

O ‘NÚCLEO RACIONAL’ DA DIALÉTICA HEGELIANA

["LE «NOYAU RATIONNEL» DANS LA DIALECTIQUE HEGELIENNE"]

Tran-Duc-Thao¹

“O materialismo é a filosofia do marxismo... Porém, Marx não parou no materialismo do Século XVIII, ele lançou à filosofia mais adiante. Ele o enriqueceu com as aquisições da filosofia clássica alemã, sobretudo do sistema de Hegel, o qual, conduziu por sua vez ao materialismo de Feuerbach. A principal destas aquisições é a dialética. (*Lenin, as três fontes e as três partes constitutivas do marxismo*)

Na filosofia de Hegel, onde culmina o pensamento ocidental antes de Marx, a história do mundo se revela em suas perspectivas dialéticas, com as contradições internas que, no pensamento de cada época, conduzem à destruição as formas antigas e a passagem à um nível mais elevado. Não obstante, Hegel apenas há descrito este processo de modo abstrato sobre o plano do espírito. O processo ideal do pensamento aparece como um movimento inteiramente independente e suficiente a si mesmo, separado de sua base objetivamente real da natureza e da sociedade perdendo sua realidade material e somente subsistem como fenômenos exteriores refletindo o desenvolvimento místico da “ideia absoluta”. Como afirma Engels no Anti-Düring “Hegel era idealista, o que quer dizer que ao invés de considerar as suas ideias como reflexos mais ou menos abstratos das coisas e dos processos reais, ele considerava ao inverso os objetos e seu desenvolvimento como simples cópias realizadas da ‘ideia existente não se sabe onde antes da [existência] do mundo”². Em outras palavras, o processo histórico efetivamente real, emergindo da natureza à sociedade e elaborando o pensamento sobre o fundamento da atividade prática objetiva foi invertido por Hegel num processo ideal no qual o pensamento engendra o real, o espírito criando a matéria: a origem se transforma em resultado, o resultado torna-se origem, a substância torna-se fenômeno, o fenômeno converte-se em substância.

Mas voltando-se paradoxalmente o sentido da evolução efetiva, Hegel não obstante, desenvolveu de modo sistemático e a um nível desconhecido na história, o método de análise das contradições e das formas do movimento, noutros termos, do método dialético. E é precisamente este método que Karl Marx reconstruiu sobre uma base materialista e pôs como método de pensamento do novo materialismo: “A mistificação que a dialética sofre às mãos de Hegel de modo nenhum impede que tenha

sido ele a expor, pela primeira vez, de um modo abrangente e consciente as suas formas de movimento universais. Nele, ela está de cabeça para baixo. Há que virá-la para descobrir o núcleo racional no invólucro místico”³.

Mas, como com uma teoria idealista Hegel pôde elaborar um método verídico e revolucionário em sua essência, ainda que utilizado de maneira invertida? O idealismo é a posição conversadora das classes exploradoras: tal posição determina o caráter *invertido*, *idealista* do método hegeliano, e não poderia se dar conta de sua essência autenticamente *dialética*. Noutros termos, o método dialético em Hegel, na medida em que ele alcança efetivamente as formas de contradição e de movimento, ainda que limitadas ao plano espiritual não pode de modo algum serem explicadas pelas posições idealistas do sistema hegeliano.

Pois, a origem das contradições e do movimento no espírito reside essencialmente na realidade objetiva, e não, na pura espiritualidade. A verdade do espírito é exprimir o real, e, sem contradição e movimento no real, ele não seria capaz de exprimir a contradição ou o movimento no espírito. Sobre o fundamento do espírito puro, ele somente pode ter repouso e conservação e nunca, movimento e progresso. Dito de outra forma, ainda que a dialética em Hegel, aparecesse sob a forma de idealismo absoluto, seu conteúdo autêntico – a saber, a explicitação das contradições interna da essência das coisas, com a necessidade do movimento que elas implicam – se revela precisamente como oposta a esta forma, o que somente pode ser explicado pelas contradições em seu próprio fundamento. E, de fato, contrariamente a estas posições idealistas, e graças a influência da revolução burguesa no ocidente, Hegel assimilou em seu pensamento um rico conteúdo materialista, ainda que o conteúdo como o método que lhe é inerente, tenham sido completamente invertidos em razão do estágio atrasado da burguesia alemã. “No final das contas, como diz Engels, o sistema de Hegel somente representa por seu método e conteúdo um materialismo que aparece invertido de um modo idealista”⁴. E Lênin assinala ao final da Lógica de Hegel: “A passagem da Ideia lógica à natureza. O materialismo está posto à mão. Engels tinha razão: o sistema de Hegel é um materialismo posto de cabeça pra baixo”⁵.

É precisamente porque o conteúdo do pensamento hegeliano envolve a quase totalidade da história mundial, que ele retira sua origem essencialmente da realidade objetiva e implica em última análise um materialismo escondido, que Hegel pôde elaborar a concepção do devir e o método dialético que foram as premissas de fato do pensamento marxista. “Esta concepção hegeliana da história que fez época, escreve Engels, foi o pressuposto direto do novo ponto de vista materialista e, já por este fato, fornecia também um ponto de partida para o método lógico. Marx, era, e é, o único que podia entregar-se ao trabalho de desvelar da lógica hegeliana o núcleo que encerra as verdadeiras descobertas de Hegel neste domínio e de estabelecer, despido das suas roupagens idealistas, o método dialético, na forma simples em que ele se torna a única forma correta de desenvolvimento do pensamento. Esta elaboração do método que está na base da crítica de Marx à Economia Política, nós a consideramos como um resultado que, pelo seu significado, é em quase nada inferior à visão materialista fundamental”⁶.

Marx pôs de pés a dialética hegeliana despida de suas vestes idealistas para explicitar seu *núcleo racional*. Convém precisar o caráter criador de tal trabalho. Marx não apenas transformou, por uma simples inversão, por assim dizer, a dialética de Hegel, ele de fato recriou completamente o método dialético sobre uma base nova,

materialista, com um novo conteúdo. Pois, mesmo que o conteúdo da filosofia hegeliana envolva a história real, Hegel a reduziu a seus momentos espirituais, transformando o movimento real num puro movimento de fenômenos ideais, fazendo aparecer a dialética sob uma forma mística. O que somente sob a posição materialista se pode desenvolver seu conteúdo autêntico, refletindo fielmente a realidade objetiva, e por isto mesmo se construir um método de pensamento que se articule sobre as leis da contradição e do movimento real. Tal é precisamente o *pôr de pés* marxista da dialética hegeliana, como *criação originária* da dialética materialista.

Noutros termos, a única dialética autêntica é a dialética materialista. E, mesmo que ela tenha sido utilizada de fato para as valiosas descobertas de Hegel, ela não é por menos, sem sua essência, uma descoberta nova, realizada sob uma nova base, uma criação de Karl Marx, a qual, abriu uma era absolutamente nova na história do pensamento humano. Entretanto, a filosofia hegeliana guarda todo seu valor progressista. Pois, põe em evidência a diferença profunda que separa a dialética materialista da dialética idealista, a superioridade incomparável da dialética materialista e, ao mesmo tempo, o rico conteúdo e a fecundidade sempre atual da dialética hegeliana, convém entrar nos problemas concretos do movimento hegeliano e submeter à análise tanto seu fundamento de verdade autêntico como sua forma paradoxalmente invertida. Veremos que a verdade mesma do pensamento hegeliano, somente ser realmente explicitada através da dialética materialista, mas, também que o conteúdo hegeliano *posto de pés* permanece ainda uma fonte ainda preciosa para a análise marxista. Tal é o conselho que nos dá Lenin à redação da revista *Sob a bandeira do marxismo*: “Os colaboradores da revista ***Sob a bandeira do marxismo*** devem organizar um estudo sistemático da dialética de Hegel do ponto de vista materialista, que Marx aplicou praticamente em sua obra *O Capital* e em seus escritos históricos e políticos, fazendo-o com tal êxito que, presentemente, cada dia do despertar de novas classes para a vida e para a luta no Oriente (Japão, Índia, China), ou seja, de centenas de milhões de pessoas que constituem a maior parte da população da terra e que eram, por sua inatividade e letargia históricas, até o dia de hoje, a causa do marasmo e da decomposição de muitos Estados avançados da Europa, cada dia do despertar de novos povos e de novas classes para a vida confirma, sempre mais e mais, o marxismo.

...Nos inspirando no modo como Marx aplicou, a dialética de Hegel concebida de modo materialista, podemos e devemos desenvolver essa dialética em todos os seus aspectos, reproduzir na presente revista passagens tiradas das principais obras de Hegel, interpretá-las de modo materialista, ilustrando-as, através de exemplos de aplicação da dialética utilizados por Marx, bem como com exemplos da aplicação da dialética no domínio das relações econômicas, políticas, exemplos que a história contemporânea, e a guerra imperialista e a revolução dos nossos dias, fornecem-nos em abundância. O grupo de redatores e colaboradores da revista ‘*Sob a bandeira do marxismo*’ deve formar, em minha opinião, algo assim como uma ‘sociedade dos amigos materialistas da dialética hegeliana’.⁷



A exposição sistemática das categorias dialéticas em Hegel é o objeto da *Lógica*, da qual é conhecida sua influência decisiva sobre *O Capital* de Marx: “Não é possível,

diz Lenin, compreender perfeitamente O Capital de Marx, e em particular seu primeiro capítulo sem haver estudado profundamente e compreendido toda a Lógica de Hegel”⁸. Evidentemente, uma tal influência somente é possível pelo conteúdo autenticamente materialista da lógica hegeliana. Pois, a despeito das aparências, as formas as mais abstratas da dialética em Hegel somente são efetivas como formas *do* movimento real, e é conhecida conclusão de Lenin sobre a *Lógica* “Na obra mais idealista de Hegel, é onde se tem menos idealismo e mais materialismo. *É contraditório*, mas é um fato!”⁹. Entretanto, a abstração extraordinária da exposição hegeliana na *Lógica* torna particularmente delicada a apresentação de seu conteúdo materialista. Para alcançar a significação autêntica da dialética hegeliana, é preferível retroceder à *Fenomenologia do Espírito*, onde os momentos reais da história do mundo aparecem claramente sob o envoltório místico das figuras do espírito. Aqui o sentido do conteúdo não dá lugar a dúvidas, e são precisamente as formas efetivas do movimento real da história, mal velados sob as aparências vaporosas do movimento puro da consciência, que se transmutarão na *Lógica* nas puras abstrações do *Conceito*. Na *Economia política e filosofia*, assinalando sua própria conversão do idealismo ao materialismo, Karl Marx escreve: “É necessário começar pela *Fenomenologia* de Hegel, o verdadeiro lugar de nascimento e o segredo da filosofia hegeliana”¹⁰.

A análise da *Fenomenologia* somente é fecunda quando se entra na riqueza do detalhe do conteúdo. No quadro deste texto nós devemos nos limitar a uma curta passagem. Escolhemos a primeira parte do Capítulo IV, *O desejo, a luta pelo reconhecimento, o Senhor e o Escravo*. Sob a figura mística da pura *Consciência de Si*, Hegel descreveu a constituição da subjetividade do *Eu* nos primeiros passos da evolução humana, da vida animal à sociedade primitiva, e desta ao regime escravagista e sua dissolução.

O desejo

Apresentação: A consciência de Si somente é consciente de si mesma, somente crê em si mesma: em outras palavras, ela nega a independência de o objeto externo e tem consciência do objeto *como si-mesmo*. No nível mais baixo, o nível da vida, uma tal negação se realiza no *desejo* pelo objeto. O desejo não visa o objeto exterior em sua realidade independente, mas o toma como idêntico a si mesmo: ele o faz sua presa e o absorve em si-mesmo. Noutras palavras, a consciência visando o objeto desejado somente vê a si-mesma neste objeto: ela é consciência *de Si*. A aniquilação da presa e sua absorção é o primeiro passo de negação para realização do subjetivismo originário da consciência de Si: o objeto não possui realidade independente do eu, pois, em sua essência, ele é precisamente o eu-mesmo.

Mas na satisfação do desejo, a independência da realidade exterior, de fato, não foi eliminada. Porque é preciso sempre a presença de um objeto independente para que eu possa absorvê-lo em mim. De fato, a exterioridade do real se revela constantemente, sob a forma de presas sempre renovadas, e o desejo sempre retorna, demonstrando nele mesmo que ele não havia sido realmente satisfeito. Tal é a contradição interna que se desvela na “experiência” da consciência desejante, demonstrando que o objeto que ela

nega e que é constantemente aniquilado em si mesmo, de fato, permanece sempre independente, exterior a ela. Devido à independência do objeto exterior, a consciência de si só pode ser satisfeita em um objeto que se nega a si mesma. Mas somente um ser plenamente consciente, um homem, pode negar-se a si mesmo, mais precisamente *reconhecendo-se* num outro. Porque reconhecer um outro é justamente negar-se a si mesmo face a este outro. E somente elevando-se ao nível das relações humanas, onde os indivíduos se reconhecem uns aos outros, e, reconhecendo-se uns nos outros, negam-se eles mesmos em sua existência exclusiva, é que pode se resolver a contradição interna revelada na experiência do desejo e se realizar a plena satisfação que o simples desejo, ao nível animal, não pode alcançar. O homem somente pode encontrar sua satisfação num outro homem ou “a consciência de si somente encontra sua satisfação numa outra consciência de si”¹¹.

Crítica: Na exposição hegeliana que acabamos de resumir, a atividade animal, aniquilando-se e absorvendo a presa, somente é a realização exterior de uma significação originária da consciência de si, negando a exterioridade do objeto e o assimilando a si mesmo. Em outras palavras, o fenômeno biológico da nutrição tem sua origem, segundo Hegel, na subjetividade da consciência desejante: o animal se apossa de sua presa e a absorve precisamente *porque ele a deseja*. Ora isto é manifestamente inverter o processo real. Pois, de fato, o desejo somente surge de uma experiência anterior de gozo, sem o qual não poderia haver um objeto que definisse seu conteúdo. A experiência do gozo encontra sua origem última no processo espontâneo do organismo nas relações de ação recíproca com o meio. O animal, ao encontrar o alimento, o absorve porque ele tem fome, e isto é assim de modo que após um certo número de situações deste tipo, que ele irá *procurar sua presa*. Em outras palavras, as condições objetivas das relações do organismo e do meio, determinam a satisfação das necessidades, e constituem a base real sob a qual se desenvolvem os reflexos condicionados que definem a natureza da ‘presa’, enquanto tal, noutras palavras, *o objeto de desejo*. Assim, pois, é o desejo que encontra sua fonte nas relações biológicas reais, e não as relações biológicas reais que são geradas a partir do desejo.

Considerando as coisas a fundo, o animal não apossa da presa *porque ele a deseja*, mas ele somente a deseja precisamente apenas porque no movimento objetivo de circunstâncias anteriores, *ele já a conquistou*.

No entanto, o idealismo da exposição hegeliana tem algum fundamento na realidade. Pois, uma vez que a presa, como resultado de uma série de encontros ocasionais, se torne objeto de sólidos reflexos condicionados, o animal *irá procurá-la*, e parece que em tal comportamento, a subjetividade determina a atividade do organismo que se apropria do objeto exterior e o assimila a si. E a julgar pela experiência íntima da consciência de si, é exato que o desejo nega a exterioridade do objeto e vê nele apenas a si mesmo; ele a atrai para si e o absorve em si mesmo. Tal é precisamente o *subjetivismo originário* que Hegel fielmente reproduziu em suas fórmulas filosóficas. Um subjetivismo deste gênero é apenas um fenômeno natural no processo de desenvolvimento psicofisiológico. Ele reflete a dialética objetiva da nutrição se desenvolvendo em atividade de relação. O desejo, que nega a exterioridade do objeto e o assimila a si mesmo, é precisamente apenas uma *repetição esboçada*, resumindo o conteúdo de experiências anteriores na qual o animal já por muitas e repetidas vezes encontrou a presa e a absorveu em si mesmo.

Mas, uma vez que tal estrutura é constituída nos andares superiores do sistema nervoso, ela se desenvolve de modo relativamente autônomo em seu próprio domínio, e parece, ater-se às aparências, seja ela a subjetividade do sujeito, que, negando a realidade independente do objeto, engendra a atividade real do animal que aniquila sua presa. Tal é a razão pela qual Hegel apresenta a atividade objetiva como a simples realização de uma significação a esta altura já presente na consciência de si subjetiva: “Assim a consciência-de-si é certa de si mesma, somente através do suprasumir desse Outro, que se lhe apresenta como vida independente: a consciência-de-si é desejo. Certa da nulidade desse Outro, põe para si tal nulidade como sua verdade; aniquila o objeto independente, e se outorga, com isso, a certeza de si mesma como verdadeira certeza, como uma certeza que lhe veio-a-ser de maneira objetiva”.¹²

Ratificando o subjetivismo original do desejo, Hegel alcançou a fonte última de toda a tradição subjetivista na história da consciência humana. Pois, se, ao nível sensível da vida animal, o desejo somente pode negar a independência exterior do objeto de uma maneira puramente negativa, por sua aniquilação real, uma vez alcançado o nível propriamente humano, o nível do conhecimento, ele se desenvolve em um conteúdo efetivo. Apoiando-se no conhecimento e, em primeiro lugar, no conhecimento sensível, o subjetivismo do desejo elabora as representações místicas das diversas religiões, negando o mundo real para desfrutar em sonho dos objetos desejados e não obtidos na realidade presente. Com o desenvolvimento do conhecimento racional, a religião se transformará em filosofia idealista, substituindo as representações sensíveis pela abstração do conceito, mas sempre com o mesmo objetivo fundamental, a saber, a constituição dos objetos de desejo num mundo imaginário onde o mundo real encontra a sua consolação. Enfim, na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, a história do pensamento humano se apresenta como o movimento da subjetividade, onde a consciência nega a realidade objetiva do mundo material para se realizar a si mesma em um puro mundo do Espírito: a *Fenomenologia* é o resultado, no qual, se resume fielmente toda a tradição idealista, tal como ela se desenvolveu sob o subjetivismo originário da consciência desejante.

No entanto, a concepção histórica e o método dialético que se atualizam neste resumo não podem encontrar sua fonte na posição idealista de Hegel. Pelo fato de a subjetividade, por sua própria essência, somente pode afirmar-se, manter e conservar o seu conteúdo presente, e de modo algum criar por si mesmo as contradições internas que motivam o movimento. Assim, o desejo animal só pode ir sucessivamente de uma presa para a outra. Ele não poderia de forma alguma, pelo simples desenvolvimento autônomo de seu conteúdo subjetivo, encontrar-se, como pretende Hegel, em contradição com si mesmo, e descobrir que uma satisfação deste gênero permanece sempre incompleta, supostamente porque após cada presa se apresenta uma outra, de sorte que a consciência de si faria a “experiência” de sua insatisfação.

De fato, a contradição se introduz ao interior do desejo, não pelo movimento ideal da subjetividade, mas porque a própria realidade desenvolveu suas contradições objetivas. É claro que a superação do desejo animal somente foi possível com base no *trabalho social humano*, no qual, engendram-se novas necessidades, em particular a necessidade de *assegurar os meios de produção, a divisão do trabalho e a distribuição de produtos*. Diante dessas novas exigências, próprias da humanidade, a atividade puramente predatória, própria do modo animal, não conseguiria mais *satisfazer*. Pois, a

vida biológica somente se desenvolve dentro da estrutura da produção social, de modo que o problema essencial agora é garantir a organização da produção, condição geral para a satisfação das necessidades animais. Em outras palavras, trata-se de determinar as relações dos homens entre si, reconhecer a cada um os seus direitos legítimos, reconhecimento que implica por parte dos outros uma limitação, às vezes até mesmo o sacrifício de seus interesses imediatos, ou seja, uma *negação de si por si mesmo*. Assim, a contradição se desenvolve na subjetividade desejante, e a "consciência de Si" exige ser satisfeita numa "outra consciência de si", porque na passagem do animal para o homem, as condições da vida material têm sofrido transformações essenciais, o homem somente podendo assegurar a sua vida biológica no quadro de determinadas relações sociais, ou seja, noutros termos, como parte de um reconhecimento social. Tal é o conteúdo efetivamente real que Hegel assimilou, mas ao mesmo tempo limitado ao seu aspecto espiritual e revirado de cabeça para baixo. A dialética real é o movimento no qual se constituem as primeiras relações de produção e a ideologia originária da sociedade humana sob o fundamento das primeiras forças produtivas. Em Hegel, ela se apresenta como a dialética mística da *consciência de si* que, não tendo encontrado sua satisfação na *experiência* do desejo, ao nível animal, se eleva à forma do *reconhecimento* próprio das relações humanas. Assim, a história da evolução animal à medida que se eleva ao nível humano somente é o reflexo superficial da história da consciência criadora do mundo.

No entanto, a relação de *reconhecimento* uma vez constituída na sociedade humana, a dialética que apresenta Hegel, aparece como uma "experiência" subjetiva na interioridade do espírito: ele faz aparente à consciência que o problema essencial não é mais perseguir indefinidamente os objetos de desejo, mas de se fazer *reconhecer* em seu valor propriamente humano. Uma tal "experiência" foi precisamente o fundamento sobre a qual as filosofias do passado desenvolveram o tema da miséria humana e exortavam a fugir do mundo de desejos humanos, porque o desejo é se renova sem fim e, portanto, não poderia assim encontrar uma satisfação verdadeira. Deste ponto de vista, o homem somente parece poder estar verdadeiramente *satisfeito* se reconhecermos a ele um valor absoluto, fora do mundo, reconhecimento que implica que todos se inclinem, em outras palavras *neguem-se a si mesmo*, em face de uma transcendência. A história das religiões e das metafísicas demonstram que a *inversão dos significados reais* na dialética idealista de Hegel é em si um fenômeno historicamente real.

Pois na subjetividade da consciência humana em épocas passadas, na sociedade primitiva e sob os regimes de exploração, a dialética real, na qual se constituem os valores autenticamente humanos sob o fundamento das condições objetivas da existência social, foi invertida numa dialética mística, a dialética do espírito negador da matéria, suprimindo o objeto de desejo animal, para se constituir uma vida ideal, a vida das puras almas que encontrem sua satisfação total na vivência pura de um reconhecimento absoluto. Em termos hegelianos: "A consciência de si só pode ser satisfeita numa outra consciência de si"

O conceito do reconhecimento. A luta de vida e morte

Apresentação: Uma consciência de Si encontra sua satisfação numa outra

consciência de Si, ou, um homem encontra sua satisfação num outro homem quando este o *reconhece*. O conceito puro de reconhecimento se desenvolve em dois momentos, cada momento comporta dois aspectos. De início, uma consciência de si encontra outra consciência de si, ou um homem encontra outro homem: de um lado a consciência de si se perde em seu si mesmo, pois ela se vê *num outro*, mas de outra parte ela suprassume o outro, pois ela não toma o outro como essência independente, mais antes é a si mesma que ela visa no outro. Em segundo lugar, ela suprassume o outro e realiza por si mesma sua certeza de si, mas por outro lado ela se suprassume a si mesma, pois ela apenas se reconhece a si mesma *neste outro*. Evidentemente, num tal encontro, o outro efetua as mesmas operações. E, cada lado vendo o outro operar como si mesmo, “Eles se reconhecem como se reconhecendo um ao outro”.¹³

Tal é o conceito puro do reconhecimento, mas ainda não efetivamente realizado, porque em efeito até aqui cada um somente têm a pura certeza de si mesmo. Para cada um, o outro ainda é somente um ser biológico, não já uma consciência de si. Para realizar efetivamente o conceito do reconhecimento tal como acabamos de apresentá-lo, os dois lados devem se *demonstrar* reciprocamente uns aos outros como verdadeiros homens, consciências de si efetivas.

Um tal movimento implica que cada um se demonstre como independente deste corpo biológico, como desvinculado desta existência material, desprezando-a. Cada um ataca o outro e visa à sua morte, ao mesmo tempo que coloca em risco sua própria vida: “Cada um se demonstra e as duas partes se demonstram uma a outra para a luta pela vida ou pela morte”.¹⁴ Somente numa tal luta que a consciência de si se demonstra como verdadeiramente certa de si mesma, como digna de *ser reconhecida*. Em outras palavras, apenas essa luta eleva a certeza subjetiva de si à verdade objetiva: “Apenas ao pôr em jogo a própria vida se lhe torna possível demonstrar a liberdade, demonstrar que a essência da consciência-de-si não é o ser, nem o modo imediato como ela surge, nem o seu submergir-se na expansão da vida; mas que nada há na consciência-de-si que não seja para ela momento evanescente; que ela é somente puro ser-para-si”.¹⁵

Mas a demonstração pela morte suprassume a própria verdade que ela deseja constituir. Porque se as duas partes morrem, uma e outra, nenhuma das duas é reconhecida, e se somente uma morre, o outro não alcança um reconhecimento efetivo. Tal é a *experiência* da luta das consciências de si, onde a vida biológica se demonstra tão necessária quanto a pura consciência de si mesmo. Mas, no início, esses dois termos aparecem como separados: por um lado, o vencedor é a pura consciência de si, por outro, o perdedor que se rende, não é mais existência para si, mas existência para um outro, e, sua consciência retorna a forma da animalidade, pois ela provou e sentiu o medo da morte.

A Consciência independente é o *Senhor*, na qual, se concentra a significação da consciência de si existente para si mesma. A outra é o *Escravo* que somente possui o direito à existência humana, dado que perdeu a si mesmo no combate, na luta. O Si que ela perdeu, foi absorvido pelo Senhor. Tendo experimentado o medo da morte diante do Senhor, o Escravo vê seu Si na pessoa do Senhor, e ele mesmo em si nada mais é do que existência corporal. O Senhor, uma vez reconhecido como o Si deste corpo, pode usar o Escravo como seu próprio corpo.

Crítica: A luta de vida ou morte é um dado incontestável da história, repetida na vivência da consciência individual de si como um momento constitutivo do sentido de

humano. Mas, evidentemente, ela não poderia de forma alguma ter sua fonte no *conceito puro de reconhecimento*, tal como ele se apresenta em Hegel. Na verdade, a luta de vida e morte aparece desde os inícios da humanidade, não através da pura dialética das consciências de si que quer se fazer reconhecer, mas em razão das contradições objetivas que se desenvolvem no seio da comunidade primitiva, e essencialmente da contradição entre o caráter individual dos elementos de produção e as relações comunitárias implicadas pela fragilidade das forças produtivas. A atividade produtiva do homem primitivo, considerando seus elementos constitutivos - como o manuseio de um machado ou uma faca - guarda evidentemente em si um caráter *individual*, mas a própria simplicidade e fraqueza de tais instrumentos impõem a reunião de forças em uma produção *coletiva*. No entanto, as relações de produção comunitárias, correspondendo ao baixo nível das forças produtivas, se encontram em contradição com o caráter individual dos elementos de produção. A organização do trabalho coletivo, portanto, não vai além do nível de *simples cooperação* e, portanto, não pode ir além dos limites de um grupo restrito.

Entre grupos que vivem praticamente isolados, na ausência de uma base de produção comum, as relações assumem facilmente a forma de relações de conflito e de guerra. A medida que a técnica progride, o caráter individual dos elementos de produção fica em desvantagem e em contradição com as relações comunitárias de produção. A organização da produção evolui correlativamente no sentido individualista, desenvolvendo as relações de troca que promovem a concentração da riqueza. Os chefes do clã monopolizam mais e mais o patrimônio coletivo, transformando a solidariedade da comunidade primitiva em relação de dependência pessoal. O desenvolvimento das relações de propriedade privada no seio da sociedade de clãs em seu período de dissolução implica um movimento de guerras atroz. *A luta de vida ou morte*, que inicialmente aparece como defesa coletiva da propriedade comum, torna a guerra, que os chefes travam uns contra os outros por riqueza e prestígio, contínua. O prestígio está aqui indissolúvelmente ligado à riqueza: é o direito *reconhecido* de monopolizar a riqueza.

Assim, claramente, a luta de vida ou morte não é originariamente um fenômeno individual exprimindo as demandas subjetivas da *consciência de Si*, mas um fenômeno social engendrado pelas contradições objetivas que se desenvolvem no seio do modo de produção primitivo. O sentido originário de *honra* engajado no combate visa a defesa da coletividade. E embora na época da dissolução do clã a nobreza tribal monopolizou a autoridade difusa do grupo, e transformado a honra coletiva em puro prestígio pessoal, o fato é que a glória da luta, na medida em que mantém um sentido de autenticidade, somente pode ter sua fonte nas próprias pessoas: seu sentido fundamental é sempre defender as bases materiais da produção social.

Mas em razão do progressivo apossar-se da nobreza tribal do poder, e que uma tal evolução favorecia o desenvolvimento das forças produtivas, a honra do combate aparece na consciência social de forma invertida: ela é *reconhecida* como honra individual e a guerra se desenvolve como a consciência de uma luta pela honra individual do guerreiro. Uma tal honra se adorna de atributos místicos e os líderes se afirmam Espíritos ou Deuses, para melhor se impor aos povos e ameaçar uns aos outros. Este é precisamente o fenômeno invertido que Hegel tem fielmente apresentado em sua *Fenomenologia*.

A guerra travada por interesses reais, na qual se encontram implicados os interesses gerais da comunidade social, se converte paradoxalmente no heroísmo místico de uma pura *luta pelo reconhecimento*, onde o Eu se compromete a *se demonstrar* como pura consciência de si, independente das condições materiais de existência. Com isso, Hegel abriu a via a reação belicista que retoma à exaltação primitiva da guerra pela guerra, pretendendo encontrar na *luta de vida ou morte* a honra mesma da humanidade.

Tendo levado ao absoluto o idealismo espontâneo da consciência heróica da época bárbara, Hegel alcança uma dialética ainda mais surpreendente: porque a luta de vida e morte é a condição do *reconhecimento*, mas que por outro lado, a morte real suprime o próprio sujeito que deve reconhecer, um resultado efetivo só é possível se uma das duas partes se render e aceitar a escravidão, em outras palavras, renunciar ela mesma a ser reconhecida.

De fato, a escravidão teve seu período de florescimento bem conhecido na história do mundo, mas certamente não por causa das condições de reconhecimento da *consciência de si*. A escravidão nasceu do desenvolvimento das forças produtivas que tornaram lucrativo o emprego de escravos. Sem um determinado nível de produção, a sociedade tribal não poderia passar ao regime escravagista.

No entanto, ao estágio do clã, a guerra não conduz necessariamente ao aniquilamento. Aqui, Hegel negligenciou completamente as formas de troca pacífica tão desenvolvidas nas sociedades primitivas. Em realidade, a melhor época da sociedade de clãs, o progresso das forças produtivas já havia permitido o acúmulo de um certo excedente de produção, embora o emprego de escravos ainda não fosse suficientemente lucrativo para tomar uma forma sistemática: a guerra se desenvolve, mas anda de mãos dadas com as relações de permuta sob a forma de troca. É precisamente aqui que surge, com o conhecido fenômeno do *potlatch*, a forma primitiva do *reconhecimento* recíproco, do qual pode encontrar seu reflexo abstrato na exposição hegeliana do *conceito puro de reconhecimento*. Um líder reúne seus guerreiros, então convida um outro clã, lhes oferta comida em abundância, oferece presentes, faz exibição de sua riqueza, por vezes até mesmo destruindo-a de forma ostensiva para melhor demonstrar seu poder e fazer *perder a face* para o outro. Após um determinado período, o outro clã deve devolver o convite com usura, sob pena de *perder* efetivamente a disputa, *a face*, em outras palavras, ser insultado, ser despedido de seus títulos e de seus bens, e cair sob o domínio do primeiro. Ou, num mesmo clã, um chefe convida seus guerreiros, os trata generosamente e faz exibição de seus bens com palavras e canções ostentatórias que lhe *levantam a face*. Do lado dos convidados, a aceitação de alimentos e das dádivas implica o *reconhecimento* do poder do líder – mais precisamente o compromisso a lhe fornecer ajuda e serviço em caso de casamento, guerra ou outra circunstância importante. No entanto, se um guerreiro chega a conseguir acumular riqueza suficiente para doar para o clã uma celebração ainda mais magnífica, de tal forma que o chefe não possa retribuir o convite, é sua vez de *perder a face*, isso o que resulta em sua substituição por seu antigo cliente.

É fácil de re-encontrar aqui os momentos abstratos do conceito hegeliano do *reconhecimento*: em primeiro lugar, o anfitrião que acolhe os seus convidados, *perde-se a si mesmo*, dado que deve oferecer-lhes seus bens. Mas uma tal dádiva equivale em realidade à negação do outro e lhe faz *perder a face*. Em segundo lugar, o anfitrião,

por uma tal generosidade exibida, se afirmou e *ergueu a face*, ou seja, ele se vê *a si mesmo no outro e suprassume o outro*. Mas, uma tal afirmação de si na negação do outro equivale de fato a uma negação de si mesmo, pois ela deu ao outro o direito de fazer o convite de modo ainda mais generoso e de fazer assim *perder a face* de seu modo ao primeiro. Nos tempos primitivos, a *face* é um objeto real: a *máscara* mágica que põe o senhor da casa para se envolver nos cantos e nas danças que exaltam seu prestígio. A máscara é a honra que cada parte quer se fazer reconhecer. E neste ataque recíproco de prodigalidades ostentatórias, o vencido se *faz desmascarar* e despir por si mesmo os reais interesses que ele reivindicava sob a forma do *despojamento*.

Tal é o fenômeno histórico do qual permanecem muitos vestígios nos costumes sociais e na psicologia do indivíduo. Assim, as festas, ainda ocorriam há poucos anos em em nossos campos, com sua troca de desafios e provocações, eram uma meio dos proprietários explorarem os camponeses e competirem entre si para arruinar os mais fracos, resultando em concentrar mais riqueza a cada dia. Porém, no estágio da sociedade de clãs, essas cerimônias de troca desempenharam um papel progressista, pois elas realizavam uma forma de direito embrionária que oferecia uma solução provisória aos conflitos que se desenvolviam no seio da comunidade primitiva. Eles, sem dúvida, se reportavam à experiência da guerra e são eles mesmos apenas uma *repetição simbólica* da luta. As recompensas generosas na festa são uma *demonstração de força* por parte do anfitrião. As máscaras assumem um aspecto ameaçador, e as letras e os cantos são desafios por parte do anfitrião endereçadas ao convidado. Este responde no mesmo tom retornando o convite. Assim as duas partes constituíram, sob a experiência de lutas reais, uma forma de representação simbólica onde a luta cessa numa troca comércio relativamente equitativa. No entanto, nas condições de dissolução da sociedade primitiva, com o desenvolvimento das relações de propriedade privada, essas cerimônias de troca, em sua origem igualitárias, de fato levaram inevitavelmente à organização da associação de chefes em uma nobreza hierarquicamente constituída.

Numa palavra, a exposição hegeliana da luta de vida ou morte como realização do *conceito puro de reconhecimento* é apenas uma inversão da dialética efetivamente real, inversão que, aliás, apenas repete a verdadeira inversão na consciência histórica dos momentos efetivos da história do mundo. A guerra tem sua origem nas contradições materiais da sociedade dos clãs, e o movimento do reconhecimento, no qual se desenvolve a consciência da honra, somente resulta da experiência de lutas reais. O conceito de honra, em seu conteúdo efetivo, originalmente visava a defesa das condições coletivas de produção material no movimento das trocas esporádicas. Mas dado que o progresso da história tendeu então para o desenvolvimento da propriedade privada, o sentido coletivo de honra, no qual consiste sua autenticidade, se encontra absorvido na forma da individualidade e paradoxalmente convertido numa honra puramente individual. Tal é a realidade histórica do *fenômeno da inversão* que Hegel fielmente registrou em sua *dialética fenomenológica* e conduziu ao absoluto no conceito puro do reconhecimento como puro conteúdo da consciência de si. E é precisamente esse conceito abstrato que se apresenta como a origem sobrenatural das lutas reais na história.

A partir de então, a guerra assume um valor místico: como *ponto de honra da consciência de si*, ela somente pode continuar até a aniquilação de um dos adversários, ou dos dois de cada vez, a menos que um deles se negue a si mesmo, aceitando assim

em perder seu direito à humanidade. Em outras palavras, a inversão do movimento real na dialética idealista acaba por justificar a escravidão como *condição necessária para o reconhecimento da consciência de si*.

Aqui, Hegel não apenas negligenciou, como nós fizemos assinalar mais acima, as formas de troca pacíficas que surgiram desde o tempo do clã, ele ainda idealizou o conteúdo original da relação do Senhor e do Escravo. De acordo com a *Fenomenologia*, se um dos dois adversários vence e se eleva à posição de Senhor, é precisamente porque teve a coragem de enfrentar a morte e, em tal provação, manteve firmemente sua *pura consciência de si*. Quanto ao outro, sua derrota o conduziu à escravidão, posto que ele teve *medo da morte*. Considerando que a vida animal é mais valiosa do que a consciência de si, ele resignou-se a se recolher em seu organismo corporal e, assim, *reconheceu* que a independência do puro ser-para-si é o quinhão do vencedor. Portanto para ele parece que as duas posições, a do Senhor e a do Escravo, são igualmente merecidas: porque aquele que recuou diante da morte somente é digno de servir, enquanto que o homem que enfrentou sem fraqueza [seu medo da morte] conquistou o direito de dominação.

Agora, de fato, ao examinar a realidade efetiva da história, a guerra extingue a servidão dos vencidos não porque o vencedor se mostrou mais valente, mas em razão das condições objetivas favoráveis, de uma técnica superior no combate e astúcias mais pérfidas. Quanto aos vencidos, permanecia evidentemente aberta a possibilidade de resistir até a morte, mas sua rendição não demonstra de forma alguma uma coragem inferior de sua parte àquela do vencedor, pois este último, colocado nas mesmas condições, obviamente não agiria de outra forma. A interpretação do poder do Senhor como fundado na coragem no combate é somente um pretexto inventado pela classe dominante para justificar seu poder de opressão. Mais precisamente, ela exprime *sua consciência de dominação se justificando a si mesma*. E é de fato tal justificativa que Hegel fielmente coletou e trouxe à forma do absoluto no fenômeno heróico da luta pelo reconhecimento, *pela vida ou pela morte*.

O idealismo apaixonado da dialética hegeliana apenas traduz a *inversão histórica de valores* que define a *alienação original* da humanidade primitiva, prolongada pelos regimes de exploração. Assim, a dialética hegeliana implicou em seu próprio espiritualismo um conteúdo histórico efetivo, refletindo na consciência as contradições do movimento real. Mas, precisamente este conteúdo não pode ser esclarecido por si mesmo, a menos que através da dialética materialista.

O Senhor e o Escravo

Apresentação: Uma vez reconhecido como pura consciência de si, o Senhor usa o Escravo como seu próprio corpo. Pela mediação da obra do Escravo, o Senhor nega a independência objetiva da natureza; noutras palavras, ele desfruta do objeto exterior e o assimila a si mesmo. Ao nível animal, a satisfação do desejo somente realiza o instante de sentido implicado na consciência de si, negando a realidade independente do objeto e absorvendo-o em si mesmo. Agora, com o *reconhecimento* do Senhor pelo Escravo, um tal sentido se reforça e se situa em um nível mais elevado: o Senhor dispõe de uma base real para negar o objeto independente e desfrutá-lo em si mesmo.

No entanto, a contradição surge novamente. Porque a satisfação do Senhor só se

realiza através do assujeitamento do Escravo, que aceitou trabalhar para o Senhor e produzir os objetos com os quais aquele se satisfaz. É só graças a mediação da consciência submissa e assujeitada do Escravo que a certeza subjetiva de si do Senhor se eleva a sua *verdade* pela satisfação no desfrute. Em sua relação com o Senhor, o Escravo perdeu o momento da Essência como ser-para-si e sua consciência tornou-se inessencial, mas “é precisamente esta consciência inessencial que está aqui, para o Senhor, o objeto que faz a verdade de sua certeza de si mesmo”.¹⁶ Em outras palavras, a consciência do Senhor é a consciência independente, mas esta consciência independente não tem sua verdade nela mesma, mas em seu oposto: o Senhor “não tem a certeza de ser-para-si como verdade, mas sua verdade é antes, a consciência inessencial e a operação inessencial dela. Portanto, a verdade da consciência independente do Senhor é precisamente a consciência do Escravo”.¹⁷

O Escravo de início aparece como reduzido à existência corporal, tendo perdido a certeza de si. Mas assim como a existência do Senhor foi demonstrada em sua verdade como o contrário do que ele acreditava ser, a existência do Escravo igualmente se revelará como oposta ao que parecia, elevando-se *em si* à posição de independência.

Pois a existência do Escravo não consiste simplesmente neste corpo que o Senhor usa como quiser, mas implica sempre a consciência de si, consciência oprimida, mas que precisamente nesta opressão fez a experiência em si mesmo de sua própria essência.

Pois o escravo se encontra diante da experiência da morte, todo o seu ser se estremece, e é precisamente este *estremecimento absoluto* que é “a essência simples da consciência de si, a *negatividade absoluta*, o *puro ser-para-si*”¹⁸. Então, o trabalho deu forma a um novo ser nele. O trabalho é atividade subjetiva humana transformando-se em realidade objetiva no objeto produzido. O *puro ser-para-si* sentido e vivenciado no medo da morte, se realiza numa forma solidamente constituída: o Escravo se vê a si mesmo no produto que ele mesmo criou, ele experimenta a certeza de si mesmo e suprassume sua relação original com o Senhor: o medo da morte diante do Senhor. A consciência de si se desenvolve no Escravo com uma autenticidade que ela não tem com o Senhor. No seu estremecimento diante da morte, o Escravo assumiu uma consciência *séria* de sua essência, consciência que, por meio do trabalho criador, se eleva à realidade efetiva, no produto *criado*. Pela seriedade e a efetividade, a consciência do Escravo acede à sua *verdade*, como realização da certeza subjetiva de si mesmo na objetividade do ser.

Crítica: em *Economia política e Filosofia*, Marx assinalou que “A grande importância da *Fenomenologia de Hegel e seu resultado final – a dialética da negatividade enquanto princípio de movimento e criação – é que Hegel apreende a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, o homem real e verdadeiro porque ele é real como resultado de seu próprio trabalho*”. Mas “o único trabalho que Hegel conhece e reconhece, é o trabalho abstrato espiritual”¹⁹.

É verdade que na dialética do Senhor e do Escravo, que nós acima resumimos, Hegel parece ter chegado ao conceito de trabalho manual. Mas, de fato, em razão de suas posições idealistas, ele somente pode conceber este trabalho manual em si mesmo no plano puro do Espírito, transmutando-o precisamente, como Marx viu claramente, em um simples trabalho espiritual abstrato.

Antes de mais nada, Hegel, propôs uma fórmula puramente abstrata, definindo a

consciência do Escravo como uma espécie de consciência corporal vindo no *Senhor* a realidade de seu próprio *Si*. Uma tal definição traduz claramente de um certo ponto de vista um fato psicológico real, mas Hegel negligenciou completamente as condições efetivas e os limites de uma tal psicologia.

Não é simplesmente porque ele uma vez entrou na luta de vida ou morte, que o Escravo deve necessariamente continuar de reconhecer o Senhor e lhe obedecer servilmente. Mais ainda porque a guerra apenas é, de fato, uma fonte entre outras de escravidão. Para além dos prisioneiros de guerra, convém citar os escravos por dívida e os escravos por nascimento, reduzidos à servidão sem nunca terem sido derrotados no campo de batalha. Na verdade, a escravidão é antes de tudo um regime de contenção permanente e absoluta, fundado sob os meios de repressão os mais ferozes. Uma tal repressão não tem nada de heroico, posto que os proprietários de escravos têm concentrado todos as armas em suas mãos. E é precisamente em razão desta repressão contínua que o escravo aceita a servidão e não porque ele se rendeu uma vez, no campo de batalha, e perdeu sua consciência de si e *reconheceu* o Senhor como seu verdadeiro *Si*. De fato, o Escravo procura constantemente escapar de seu trabalho e não hesita, quando a ocasião se faz presente, para se envolver em sabotagem, fuga ou revolta. Evidentemente, ao lado desta luta contínua, o espírito de submissão face ao Senhor é igualmente um fenômeno psicológico real, mas simplesmente como *resultado* do regime de opressão, e não como causa da servidão. Aqui, evidentemente, Hegel inverteu a ordem dos fatos, fazendo da servidão o resultado do espírito de submissão. Na verdade, este escravo que serve passivamente porque ele *reconhece* no Senhor a realidade de seu próprio *Si*, apenas é precisamente apenas uma imagem ideal criada pelos escravistas em sua consciência de dominação. E é num tal *idealismo* que Hegel dissimulou a realidade atroz de uma luta de classes feroz.

No quadro do regime de opressão, Hegel idealizou ainda mais a condição de Escravo atribuindo-lhe um valor educacional verdadeiramente surpreendente.

Se for exato, de um certo ponto de vista, dizer que o escravo experimentou seriamente a essência própria de seu ser, porque se encontrou face a face com a morte, convém acrescentar imediatamente: a experiência de estremecimento diante da morte somente possui um sentido autêntico de *seriedade* na medida em que a rendição deles se mantém, ainda que sob uma forma reprimida, mas efetiva, a consciência de luta e o espírito de resistência. E é um tal espírito que define autenticamente a consciência de si-mesmo, o puro *ser-para si* no trágico da derrota. Pois na medida em que ele é efetivamente entregue, o Escravo somente perdeu sua consciência de Si, se reduzindo ao simples *ser-para-um-outro*. Mas, aqui Hegel, após ter puramente e simplesmente assimilado o medo da morte à atitude da rendição, a apresenta paradoxalmente como uma consciência *rigorosa* da essência de Si. De fato, um tal *rigor* somente é o rigor que os escravagistas pretendem obter de seus escravos à força de ameaças e repressões: este é o escrúpulo da servidão. Esta é a razão pela qual Hegel rememora o bem conhecido provérbio: *O medo do senhor é o princípio da sabedoria*.²⁰

Hegel aprecia deveras o trabalho do Escravo e, nesta ocasião, expressa ideias justas e profundas. Como Marx bem assinalou, o mérito de Hegel é ter “captado a essência do trabalho”. O trabalho nega o dado natural imediato, realiza a essência humana no objeto produzido, permitindo ao homem se ver a si-mesmo num mundo que ele mesmo o constituiu. Mas convém imediatamente acrescentar que sob um regime de

opressão e exploração frenéticas, o Escravo não tem as condições objetivas para desenvolver a sua consciência de trabalhador. Hegel almeja precisamente que é a própria restrição que, impondo o serviço, suscita e desperta a consciência do trabalho. De fato, é justo que a escravidão desempenhou na história mundial uma função progressista determinada, favorecendo num certo período o desenvolvimento das forças produtivas. Mas tal função, relativa e limitada, somente foi a de elevar objetivamente o nível de produção, ela não pode de modo algum educar a consciência do trabalhador.

Pois é bem claro que a coação por si somente pode desencorajar o trabalhador e o enojar seu trabalho. E se o movimento de trabalho, por seu conteúdo objetivo, implica um valor educacional autêntico, isso apenas dar-se precisamente em oposição a lei da servidão. Porque a essência da opressão, da qual a escravidão é a forma histórica mais típica, é brutalizar as massas trabalhadoras escravizadas, de sorte que o trabalhador em sob tal regime somente poderia chegar à consciência por meio da oposição e da revolta.

Mas Hegel, colocando-se na posição das classes dominantes, interpretou o problema de modo invertido e fez o elogio do trabalho *com* o regime de opressão apresentando paradoxalmente, as virtudes do trabalhador como *resultado* da educação imposta pela relação de servidão e pela lei da coação.

Tal é precisamente o preconceito tradicional, as classes exploradoras dissimulam a realidade da exploração e *se justificam* a si mesmos quando o movimento da história lhes obriga a reconhecer a significação moral do trabalho das massas produtoras. Assim, o imperialismo, nunca cessou de usar das piores ignomínias para impedir o progresso dos povos colonizados, mas, como eles, por meio das lutas e do trabalho, se desenvolvem apesar de tudo e contra o regime de opressão, os imperialistas se apressam em afirmar que é graças à sua presença “civilizadora” que esses países foram capazes de se elevar a consciência da independência e aos “valores do espírito”!

Evidentemente, tomando o ponto de vista das classes exploradoras, Hegel não poderia deixar de distorcer e inverter o autêntico conteúdo da consciência do trabalho. Na descrição do escravo que se vê a si mesmo no produto que ele criou, Hegel interpreta esse Si sob um plano puramente idealista, como a própria subjetividade da consciência que se objetiva no objeto produzido e, portanto, se vê na realidade objetiva:

“Esse meio-termo negativo ou agir formativo é, ao mesmo tempo, a singularidade, ou o puro ser-para-si da consciência, que agora no trabalho se transfere para fora de si no elemento do permanecer; a consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma”²¹.

Pode-se ver claramente que esta “consciência do trabalhador” tal como a apresenta Hegel, não é mais a consciência autêntica do trabalho real na experiência da produção. Pois no movimento efetivo do trabalho produtor, a subjetividade do trabalhador é ela-mesma de essência material: ela é *o próprio corpo em sua atividade produtiva*. E a relação do sujeito com o objeto é precisamente a relação do próprio corpo que trabalha para com o material que ele modifica, em outras palavras, uma relação, ela mesma, de ordem material. Portanto, quando se diz que no trabalho de produção, o sujeito *se objetiva* na realidade do produto, tal deve ser entendido em um sentido materialista: é a atividade real do próprio corpo que, focalizando o objeto de trabalho, o transforma em um *objeto produzido*, e se constitui, ele mesmo, em *forma-produto* do objeto. Assim, o carpinteiro que fabrica uma mesa, concentra a atividade de

suas mãos sob as pranchas colocadas à sua frente, transformando essa atividade subjetiva na *forma* objetiva da mesa, em que a mesa é um objeto *produzido*.

E quando se diz que o trabalhador *se vê a si-mesmo* no produto que ele elaborou somente pode se tratar de uma relação real, o *Si igual a si mesmo* sendo precisamente esta atividade corporal que o trabalhador vê tomando forma objetiva no produto fabricado. Um tal movimento define o momento originário da consciência autêntica do Si do trabalhador, refletindo diretamente a própria dialética do trabalho real, sobre o qual se funda o ponto visão materialista que coloca as relações materiais entre o sujeito real e o meio na origem de toda “significação espiritual”. Mas, Hegel confunde aqui e assimila abertamente os dois sentidos do conceito de *subjetividade*; a subjetividade efetiva do homem real e a subjetividade ideal da pura consciência de si: “A operação que elabora a forma do objeto é ao mesmo tempo a singularidade ou o *puro ser-para-si da consciência*”. Por isso, o problema se encontra invertido, o trabalho se definindo como a objetivação do Si ideal da consciência subjetiva que se realiza ela-mesma e se vê ela-mesma no objeto produzido. E que a própria experiência do trabalhador se apresenta paradoxalmente como fundamento do ponto de vista idealista que coloca o puro *ser-para-si* na origem da realidade objetiva.

Obviamente, o trabalho que Hegel descreve não é o trabalho real da produção, mas antes sua imagem ideal na pureza do Espírito. Não é mais, para usar a palavra apropriada de Marx, do que o puro “*trabalho espiritual abstrato*”, ou a consciência genuína do trabalho, sistematicamente mutilada e separada de seu fundamento real, transmutada no absoluto místico de uma pura consciência subjetiva de Si se objetivando a si mesma. É aqui que se revela o *segredo* da dialética materialista como *reflexo invertido* na consciência das classes dominantes da dialética autêntica do trabalho das massas exploradas: numa tal inversão, o movimento da atividade material da produção no qual se engendra a consciência do homem como Senhor de um mundo humano enquanto ele mesmo o elaborou, se converte num movimento místico do *Espírito criador do universo*.

Dado que ele apenas compreende o trabalho do Escravo através de sua imagem mistificada na consciência do seu Senhor, Hegel igualmente apenas vê sua oposição ao Senhor no nível puramente espiritual e, portanto, só pode suscitar e ou concluir acerca do regime escravista com uma condenação de tipo simbólica, idealizando a decadência de classe dos Senhores e negligenciando completamente as lutas dos escravos que azem a trama da história real.

Como foi mostrado mais acima, Hegel havia dissimulado as práticas ferozes de repressão, características da sociedade escravista, sob os traços idealistas de um *Escravo modelo*, reconhecendo o Senhor como a realidade de seu próprio Si. Porém, diante da experiência efetiva do trabalho produtor, uma tal imagem não consegue se sustentar. Porque é claro, a julgar pela essência das coisas, longe de o Escravo necessitar do Senhor, é antes o Senhor que, conhecendo o desejo, mas não o trabalho, depende de fato do trabalho do Escravo. Esta é a *verdade* que se revela na história, com as crises que esgarçam a sociedade dos senhores, e as lutas implacáveis dos escravos por sua libertação, provocando a dissolução do regime escravista. Mas Hegel dissimula o sentido trágico da contradição real, reduzindo-a ao movimento ideal de duas consciências, transformando a verdade atuante da história numa fórmula abstrata puramente espiritualista: “*A verdade da consciência independente do Senhor é a*

consciência do Escravo".

A contradição real é a contradição entre a matéria e o *Espírito*, entre a *realidade material do trabalho* do Escravo e o espiritualismo do *puro ser-para-si*, onde se idealiza a fruição do Senhor. E é precisamente esta realidade material que constitui a *verdade* da consciência do Senhor, porque o objeto que o Senhor desfruta assimilando a si mesmo, é o produto material do trabalho do Escravo, de modo que é na sua própria materialidade que este trabalho é a *verdade*, onde a certeza subjetiva do Si do Senhor encontra sua realização objetiva. E porque esta verdade contradiz absolutamente a consciência do Senhor e o regime de opressão do qual esta é a afirmação simbólica, a consciência do trabalhador assujeitado só pode ser autenticamente uma consciência de luta permanente, ainda que reprimida. Mas na imagem ideal que Hegel fez da vida do Escravo, a realidade material do trabalho foi volatilizada no formalismo metafísico do *trabalho espiritual abstrato*: "o *puro ser-para-si da consciência*" realizando-se a si mesmo, na objetividade do produto.

Assim, na dialética hegeliana, a consciência do Escravo alcança de fato *em si* à posição de independência, mas sob um plano unicamente simbólico: o Escravo se vendo ele mesmo no objeto que ele produziu, não tem mais razão para temer o Senhor, mas de outro lado também não empreende nenhuma luta real, de modo que ele permanece de fato em sua condição de Escravo. A escravidão foi concebida apenas no âmbito do *Espírito*, como assujeitamento espiritual da consciência de si se perdeu, sua supressão só pode ser concebida no plano espiritualista. E nesta libertação puramente simbólica da *consciência* do Escravo, as lutas sangrentas da história da sociedade de classes são reduzidas a uma relação de verdade ideal entre duas consciências na história do *Espírito*: a *consciência* do Escravo é a *verdade* da consciência do Senhor.

Tal *verdade* somente pode servir de base cômoda para a *reconciliação* das classes. Pois, sob o plano do *Espírito*, a contradição entre as duas consciências aparece agora como a simples manifestação de dois aspectos de um único e mesmo problema, de sorte que as duas consciências podem se absorver uma na outra.

A consciência do Senhor é a consciência do gozo, o puro *Eu* abstrato que nega a exterioridade do real e o assimila a si mesmo. Não conhece o trabalho, ele é apenas o puro sujeito absorvido em si mesmo e, mesmo em sua percepção do objeto, ele não poderia postular uma realidade objetiva: "Para a consciência-de-si independente, sua essência é somente a pura abstração do Eu. Mas quando essa abstração se cultiva e se outorga diferenças, esse diferenciar não se lhe torna essência objetiva em-si-essente. Essa consciência-de-si não se torna, pois, um Eu que se diferencia verdadeiramente em sua simplicidade, ou que permanece-igual a si mesmo nessa diferença absoluta".²² Em outras palavras, a consciência do Senhor, vivendo no gozo sem conhecer o trabalho, ainda não é a consciência criadora do real, segundo a concepção hegeliana, "*diferenciando-se em sua simplicidade*" em sujeito e objeto. Em contraste, a consciência do Escravo é a consciência do trabalho criador se objetivando a si mesmo na realidade do produto. Mas separado do momento de gozo, ele não chega a se reconhecer plenamente no objeto que ela criou.

Ainda que ela "veja o ser independente como si mesmo", em outras palavras, que ela tenha a *intuição* de si mesma na realidade objetiva do produto, esta intuição não se eleva ao conhecimento efetivo, e a consciência do Escravo não *reconhece* o objeto produzido como idêntico a si mesmo, como a realidade de seu *ser-para-si*. Mais

precisamente, seu *ser-para-si* é realizado *em si* no produto de seu trabalho, mas ele ainda não é enquanto tal explicitado *para si*. Porque, na verdade, o Escravo continua a reconhecer a eficácia de *ser-para-si* no outro, a saber na consciência fruidora do Senhor: “Ao contrário, no formar a consciência recalcada sobre si torna-se objeto para si mesma como forma da coisa formada e ao mesmo tempo contempla no senhor o *ser-para-si* como consciência. Porém na consciência escrava, como tal, não coincidem esses dois momentos um com o outro: o de si mesma como objeto independente, e o desse objeto como uma consciência, e, portanto, como sua própria essência”²³.

Vemos claramente: a dura contradição material entre o Senhor possuído da fruição sem o trabalho, e o Escravo que trabalha e não frui, é completamente espiritualizada numa contradição simbólica entre a pura *consciência subjetiva de si* como pura subjetividade absorvida em sua própria fruição, o puro Eu abstrato que não consegue sair de si-mesmo para pôr a realidade *em si* do mundo exterior, e, de outro lado, a *consciência objetiva de si*, que se realiza mais ao mesmo tempo se aliena de si-mesma na objetividade do objeto, e somente se vê nesta alienação na qual ela não pode se reconhecer, de sorte que ela continua a pôr a forma do *ser-para-si numa outra consciência*, a saber na fruição do Senhor.

Diante do paradoxo de uma tal situação onde o Escravo parece se obstinar a ignorar seus direitos, perpetuando ele mesmo sua servidão numa cegueira incompreensível, Hegel pode propor uma solução *conciliadora*.

Porque sem apegar-se à abstração dos puros conceitos, os dois lados implicam doravante o mesmo conteúdo, visto que a *forma-produto* do objeto trabalhado que lhe permite a fruição, se identifica em sua essência com esta fruição nela mesma, como puro *ser-para-si*.

Por meio de tal ocultação de relações reais e contradições de classes, o trabalho do Escravo se confunde idealmente com o prazer do Senhor, e “*em si ou para nós*” nasceu uma nova figura: a identidade do sujeito e do objeto em sua própria separação, como consciência de si se realizando-se a si mesma e se reconhecendo-se a si mesma na realidade objetiva, na qual se define a *liberdade abstrata* que *reconcilia* as classes sociais opostas no espiritualismo de um único e mesmo pensamento. Em termos hegelianos: “Para nós, ou em-si, são a mesma coisa, a forma (*do objeto como objeto produzido*) e o *ser-para-si*; e no conceito da consciência independente o *ser-em-si* é a consciência; por isso, o lado do *ser-em-si* ou da coisidade, que recebia a forma no trabalho, não é outra substância que a consciência. Surgiu, assim, para nós, uma nova figura da consciência-de-si: uma consciência que é para si mesma a essência como infinitude ou puro movimento da consciência: uma consciência que pensa, ou uma consciência-de-si livre”²⁴.

Nesta notável passagem se revela claramente a base social do idealismo filosófico, a base sobre a qual *o pensamento puro* aparece como o sujeito absoluto criando o mundo em si-mesmo. Porque *para nós* agora, que assumimos a posição materialista de julgar os fatos *em si*, a *forma-produto* do objeto, onde se objetiva o trabalho do sujeito humano, e o puro *ser-para-si* da consciência no gozo só poderia encontrar sua unidade real na pessoa do próprio trabalhador, uma vez libertada do regime de exploração e livre para gozar do produto do seu trabalho. Na sociedade de classes, uma tal unidade só pode ser uma *exigência* das massas trabalhadoras, definindo o conteúdo de suas lutas contra as classes exploradoras. É esta *exigência de unidade* que

Hegel apresenta subitamente como uma *unidade já realizada*, uma *verdade em si* sem relação com o problema de saber quem trabalha e de quem se beneficia, pois, tanto o trabalho quanto a fruição somente são apreendidos precisamente em suas representações abstratas: a *forma-produto* do objeto e o ser-para-si da consciência. Deste modo, a contradição real entre o Escravo e o Senhor é desfaz na imagem mística de uma consciência sem classes, criando o mundo por si mesmo e reconhecendo-o como si mesmo, em outras palavras, realizando simbolicamente a unidade de trabalho e da sua fruição na pura realidade do *conceito*. Numa tal *mistificação*, o Escravo se encontra “livre” no plano do Espírito, e o Senhor e o Escravo se reconciliam num mesmo sonho de liberdade *ideal*; a *liberdade da consciência de si no pensamento*.

Tal é a *dialética da Salvação* como salvaguarda das relações de exploração na decomposição da sociedade escravista. Com o estado de forças produtivas na época, levou ao estabelecimento do regime feudal, onde a servidão real é mantida na forma aparentemente atenuada de uma simbólica *reconciliação*. Mais precisamente no ocidente, três doutrinas têm marcado a dissolução do regime escravidão permitindo a construção da ideologia feudal: o Estoicismo, o Ceticismo e o Cristianismo. Assim, segundo o Cristianismo, todos os homens são livres e *iguais em Deus*, dito de outra forma, no *pensamento*, pois o conteúdo do conceito da divindade ao nível do monoteísmo é apenas e precisamente o puro pensamento que criou o mundo em si mesmo e frui deste mundo como si-mesmo. Evidentemente, com o espiritualismo de uma tal *liberdade ideal*, o regime de opressão e da exploração pode ser perpetuar no *materialismo sórdido* das relações reais. A contradição profunda no sistema feudal entre a liberdade da alma no céu e sua servidão neste mundo se reflete no conceito hegeliano de *consciência infeliz*, onde o pensamento da salvação se liga indissolavelmente à consciência do pecado: pois a salvação somente é possível para quem paga a dívida de seus pecados ao *Senhor* do céu (noutros termos, para quem paga a dívida de seus impostos e taxas ao *Senhor daqui*), e aquele que se crê salvo se sente ainda mais indigno disso e vê portanto, ainda mais a necessidade de pagar. Este é o conteúdo da segunda parte do capítulo IV da *Fenomenologia*, onde se desenvolve a história do pensamento na decadência da sociedade antiga, resultando na vitória do Cristianismo e seu domínio na Idade Média europeia: “A liberdade da consciência de Si: Estoicismo, Ceticismo e Consciência Infeliz”.

NOTAS

1 "Le «Noyau Rationnel » dans la dialectique Hegelienne" in *La Pensée : revue du rationalisme moderne* 119 Fevrier (1965), pp. 03-23. Tradução de Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). E-mail: danilocostaadv@hotmail.com .

N.T. No ensaio constava a seguinte informação: «Do Vietnam Tran D. A primeira versão deste artigo foi publicado na língua vietnamita em 1956 no n. 6-7 de *Táp san Dai hoc (Vàn khoa)* – Revista Universitária (letras) de Hanói. O texto que publicamos foi redigido diretamente em francês pelo autor.

2 Engels. *Anti-Düring*, Editions Sociales, p. 56.

- 3 Marx, *O Capital*, Posfácio a 2ª edição. Dietz Verlag, Berlim, 1953, p.18.
- 4 Engels, *Ludwig Feuerbach*, em *Etudes Philosophiques*, Editions Sociales, p. 28.
- 5 Lenin, *Cahiers philosophiques*. Editions Sociales, p. 191.
- 6 Engels. *Contribution à critique de l'economie politique de Karl Marx*, em *Etudes philosophiques*, Editions Sociales, p. 84.
- 7 Lenin, in *Marx-Engels-Marxisme*. Editions em langues étrangères, Moscou, pp.606-607.
- 8 Lenin, *Cahiers philosophiques*. Editions Sociales, p. 149.
- 9 *Ibidem*, p. 192.
- 10 Marx. *Manuscripts de 1844*, in *Die heilige Familie und andere philosophischen Frühschriften*, Dietz Verlag, Berlim, 1953, p.76.
- 11 *Phänomenologie des Geistes*, Edition Hoffmeister, Leipzig, p. 130.
- 12 *Ibidem*. (NT. *Fenomenologia do Espírito*, trad. Paulo Meneses, Ed. Vozes, p.140)
- 13 *Op. Cit.*, p.143.
- 14 *Op. Cit.*, p.144.
- 15 *Ibidem*. (NT. *Fenomenologia do Espírito*, trad. Paulo Meneses, Ed. Vozes, p.145-146)
- 16 *Op. Cit.*, p. 147.
- 17 *Ibidem*.
- 18 *Op. Cit.*, p. 148.
- 19 Marx, in: *Die Heilige Familie und andere philosophischen Frühschriften*, Dietz Verlag, Berlim, 1953, pp. 80-81.
- 20 *Phänomenologie des Geistes*, p. 148.
- 21 *Op. Cit.*, p. 149. (NT. *Fenomenologia do Espírito*, trad. Paulo Meneses, Ed. Vozes, p.150)
- 22 *Op. Cit.*, p. 151. (NT. *Fenomenologia do Espírito*, trad. Paulo Meneses, Ed. Vozes, p.151-152)
- 23 *Op. Cit.*, p. 151. (NT. *Fenomenologia do Espírito*, trad. Paulo Meneses, Ed. Vozes, p.152)
- 24 *Ibidem*.