

Resenha

Trabalho e riqueza na Fenomenologia do espírito de Hegel.

José Henrique Santos. São Paulo, Loyola, 1993.

Luiz Repa*

Em tempos de desvalorização do paradigma da produção, o livro de José Henrique Santos pode parecer nadar em contracorrente ao revitalizar o interesse por uma filosofia do trabalho, desta vez centrada em Hegel e mais precisamente no período de Iena (1801-1807). Os brados pela “mudança de paradigma” não encontram clara ressonância na exegese cautelosa dos textos de Hegel, mesmo que se pesem o rigor e a modéstia próprios da função do historiador da filosofia. Aliás, o autor descuida de encerrar a filosofia nos limites de uma linguagem auto-referente, justificando o interesse do trabalho como meio de interação social por sua “posição central em nossa cultura” (p. 28), dado que, para Hegel, ao lado do trabalho, a linguagem e outras formas de sociabilidade também são meios de interação. Fica sugerido, portanto, que a atualidade do pensamento hegeliano reside na conceitualização da “cultura do trabalho” que caracteriza fundamentalmente a época moderna.

A questão que articula todo o livro é aquela da autoprodução do homem mediante o trabalho e a cultura. O tema é recorrente nos escritos de Iena, desde o *Sistema da vida ética* até a *Fenomenologia do espírito*, mas somente nesta última encontra uma exposição sistemática e madura, sobretudo se se tomam como referência os capítulos sobre a dialética do senhor e do escravo e sobre a cultura e seu reino de efetividade. Nestas obras de Iena, Hegel teria constituído uma filosofia do trabalho com a qual pôde dar conta da complexidade do problema.

O trabalho está no centro da reprodução real do homem e de sua autoformação. A fim de dominar a natureza e satisfazer suas necessidades, o

* Mestrando do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo e bolsista CAPES.

homem trabalha a coisa a ser consumida; para tanto, precisa recalcar seus desejos imediatos e retardar o consumo, de modo que a coisa ganhe a forma adequada à necessidade. Pela disciplina do trabalho, o homem se forma, torna-se culto, isto é, ganha em conhecimento técnico e teórico, elimina progressivamente sua particularidade imediata e natural, avança na universalização de sua consciência. Assim, a reprodução material pelo trabalho se reflete na formação cultural do homem.

Outro aspecto fundamental da questão é aquele do reconhecimento social. A formação da identidade do eu passa necessariamente pela relação com o outro, de modo que a questão da autoformação do homem exige o encadeamento com as formas de sociabilidade. Estes dois aspectos, da reprodução material e social, implicam-se. Segundo J. H. Santos, a sociabilidade não é dada, mas produzida no e pelo reconhecimento. Este, por sua vez, se dá segundo as formas de socialização, em que o trabalho tem um papel predominante. Assim, tomando como referência a famosa dialética do senhor e do escravo, o trabalho é uma imposição ao escravo derivada da luta pelo reconhecimento e torna-se o centro do reconhecimento assimétrico. No capítulo da cultura e o reino de sua efetividade, há uma reciprocidade teoricamente perfeita entre os trabalhadores, o trabalho é livre, cada um trabalha para si e para todos. Na reciprocidade das necessidades e sua satisfação pelo trabalho e pelo mercado, reciprocidade que constitui a sociedade civil, a singularidade se forma igualmente, universaliza-se e torna possível a passagem da sociedade ao Estado. Nesta formação que se dá no interior da sociedade, o indivíduo se universaliza ao se apropriar das normas do grupo social, normas que constituem a eticidade. Esta apropriação é importante para a formação que conduz o indivíduo da esfera social à esfera política.

Este é o quadro da questão proposto por J. H. Santos. Não se trata, como se vê, de encarar o trabalho enquanto fenômeno econômico, histórico ou sociológico. A questão hegeliana é filosófica, pois se trata de saber como o trabalho é a mediação entre a autoposição do eu e a autoprodução do homem, como ele é o meio da formação da identidade da consciência, ao se passar da certeza abstrata de si à certeza adquirida no reconhecimento mediante o trabalho.

O primeiro capítulo, “Do cogito à consciência-de-si”, constitui-se pela inserção da problemática hegeliana na tradição do idealismo alemão e da filosofia do sujeito, o que já é um grande mérito do livro. É possível definir o movimento do idealismo alemão como uma radicalização progressiva que se dá no horizonte da

Crítica. Bem entendido, o espírito da Crítica significaria que não é possível admitir pressupostos que não tenham passado por seu crivo e, a partir deles, efetuar a investigação transcendental. É assim que, em Fichte, não se pode tomar a lógica como fio condutor para o estabelecimento da tábua das categorias, sem se questionar sobre os fundamentos dessa própria lógica. É assim que a *Fenomenologia* pode ser entendida como uma radicalização da crítica do conhecimento que procura situar a reflexão em uma certa etapa do desenvolvimento do espírito, eliminando a opacidade de seus pressupostos. Igualmente, o conceito abstrato do eu, que Hegel condena em toda filosofia da subjetividade, deve ser reconstruído segundo a experiência fenomenológica. Em resumo, este capítulo procura mostrar como Fichte radicaliza o conceito do eu, tanto em Kant como em Descartes, e como Hegel, por sua vez, desenvolve o conceito fichtiano. Com sua filosofia da ação, Fichte mostrou a possibilidade do autoconhecimento do eu mediante a ciência e a prática, em que o eu revela sua atividade em relação ao não-eu. Com isso, o não-eu, o outro, torna-se a mediação no caminho que vai do eu a si mesmo. A crítica de Hegel se dirige à completa dependência do não-eu em relação ao sujeito absoluto fichtiano, ao estabelecer que a verdade da certeza de si mesmo passa pela relação de reconhecimento com um outro absolutamente independente; por consequência, depende do outro, e assim reciprocamente.

Antes de analisar no pormenor a dialética da reciprocidade e suas consequências para a correta compreensão da dialética do senhor e do escravo, o autor elabora no segundo capítulo, “Os sistemas de Iena anteriores à Fenomenologia”, um sucinto estudo comparativo dos temas da dominação, do reconhecimento e do trabalho nos textos ienenses. O interesse por estes textos se tornou patente desde sua consagrada reconstituição por Lukács (em *O jovem Hegel*), ao mostrar que só por motivos ideológicos se pode qualificá-los de escritos teológicos, já que os problemas da sociedade capitalista têm neles grande destaque. Também o conhecido ensaio de Habermas, “Trabalho e interação” (em *Técnica e ciência como ideologia*), tem inspirado os estudos sobre o jovem Hegel, ao demonstrar que a filosofia do espírito dessa fase não põe o trabalho, a interação e a linguagem como momentos da formação do espírito, mas como meios logicamente heterogêneos cuja conexão forma a base concreta da formação do espírito efetivo. Com isto, os sistemas de Iena representariam uma concepção programática da filosofia do espírito que foi em seguida aban-

donada. Em acordo com Habermas, Santos sugere que há um certo materialismo nesta concepção da formação do espírito. Os meios da linguagem, interação e trabalho são determinações materiais da vida social. Somente a partir desses meios a consciência faz experiência de si mesma e se desenvolve.

O terceiro capítulo, “A Fenomenologia do Espírito”, constitui o núcleo do livro. Como os capítulos anteriores, ele apresenta vários pontos de interesse para a interpretação dessa obra e do hegelianismo. Um deles é certamente a idéia de que as figuras da consciência são paradigmas, sendo a história da formação da consciência uma história paradigmática que não tem correspondência direta com a história factual. Assim, a dialética do senhor e do escravo é um paradigma – ou silogismo, segundo a terminologia hegeliana – das relações de dominação cuja lógica é aquela do reconhecimento de duas consciências que procuram a verdade de si mesmas. A originalidade de Hegel quanto à solução do problema da dominação, do reconhecimento assimétrico e do trabalho escravo, não reside em uma saída antropológica ou histórica, mas lógica, isto é, na mudança do paradigma da dominação para o paradigma do reconhecimento recíproco, pressuposto na constituição da sociedade civil burguesa.

O que é o silogismo do reconhecimento? Este silogismo tem como extremos duas consciências de si. De início cada uma se põe como independente e certa de si mesma. É o momento da identidade abstrata, que é afetada pela descoberta da outra. Ela reconhece que a outra é idêntica, mas também diferente. Daí a independência se transformar em dependência, pois a certeza de si tem de ser mediada pelo reconhecimento da outra. Na história da filosofia, observa Santos, isto significa uma ruptura com o círculo fechado do *cogito*, que se abria unicamente para a veracidade divina. O que o gênio enganador não consegue, a lógica da identidade, sim: ela põe em dúvida a certeza imediata de si, e faz com que a consciência procure sua verdade em um contexto intersubjetivo.

Em seguida, Santos passa a examinar o silogismo da dominação que deriva da luta pelo reconhecimento. É a própria necessidade da afirmação de si ao outro o que leva à luta. O afrontamento não se dá no seio da vida ética, que pressupõe o reconhecimento recíproco efetivado, mas no seio da vida. O ser natural é o que limita a liberdade do ser-para-si, do indivíduo; por isso na luta é preciso pôr em risco a própria vida. Aquele que está preso ao seu ser-aí natural, à vida, rende-se e se torna o escravo, consciência duplamente reificada, pois está presa à vida e torna-se instrumento vivo entre o senhor e a natureza. O reconhecimento

recíproco permanece como conceito, sua efetivação é o contrário, o reconhecimento unilateral.

Nesta relação assimétrica de poder, a consciência independente, o senhor, tem sua verdade na consciência inessencial do escravo, ou seja, ele não é reconhecido por uma consciência igualmente independente. A consciência escrava por seu lado não é nada para si, ela só é para o outro, para o senhor. No entanto, vai ocorrer uma inversão: a consciência servil se torna ela também consciência independente e o senhor se mostra na dependência da consciência servil. O primeiro passo da libertação do escravo é perceber que ele é menos escravo do senhor do que escravo da vida. Pela vida ele se rendeu, e torna-se prisioneiro dela. Mas na experiência do medo, do temor que tem pelo senhor absoluto, todos os laços da vida são abalados. O segundo passo é o próprio trabalho e a disciplina do servir. Pelo trabalho, o desejo é reprimido e o consumo, retardado; com isto, a consciência se educa. O senhor, ao contrário, não se forma. Ao consumir imediatamente a coisa trabalhada, ele, que mais desafiou a vida no combate, é o que está mais próximo da vida natural. No trabalho, o objeto tem permanência, assim como a consciência que trabalha, enquanto no consumo imediato não há permanência do objeto nem da consciência que consome. Também aí se comprova que o senhor é dependente do escravo para consumir. Ocorre a inversão do silogismo da dominação, embora o senhor permaneça enquanto tal.

O que interessa aqui, principalmente, é determinar o trabalho como princípio da cultura, tanto no sentido de o homem adquirir conhecimento para o domínio da natureza, quanto a própria transformação da natureza em objeto de cultura. A cultura é obra do trabalho na qual a natureza foi superada (*aufgehoben*), isto é, negada em sua imediatez e conservada no interior de uma organização humana, o que define a liberdade: a organização da natureza segundo a necessidade. A cultura é o reino de liberdade que o homem constrói para si e no qual procura o reconhecimento. É uma segunda natureza, cujas potências efetivas, o poder e a riqueza ou o Estado e a sociedade civil burguesa, repõem o problema da reconciliação nos conflitos sociais (desigualdade econômica) e políticos (desigualdade de poder). Todavia, o reconhecimento simétrico entre os produtores é teoricamente pressuposto na esfera do mercado, no qual, pela divisão social do trabalho, o fazer de um é um fazer de todos: a mercadoria é uma coisa “universal” em que se satisfazem as necessidades particulares pela troca.

Embora a análise do capítulo sobre a cultura seja bastante instrutiva, ela talvez fosse mais rica e precisa se a investigação conjugasse o texto da *Fenomenologia* com o da *Filosofia do direito*, em que o conceito de sociedade civil, diferenciada da esfera política, adquire um estatuto lógico e metodológico mais desenvolvido. Por outro lado, a proposta de Santos de se limitar à *Fenomenologia* tem a vantagem (ou a desvantagem) de apontar para a abertura do problema do reconhecimento e da dominação na esfera social e política, já que o capítulo em questão culmina no comentário do Terror jacobino, ou seja, culmina na convulsão da ordem pública, de tal sorte que a reconciliação do indivíduo com a “substância” reclama um novo silogismo cujas premissas para a política e a vida social não são dadas:

“É mais fácil reconciliar-se com a natureza do que com o mundo criado pelo homem, pois as potências efetivas deste mundo, o Poder e a Riqueza, aparecem sempre nos extremos da desigualdade. Deslocá-las para o termo médio da reconciliação é tarefa da razão histórica.

“Existe, no entanto, uma razão atuante no próprio coração do conflito, uma razão que está na coisa mesma, e que se manifesta na sociabilidade dual pressuposta por Hegel. Esta sociabilidade pode ser atingida sem necessidade de um terceiro termo que venha a presidir de fora o reconhecimento de si e do outro, como um *deus ex machina*. Para isto basta a reciprocidade dos extremos, postos em sua identidade e diferença” (p. 122-3).

A ênfase na dialética da reciprocidade constitui um dos aspectos mais interessantes do texto de Santos. No texto sobre interação e trabalho, Habermas mostra como o problema hegeliano da identidade do eu, que reúne em si o momento da universalidade e da particularidade, só encontra solução em uma teoria do espírito. O espírito é o contexto intersubjetivo de reconhecimento recíproco em que a universalidade (a identidade dos eus) e a particularidade (a diferença entre os sujeitos) se refletem em cada extremo. Na filosofia do espírito de Iena haveria três tipos de dialéticas correspondentes aos três meios de formação do espírito, que são a interação em um determinado grupo familiar e social, a linguagem ou representação simbólica, e o trabalho. A luta pelo reconhecimento, que estaria na dimensão ética da interação, não se resolveria na esfera do trabalho, ainda que o trabalho inverta a relação de dominação imposta pelo senhor, como se constata ainda na *Fenomenologia*. As conquistas da consciência astu-

ta que se forma no trabalho entram nas normas do reconhecimento; porém a interação sempre tem um horizonte simbólico de referência dado pela tradição que não se reduz à ação estratégica do trabalho. A complexidade desse tema é tal, que a partir dele se formaram interpretações divergentes do hegelianismo, ora enfatizando a luta pelo reconhecimento (Theodor Litt), ora a linguagem como dialética da representação simbólica (Cassirer), ora a dialética do trabalho (Lukács). Guardadas as devidas proporções que o texto de Santos exige, parece-me que ele está mais interessado em fecundar a dialética do trabalho segundo os critérios obtidos pela lógica do reconhecimento. Deste modo, ainda que tenha no horizonte a interpretação habermasiana, interessada em distinguir tipos de ações, Santos se afasta dela ao insistir no primado lógico da reciprocidade em relação ao trabalho: as regras da dialética do trabalho são derivadas do núcleo lógico do reconhecimento, identidade e diferença (cf. p. 28). Daí o trabalho surgir como violência da identidade ou dominação da diferença. De resto, Santos conserva o que mais tem interessado na leitura de Hegel, o que constitui a virada hegeliana na história da filosofia: a dialética do trabalho como constitutiva das relações entre natureza e cultura, entre sujeito e objeto.

Entretanto, o texto de Santos não reflete de forma contundente os problemas que têm sido postos a uma dialética do trabalho, dado seu confinamento exegético. Se se desconfia, com as razões de nossa particularidade, das promessas da mudança de paradigma, pode-se por outra via perguntar sobre a fecundidade da reconstrução da dialética hegeliana do trabalho ao se referir à tradição marxista. Esta questão certamente está no fundo das análises de Santos, mas não é de modo algum ressaltada. Ao leitor cumpre a tarefa de tecer as relações. Daí a impressão geral de, percorrida a obra, termos avançado muito na compreensão de Hegel – o que está longe de ser pouca coisa –, mas pouco nas questões a que uma filosofia do trabalho deveria hoje se ater.

