde a consciência chegaria à intuição, ou à reflexão de que ela é sujeito da história, implicando o senhorio do mundo por ela e a perda do medo. Ou seja, a resolução, bem sucedida, da figura implicará, no jargão marxista, que o proletariado poderá instituir-se como a classe da qual, na verdade, depende a classe burguesa. Isso seria condição de possibilidade, enquanto consciência, tanto de uma greve, quanto de uma revolução.

Pois bem, se se presumir que ações humanas devem ser sempre tomadas como as fundamentais no processo histórico, então, ao nível de sua própria formação, para que as teses da



A parábola do senhor e escravo apresentada por Hegel é construída para explicar como a consciência se torna consciente de si mesma. Busque ter claro como ocorre esse processo, o tomar consciência de si da própria da consciência. O trabalho e o medo são elementos decisivos nesse processo.

filosofia da história funcionem, deve-se asserir-lhe algum grau de necessidade, necessidade essa, em todo caso, que a filosofia da história pressuponha no processo de emancipação.

E só tendo isso como pressuposto é que Marx pode escrever que o aumento das forças produtivas implica uma força emancipatória sobre as relações de produção e que a história seria a história da luta de classes.

Porém, o que os frankfurtianos constatarão, enfim, **será a imobilização da figura do senhor e do servo**. Ou seja, o sistema desenvolveu, em sua perspectiva, mecanismos que impedem a reflexão ou a intuição da consciência escrava, ou da consciência que no trabalho forma mundo. Uma tal perspectiva pode ser tornada plausível a partir de uma radicalização da figura da ideologia, cuja relevância e poder não podem ser subestimados. Assim, o papel da ideologia é dado pelo tratamento do tema da indústria cultural para além de suas implicações estéticas, considerando, portanto, as implicações de caráter político, antropológico e, no caso, propriamente filosófico, isso na medida em que averigua as ressonâncias desse conceito sobre a dialética da consciência.

A *Dialética do esclarecimento* é uma manifestação clara de **uma tal visão da figura do senhor e do servo**, ou seja, a descrição da imobilização de uma tal dialética. Vejamos como Adorno e Horkheimer tratam aí a questão. Essa apresentação é feita com uma alusão ao canto das sereias da *Odisséia*, de Homero. A obra começa pela definição do esclarecimento: “no sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores” (ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 19). Ora, o desejo de Ulisses de conhecer o canto das sereias e de não submergir aos seus encantos é tomado como **ilustrativo do processo do esclarecimento**. Na narrativa estão presentes o que interessa a Adorno e Horkheimer analisar, ou seja, o conhecimento, o medo da morte, a identidade do eu e, principalmente, o trabalho.

Segundo a *Dialética do Esclarecimento*, a consciência, em função das relações que se tem com o trabalho no sistema capitalista, nunca vai se dar conta dela própria, o escravo nunca vai se dar conta de que o senhor depende dele.

O medo de perder o eu e de suprimir com o eu o limite entre si mesmo e a outra vida, o temor da morte e da destruição, está irmanado a um a promessa de felicidade, que ameaçava a cada instante a civilização. O caminho da civilização era o da obediência e do trabalho, sobre o qual a satisfação não brilha senão como mera aparência. (ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 44-45)

O preço que Ulisses paga para poder conhecer e dominar o canto das sereias, sem sucumbir a ele, é demasiadamente pesado, pois, nesse processo, o trabalho necessário para que tal aconteça é de tal forma inibidor das capacidades reflexivas dos seus servos que acabará por atingir a sua própria emancipação, posto que dependente da consciência destes. De fato, aos seus companheiros, “ele tapa seus ouvidos com cera e obriga-os a remar com todas as forças de seus músculos [...] ele escuta, mas amarrado impotente ao mastro” (ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 44-45).

É bem entendido, nesse contexto, que eles citam a Hegel: “mas o senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e assim se conclui somente com a dependência da coisa, e puramente goza; enquanto o lado da independência deixa-o ao escravo, que a trabalha” (HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. [2 v.] Petrópolis: Vozes, 1992, §190.). De fato, ***Ulisses é substituído no trabalho*** e os servos “não podem desfrutar do trabalho porque este se efetua sob coação, desesperadamente, com os sentidos fechados à força. O servo permanece subjugado no corpo e na alma, o senhor regride [...] a fantasia atrofia-se” (ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 46). Pode-se perceber, claramente, a intenção dos autores na citação de uma passagem da clássica figura do senhor e do escravo da *Fenomenologia*. A sua intenção é clara ao assinalar a dominação do corpo e da alma, implicando a atrofia da fantasia. Além disso, a regressão “afeta ao mesmo tempo o intelecto autocrático” (ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 46-47).

Na teoria de Hegel, essa substituição não é considerada. A *Dialética do Esclarecimento* apresenta, conforme você está observando, o que resulta da não conscientização do que a consciência cria: essa substituição resulta na alienação da consciência.

Finalmente, concluindo a sua análise, os autores negam a afir-

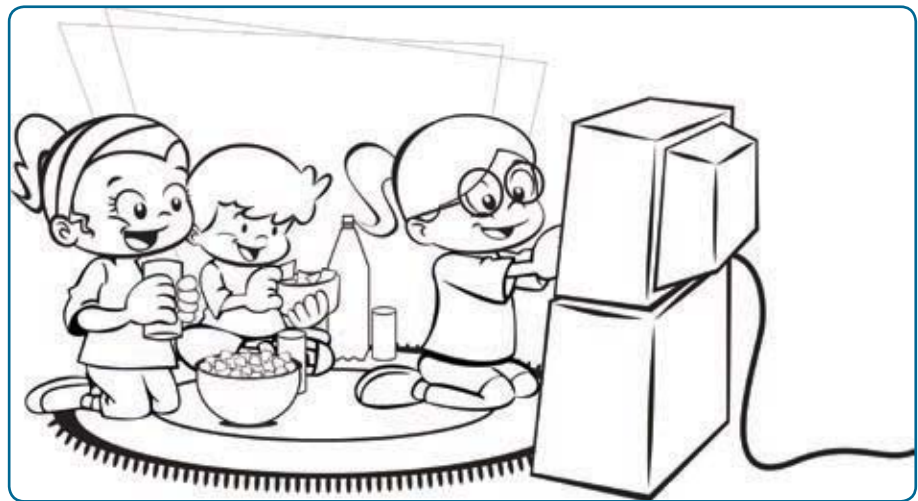
mativa hegeliana de que a verdade da consciência independente seja a consciência escrava: “os ouvidos moucos, que é o que sobrou aos dóceis proletários desde os tempos míticos, não superam em nada a imobilidade do senhor” (ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 47). Afirmativa derradeira para a figura do escravo, equiparada, agora, à não verdade da consciência do senhor. Assim, o conformismo é a consequência lógica da sociedade industrial, onde, finalmente, “o pensamento perdeu o elemento da reflexão sobre si mesmo, e hoje a maquinaria mutila os homens mesmo quando os alimenta” (ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 48).

A *Dialética do esclarecimento* lê a história de uma forma contrária ao implícito na parábola hegeliana, ou seja, “a história da civilização é a história da introversão do sacrifício. Ou por outra, a história da renúncia.” (ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 61). “Graças à resignação com que se confessa como dominação e se retrata na natureza, o espírito perde a pretensão senhorial que justamente o escraviza à natureza” [ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 50]. Trata-se, no dizer da obra, da “**transformação do sacrifício em subjetividade**” (ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 61). Eles falam, a partir de Tocqueville, de um apodrecer espiritual: “segundo Tocqueville, as repúblicas burguesas, ao contrário das monarquias, não violentam o corpo, mas vão direto à alma”. (ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 212).

A **indústria cultural** tem, nessa análise, como consequência, a atrofia da imaginação e da espontaneidade. (ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 119) Ela reprime, não sublima, (ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do*

esclarecimento: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 131) no jargão psicanalítico. O capitalismo, segundo os frankfurtianos, engendrou “mecanismos” que paralisam a dialética do senhor e do escravo, tais como a indústria cultural e os meios de comunicação, **conforto e bem-estar** e, finalmente, a ideologia *do melhor dos mundos* (DUTRA, Delamar José Volpato. *A estrutura do pensamento da teodicéia de Leibniz e a vingança da ideologia contra o discurso crítico. Dissertatio*. v. 2, n. 4, 1996, p. 97-109).

Para um tratamento do papel do conforto e do bem-estar no sistema social atual, enquanto ideologia, ver: HABERMAS, J. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Lisboa: Edições 70, 1987.



Atente para a ideia de atrofia dos sentidos, ideia presente no que Homero relatou e que foi usado pela escola de Frankfurt para apresentar a indústria cultural, a qual resulta numa alienação que se retroalimenta.

Ora, esta ideia de uma **paralisia do movimento dialético** é o elemento-base que determinará a tese central de Habermas em sua obra e, especialmente em *Técnica e ciência*; aliás, trata-se, apenas, da retomada de uma constatação base de toda a Escola de Frankfurt, ou seja, a imobilização da tese básica da filosofia da história marxista. Por outro lado, Habermas, fugindo a um certo pessimismo da Escola de Frankfurt, presente nos escritos tórridos de Adorno, buscará, explicitamente, calcar a sua posição, a nosso ver, exatamente naquele elemento obliterada nas filosofia da história. **Ora, é pela recuperação do domínio da intersubjetividade e, portanto, da liberdade, que determinará a posição habermasiana como sendo, fundamentalmente, ética.** Isso implica o ter que abandonar as teses da filosofia da história, remetendo o desafio da emancipação para o domínio da ação humana, seja ele político, ju-

rídico ou mesmo propriamente moral, mas, sempre, em todo caso, marcado por um elemento de contingência.

Então, o mecanismo causador da coisificação do sujeito remete ao trabalho como forma necessária de reprodução da espécie, segundo o modelo de uma racionalidade instrumental, calculativa de meios em relação a fins, *baseada nas categorias de sujeito-objeto*. Ou seja, o conceito de dominação da natureza não é entendido por Adorno e Horkheimer como metafórico. A crítica da razão instrumental quer ser a crítica do percurso de uma natureza reprimida, tanto da externa, quanto da interna.

Habermas pretende dar continuidade à teoria crítica sem cair nesse caráter aporético de uma crítica que, se por um lado, pode apontar para o que foi perdido, destruído, por outro lado, não tem condições de dizê-lo, não tem condições de dizer o que seria a integridade destruída pela razão instrumental. Como alternativa ao caminho mimético seguido por Adorno e Horkheimer, Habermas propõe a **racionalidade comunicativa**. (HABERMAS, J. *Teoria de la acción comunicativa* (I). Madrid: Taurus, 1987, p. 486-487. Trad. de Manuel Jiménez Redondo)

A racionalidade comunicativa permitirá apresentar o que propriamente perde-se com a racionalidade instrumental que atinge todos os aspectos da vida no seu processo de racionalização. O perdido é a dimensão da intersubjetividade, condição mesma da própria racionalidade discursiva, já que o sujeito assim mutilado perde um dos pressupostos da racionalidade comunicativa, a saber, a possibilidade de pronunciar-se de forma veraz, com um sim ou não frente a um ato de fala. Avaliada em termos de determinação sistêmica, a racionalidade instrumental deforma uma forma de vida baseada no discurso e no consenso, onde, nessa dimensão, a humanidade poderia construir um projeto de sociedade emancipada.

Sendo assim, a sociedade civil, definida a partir do mercado, tem a sua grande finalidade material ao satisfazer as necessidades, criando riquezas. Mas, nem Hegel nem Marx pensarão que os desdobramentos da sociedade civil ficarão restritos à produção de riquezas. Côncios da importância da categoria do trabalho como

Ver a esse respeito: DUTRA, Delamar José Volpato. Aspectos da teoria da racionalidade em Habermas (Das categorias da filosofia da consciência ao paradigma da ação comunicativa). *Chronos*. EDUCS. jul./dez. 1989.

categoria privilegiada de explicação social, eles, fiéis, nesse sentido, aos ditames da economia política, irão perscrutar o que, além de riqueza, o trabalho pode produzir. Não seria incorreto dizer que, no nível político, o trabalho produz, para Hegel, a humanização do ser humano, na medida em que força o indivíduo a ter que se determinar por parâmetros comuns, adaptando o seu querer a normas comuns, seja nas atividades de polícia do Estado, seja nos imperativos da corporação, mesmo sendo ainda uma relação externa com essas regras, cuja proximidade e afetuosidade adequadas com as mesmas só acontecerão no Estado. Ora, assim, Hegel retira da sociedade civil o que ela parece não ter, ou seja, harmonia e ética, metamorfoseando o indivíduo, transformando a semente na árvore, a criança no homem, a lagarta na borboleta, de forma imperceptível e necessária.