

Newton Bignotto de Souza

A DIALÉTICA DO SENHOR E DO ESCRAVO COMO PARADIGMA
NA FILOSOFIA POLÍTICA

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção de grau de Mestre em Filosofia.

Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte

1 9 8 4

A DIALÉTICA DO SENHOR E DO ESCRAVO COMO PARADIGMA
NA FILOSOFIA POLÍTICA

Newton Bignotto de Souza

Dissertação defendida e ~~não aprovada~~ aprovada pela

banca examinadora, constituída dos Senhores:

Guilherme Chaves

Prof.

Uip de Carvalho Bickho

Prof.

Orientador:

Sônia Maria Viegas Andrade

Professora Sônia Maria Viegas Andrade

Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais.

Belo Horizonte, 04 de outubro de 1984

À Janete

S U M Á R I O

| | Páginas |
|---|---------|
| INTRODUÇÃO..... | 1 |
| Notas..... | 7 |
| CAPÍTULO I - ARISTÓTELES E O PODER..... | 8 |
| Notas..... | 21 |
| CAPÍTULO II - ETIENNE LA BOÉTIE - "O DISCURSO DA SERVIDÃO VOLUNTÁRIA"..... | 23 |
| Notas..... | 41 |
| CAPÍTULO III - MAQUIAVEL - O PRÍNCIPE E A NOVA TEORIA DO PODER..... | 43 |
| Notas..... | 60 |
| CAPÍTULO IV - ROUSSEAU - OS FUNDAMENTOS DA DESI- GUALDADE..... | 62 |
| Notas..... | 76 |
| CAPÍTULO V - HEGEL: A DIALÉTICA DO SENHOR E DO ESCRAVO COMO PARADIGMA..... | 78 |
| Notas..... | 100 |
| CAPÍTULO VI - MARX E A DIALÉTICA DO SENHOR E DO ESCRAVO..... | 103 |
| Notas..... | 121 |
| CONCLUSÃO..... | 122 |
| Notas..... | 135 |
| BIBLIOGRAFIA..... | 136 |

INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem como ponto de partida a figura hegeliana da dialética do senhor e do escravo. Tal figura é tomada não só como momento da obra hegeliana mas principalmente como ferramenta conceitual que nos permite rastrear o passado em busca da explicitação de mecanismos de dominação que ocorreram na história. É evidente que tais mecanismos podem ser estudados em seus diversos aspectos: a história econômica dos povos, a arte, a religião, a filosofia. Escolhendo a filosofia, através da obra de alguns filósofos, estamos já nos obrigando a considerar nosso objeto sob um ângulo múltiplo. Isto porque, se de um lado acreditamos que os mecanismos de dominação aparecem expressos nos trabalhos filosóficos de maneira efetiva, de outro somos obrigados a levar em conta a participação, muitas vezes direta, que os autores tiveram nos mecanismos de poder. Estamos, portanto, diante do duplo caráter conceitual-ideológico que toda obra possui. Tomando Platão para exemplo, podemos observar que sua obra traz de maneira efetiva as marcas de seu tempo. Ele é o pensador que é capaz de captar as mudanças e os mecanismos de poder de uma Grécia já em decadência, mas, por isso mesmo, ele toma partido de maneira decisiva a favor de um determinado projeto social ligado à aristocracia de Atenas. Esse caráter múltiplo da obra filosófica que a situa no tempo, ao mesmo tempo que busca transcendê-lo, torna a escolha de nosso instrumento conceitual extremamente importante. É claro que, se nossa opção fosse outra, teríamos também que nos defrontarmos com a ambigüidade inerente a toda expressão humana.

No caso da filosofia, isto só vem valorizar nosso instrumento de trabalho, à medida que buscamos retirar de cada autor o que o torna transcendente a seu tempo e que, por isso, nos ajuda a compreender a gênese e o desenvolvimento das atuais formas de dominação.

A dialética do senhor e do escravo representa um dos momentos mais fecundos da obra hegeliana. Procuramos mostrar com precisão as diversas articulações que essa figura possui na Fenomenologia do Espírito no capítulo referente a Hegel. Aí mostraremos que não se trata simplesmente de uma figura conceitual isolada mas de uma expressão do eixo fundamental de toda a obra hegeliana. A dialética é uma maneira de compreendermos a história em seu movimento, em sua dinâmica própria. Essa percepção implica na ruptura do esquema conceitual clássico onde as categorias permaneciam fixas em seu conteúdo. Hegel não procura mostrar a relatividade dos conceitos, mas sua relação dialética. Tal relação implica na dissolução das figuras do senhor e do escravo como conceitos abstratos. Isto significa que tanto o senhor quanto o escravo só podem ser pensados a partir de seu movimento e de sua mútua dependência; não existe a figura do senhor fora de sua relação com o escravo, mas é justamente como movimento histórico, como figuras sociais, que iremos encontrar os dois pólos da relação refletindo em sua dialética própria a dialética da história. Esse movimento de constituição é ele mesmo o forjador de uma nova leitura da polaridade senhor e escravo. Não foi Hegel o primeiro a pensar esta polaridade; na verdade ela é um dado fundamental de constituição de nossa civilização ocidental. As

antigas civilizações orientais não foram capazes de romper o esquema do despotismo, inviabilizando dessa maneira o aparecimento da 'voz' dos escravos na história. O que elas demonstram é a unilateralidade da figura do senhor. A civilização ocidental, ao contrário, constituiu-se em sua origem na Grécia antiga sob forma de sociedades políticas e, portanto, como sociedades onde se admite o confronto de interesses. De uma maneira ampla, estamos, na Grécia antiga, no momento de descoberta da polaridade senhor e escravo. "A dialética do senhor e do escravo aflora na superfície do texto de Hegel a partir desse veio mais profundo ou dessa experiência fundadora que configura as sociedades ocidentais desde a sua aurora grega como sociedades políticas, ou seja, sociedades constituídas em torno da luta pelo reconhecimento, oscilando entre os polos da physis que impele a particularidade do interesse e do desejo, e do nomos que rege a universalidade do consenso em torno do bem reconhecido e aceito"¹.

O amplo significado que a polaridade senhor e escravo atinge na obra hegeliana nos autoriza a utilizá-la como instrumento iluminador da constituição histórica da dominação como forma de existência social. O que realizamos é um trabalho de releitura de alguns momentos de nossa história a partir da obra de alguns grandes autores. A dialética do senhor e escravo é vista como um paradigma não só no estudo do desenvolvimento dessa polaridade na filosofia mas, como queria o próprio Hegel, como paradigma de nossa história. Nesse sentido, nosso esforço de releitura de alguns de nossos momentos históricos é um esforço de descoberta, de afloramento de alguns conteú-

dos filosóficos implícitos nas obras estudadas. Servindo-nos como marco teórico, a dialética do senhor e do escravo nos permite buscar a história de nossas formas sociais a partir do estudo de sua constituição nas obras filosóficas. Longe de nós a idéia de realizarmos algo como uma história da dominação no ocidente, ou mesmo de realizarmos uma síntese da filosofia política no que toca às questões da dominação social e política. Buscando alguns autores significativos em alguns momentos históricos específicos, visamos mostrar a pertinência de nosso instrumento e as possibilidades de sua constituição em nossa história. Ser capaz de mostrar essa inserção histórica da dialética do senhor e do escravo é ao mesmo tempo mostrar sua importância e fecundidade.

Nenhum conceito filosófico escapa, no entanto, à própria história. Alguns desaparecem como chaves de compreensão de um momento histórico à medida que as forças sociais operam mudanças significativas na sociedade; outros servem como matrizes para que possamos, a partir de sua constituição, continuar a desenvolvê-los em outros rumos antes não percebidos, o que vem apenas demonstrar sua fecundidade. Procuramos em nosso trabalho destacar pensadores que fossem significativos em seus momentos históricos, e que nos permitissem mostrar o desenvolvimento das formas de dominação dentro das peculiaridades de cada época. A escolha dos pensadores foi feita de maneira a nos permitir mostrar o caminho percorrido pela civilização ocidental em sua passagem do poder, pensado sob a ótica da natureza, para a maneira dialética de se pensarem as relações de dominação. Nesse caminho procu-

ramos pesquisar as diversas descobertas que foram feitas tanto por Aristóteles, na idade antiga, quanto por pensadores modernos no momento em que surge uma nova forma de sociedade, até os primórdios do mundo contemporâneo. A escolha dos autores se explica, pois, tanto pelo fato de serem significativos dentro de cada época, quanto por haverem pensado o poder levando em conta a polaridade senhor-escravo. Devemos admitir que muitas vezes a descoberta dessa polaridade foi fruto de nosso trabalho de releitura, de descoberta, e não aflora de imediato como opção do autor. Nesse sentido, acreditamos que escolhemos um caminho possível, dentre muitos outros, para pesquisarmos a dialética do senhor e do escravo; sem com isso desmerecer ou inviabilizar o mesmo estudo através de outros autores também significativos em cada época. Dentro de nossa pesquisa da gênese e do desenvolvimento da dialética do senhor e do escravo, o capítulo sobre Marx toma uma importância especial. Não será um trabalho extenso sobre a obra desse herdeiro de Hegel, mas representará a busca da atualidade do conceito por nós pesquisado. Marx foi um dos primeiros a perceber a fecundidade do trabalho hegeliano, mas foi também um dos primeiros a se utilizar da dialética do senhor e do escravo para, colocando-a sob a ótica de outras premissas, explorar as novas formas de dominação que emergiam com o desenvolvimento do capitalismo. Ele não foi um mero continuador de Hegel mas lançou as bases, através do pensamento dialético, de compreensão da sociedade contemporânea a partir das bases mesmo de sua constituição, ou seja, do poder material.

O correr da história traz sempre consigo a ne-

cessidade de novo trabalho filosófico, de novo desenvolvimento teórico, de novo esforço de desvendamento dos mecanismos sociais criados pelos homens. Demonstrar a atualidade da dialética da dominação é sem dúvida tarefa a ser tomada a cada momento de nosso esforço filosófico. Tal tarefa em sua amplitude escapa, apesar de sua total relevância, ao âmbito dessa dissertação. Acreditamos, no entanto, que no esforço de compreensão de nossos mecanismos de poder, de explicitação de ocorrências históricas trágicas como a experiência do totalitarismo, podemos tomar a dialética do senhor e do escravo como solo fértil de onde certamente poderemos retirar forças não só para a compreensão mas também para a transformação de nossas existências coletivas.

NOTAS

- 1- VAZ, Henrique C. de Lima. Senhor e escravo - uma parábola da filosofia ocidental. Rio de Janeiro, Loyola, Revista Síntese, 21: 8, 1981.

CAPITULO I

ARISTÓTELES E O PODER

Aristóteles, no livro I da Política, nos diz: "Os elementos da economia doméstica são precisamente os da própria família que, para ser completa, deve ser composta por escravos e homens livres"¹. Aqui começamos a perceber uma característica da própria época de Aristóteles: o mundo das necessidades (economia) é parte integrante do mundo familiar. Essa inclusão do escravo no mundo da família começa a marcar a disfunção de que iremos tratar mais tarde entre o mundo do trabalho (necessidades) e a esfera da liberdade (sociedade política). Por enquanto, vamos nos deter no mundo familiar.

Depois de analisar as diversas relações que se estabelecem no interior da família (senhor e escravo, marido e mulher, o pai e os filhos), Aristóteles irá deter-se na relação entre o senhor e o escravo. O ponto de partida é a propriedade: "parte essencial da família e a ciência da posse integra-se igualmente na ciência doméstica". "Em conformidade com este princípio pode deduzir-se que a propriedade não passa da existência, a riqueza uma porção de instrumentos, e o escravo uma propriedade viva"². As necessidades, portanto, embora essenciais ao cidadão ("mas aquele que não pode viver em sociedade e que no meio da sua independência não tem necessidades, não pode ser nunca membro do Estado: é um bruto ou um Deus"³) não são definidoras de sua existência como cidadão, exceto pelo fato de que não há cidadão que viva somente no

reino da liberdade. "A vida (no entanto) é uso e não a produção das coisas, e o escravo serve apenas para facilitar estes atos que se referem ao uso"⁴. O escravo é propriedade do senhor e como tal é a ele integralmente subordinado. Como propriedade, cabe-lhe facilitar a vida do senhor, não numa relação de troca, mas de inteira submissão, pois, a rigor, só podemos falar em vontade, desejo, do senhor e nunca do escravo. Os desejos do escravo não são desejos do cidadão, mas seus atos são efetivamente os sustentáculos da existência dos do senhor. Essa relação é para Aristóteles unilateral, no interior da família há apenas os desejos do senhor - "Da propriedade se fala no mesmo sentido que da parte: a parte não é somente parte de alguma coisa senão que pertence totalmente a esta coisa; o mesmo se pode dizer da propriedade. Por isso o senhor não é com relação ao escravo outra coisa que não senhor uma vez que não lhe pertence; o escravo, ao contrário, não só é escravo do senhor, senão que lhe pertence por completo. Daqui se deduz claramente qual é a natureza e a faculdade do escravo: ele que por natureza não pertence a si mesmo, senão a outro, apesar de ser homem é naturalmente escravo; é propriedade de outro homem e a propriedade é um instrumento ativo e independente"⁵.

O que preocupa Aristóteles, tanto na política quanto na Ética a Nicômaco, é a distinção entre aquilo que pertence ao domínio do Nomos e aquilo que pertence ao domínio da Physis. Interessa-lhe o fato de alguém ser escravo "apesar de ser homem". Se a escravatura se inscrevesse no domínio do Nomos teríamos que rever toda a noção de justiça que a lei pressupõe, pois, como poderia-

mos ter um homem cujos desejos (liberdade) fossem inteiramente submissos aos desejos de outro? O escravo tem por desejo o desejo do senhor e, portanto, produz aquilo que a liberdade do senhor necessita para realizar-se. Aristóteles, no entanto, parte por outros caminhos - "Alguns seres, a partir do momento em que nascem, estão destinados, uns a obedecer, outros a mandar, mas isto em graus muito diversos em ambos os casos. A autoridade enaltece-se e melhora-se tanto quanto o fazem os seres que a exercem ou aqueles a quem ela rege". Prosseguindo em seu caminho ele diz - "Por outro lado, a relação dos sexos é análoga; um é superior ao outro; este foi feito para mandar, aquele para obedecer. Esta é também a lei que deve necessariamente predominar entre os homens". Por fim é-lhe permitido concluir - "...é-se escravo por natureza. Estes homens, assim como os outros seres a que acabamos de nos referir, não podem fazer coisa melhor do que submeter-se à autoridade de um senhor; porque é escravo por natureza o que pode entregar-se a outro; e aquilo que o obriga a tornar-se de outro é o fato de só poder chegar a compreender a razão quando outro lha mostra, mas sem possuí-la em si mesmo"⁶. Aristóteles coloca, portanto, a escravidão no domínio da Physis. Efetivamente o que rege a relação entre o senhor e o escravo é a desigualdade natural. Os desejos do senhor são razão suficiente de seu poder sobre o escravo. "A ciência do amo é a que ensina a servir-se dos escravos, pois, para se tornar senhor não é necessário saber adquirir escravos, mas saber usá-los"⁷.

Qual seria, portanto, a relação de poder que se estabelece entre o senhor e o escravo? Trata-se, para A-

ristóteles, de uma relação de mando e submissão, onde o recurso às leis naturais permite que se tenha do poder uma noção linear. Poder é o poder do senhor, óbvia dedução de uma escravatura natural. A rigor não há uma "di-lética"⁸ entre o senhor e o escravo mas uma coordenação de forças naturais onde o poder é a mera atuação da natureza do homem escravo. "O governo do amo, ainda que na verdade a conveniência do amo e do escravo seja uma só, não deixa por isso de exercer-se segundo a conveniência do amo, e só acidentalmente segundo a do escravo; pois se o escravo morre não pode subsistir o poder do senhor"⁹. Poder significa, portanto, a expressão da vontade particular do senhor. Sob o signo da particularidade, esse poder irá esbarrar apenas no limite da existência objetiva do escravo. Apenas a supressão do escravo encerra o poder do senhor que se liga sempre ao uso das coisas e nunca à sua produção.

Torna-se necessário marcar a divisão que antes havíamos apontado. No domínio da família, o princípio que rege as relações é o da desigualdade natural. Assim, pode-se compreender que apenas a morte seja o limite do mando do senhor sobre o escravo. No seio da família estamos no domínio da Physis. Dito de outra maneira: o que concerne ao reino da reprodução e das necessidades é marcado pela desigualdade, o que permite a Aristóteles pensar o "poder" na ótica restrita da particularidade. A vontade particular de cada um não é limitada pela vontade dos outros homens, mas apenas pela naturalidade dos próprios desejos. O mando é resultado da natureza dos dois homens envolvidos na relação. O senhor, marcado pela liberdade,

o servo marcado pela prisão. Qual é, no entanto, o limite do senhor? Aqui torna-se patente a divisão que há em Aristóteles entre o mundo familiar e a sociedade política. As necessidades são satisfeitas na esfera familiar, a economia, a rigor, não diz respeito à associação política dos homens. Ao contrário, a polis será o lugar da associação dos homens livres, marcados pela Physis com os mesmos direitos e tendo para isso de estabelecer um nomos regulador de seus próprios interesses. Aquelas vontades particulares que regiam o mundo das necessidades já não valem mais para a vida política. A sociedade política é o terreno da igualdade e a perversão desse princípio corresponde à perversão do próprio Estado. "Logo, evidentemente, todas as constituições feitas tendo em vista o interesse geral, são puras porque praticam rigorosamente a justiça; e todas aquelas que só têm em conta o interesse pessoal dos governantes estão viciadas na sua base, e não são mais que uma corrupção das boas constituições; aproximam-se do poder do senhor sobre o escravo, sendo assim que a cidade não é mais que uma associação de homens livres"¹⁰.

Poderíamos ser tentados a reduzir a sociedade política ao terreno da igualdade e a pensá-la como se sua vida fosse regida pela regularidade da Physis. O próprio Aristóteles irá nos alertar para o perigo de tal simplificação: "A igualdade deve reinar necessariamente entre iguais: fica por averiguar a que se aplica a igualdade e a desigualdade, questões difíceis que constituem a filosofia política"¹¹. Assim, embora a cidade seja concebida como "uma associação de bem estar e da virtude, para bem

das famílias e das diversas classes de habitantes, para alcançar uma existência completa que se baste a si mesma", a sua existência concreta demonstra que não é tão simples alcançar esses objetivos e, portanto, torna-se necessária toda uma ciência da política. Esses estudos dizem respeito agora ao cidadão e não mais ao senhor e ao escravo. De uma maneira geral, poderíamos dizer que estamos no terreno da relação entre os senhores, o que inevitavelmente nos enviará para uma outra concepção de poder, pois a autoridade exercida sobre os homens livres é radicalmente diferente daquela exercida sobre os escravos, tanto quanto as suas naturezas o são. "A justiça de um amo e a de um pai não são a mesma que a justiça dos cidadãos, embora se assemelhem a ela, pois não pode haver justiça no sentido incondicional em relação a coisas que nos pertencem, mas o servo de um homem e o seu filho, até atingir certa idade e tornar-se independente, são, por assim dizer, uma parte dele"¹².

Assim, já podemos observar que, no interior da sociedade política, somos obrigados a conviver com um poder que funciona sob a ótica da igualdade, ao mesmo tempo que está sob a tensão constante da diversidade de opiniões que percorrem os cidadãos como membros de um mesmo Estado. A discussão é, portanto, a discussão da justiça entre iguais, uma vez que, para Aristóteles, somente entre cidadãos é possível utilizar o termo 'justo'. Vejamos o que Aristóteles nos diz a respeito.

No início do Cap. 1 do Livro V da Ética a Nicômaco, temos a definição de justiça: "Vemos que todos os

homens entendem por justiça aquela disposição de caráter que torna as pessoas propensas a fazer o que é justo, que as faz agir justamente e desejar o que é justo; e do mesmo modo, por injustiça se entende a disposição que as leva a agir injustamente e a desejar o que é injusto"¹³. É claro que essa definição pressupõe que saibamos o que é justo e o próprio Aristóteles não tarda a esclarecer - "O justo é, portanto, o respeitador da lei e o probo, e o injusto é o homem sem lei e improbo". A lei é, portanto, a manifestação, no domínio da sociedade política, da igualdade que perpassa todos os cidadãos - "... as leis têm em mira a vantagem comum, quer de todos, quer dos melhores ou daqueles que detêm o poder ou algo desse gênero; de modo que, em certo sentido, chamamos justos aqueles atos que tendem a produzir e a preservar, para a sociedade política, a felicidade e os elementos que a compõem"¹⁴. O próprio Aristóteles é o obrigado a reconhecer que a definição de justiça é complicada. De um lado, a justiça deveria ser a expressão máxima da virtude e logo da igualdade. Num Estado concreto, no entanto, não podemos nos a^uter a uma pura igualdade entre os homens, uma vez que esses se mostram efetivamente desiguais. Surge, aqui, a questão do mérito, da adequação dos valores à realidade política; pois, embora a virtude no sentido geral seja sempre a mesma, não se pode dizer o mesmo quando se vai aos Estados concretos - "... pois todos admitem que a distribuição justa deve concordar com o mérito num sentido qualquer, se bem que nem todos especificuem a mesma espécie de mérito, mas os democratas o identificam com a condição de homem livre; os partidários da oligarquia, com a riqueza (ou com a nobreza de nascimento), e os partidá-

rios da aristocracia, com a excelência"15. Eis que deparamos com o fundo da questão "se bem que nem todos especificuem a mesma espécie de mérito..." Assim, embora a lei deva ser a expressão mais funda da virtude, ela esbarra nos interesses concretos dos homens, que, longe de expressar a vontade universal, expressam sua forma particular de organizar-se politicamente. Aristóteles percebe que a igualdade não pode permanecer no terreno abstrato da universalidade, mas tem de responder aos problemas concretos do homem grego que não habitava a cidade da pura harmonia, mas a que era também polemos, luta de posições, onde a igualdade não pode ser pensada no domínio da physis. E o próprio mestre é obrigado a reconhecer - "Eis aí, pois, o que é o justo: o proporcional, e o injusto é o que viola a proporção"16.

No mundo grego, não podemos deixar de notar que existe sempre uma distinção clara entre o domínio da physis e o domínio do nomos. No terreno da physis estamos diante da constatação da diferença, ou seja, basta que anote mos o que diferencia uma coisa de outra para que já estejamos compreendendo a natureza íntima dessa diferença. É o que acontece na distinção entre o senhor e o escravo. Como se trata de uma relação "natural", a simples constatação do fenômeno da diferença entre os dois polos da relação já fornece um princípio de inteligibilidade. No terreno do nomos, da lei, as coisas se tornam mais complexas. O que interessa é a exigência da igualdade, o desejo íntimo de encontrar a universalidade no meio da particularidade. Se a diferença fornece por si mesma a possibilidade de compreensão no terreno da physis, o mesmo não

acontece no terreno do nomos, onde a existência da diferença é motivo justamente do esforço que os homens devem fazer para superar a aparente oposição entre os diversos particulares por um universal superior. É assim, que, comentando a questão das constituições, Aristóteles nos diz: "O que é justo, não por natureza, mas por decreto dos homens, varia de lugar para lugar, tanto como as constituições. Contudo, existe apenas uma constituição que é por natureza a melhor em todos os lugares"¹⁷. Permanece, portanto, em Aristóteles, o desejo e a necessidade de se buscar no terreno do nomos o justo termo universal. Essa procura esbarra, no entanto, na própria natureza da lei, decorrente do fato de ser filha da pólis. Como tal, traz para os homens a marca de sua especificidade e da possibilidade da existência de oposição entre seus desejos e aspirações. O nomos é a expressão da própria tensão que permeia as sociedades políticas. De um lado a exigência da universalidade, que igualaria as leis à regularidade da natureza, de outro, a constatação da oposição e da diferença de interesses entre os homens, que nos conduz ao seio mesmo das sociedades políticas em sua natureza contraditória. No meio dessa dupla natureza da lei, Aristóteles percebe, no entanto, um único caminho a ser seguido: a busca necessária da universalidade. Se é fundamental o estudo das formas concretas de justiça entre os homens, das constituições de cada cidade, das diversas organizações políticas, isto se dá pela necessidade de encontrarmos em nosso caminho o termo universal. "Da justiça política, uma parte é natural e outra parte legal: natural, aquela que tem a mesma força onde quer que seja e não existe em razão de pensarem os homens deste ou daque

le modo; legal, a que de início é indiferente, mas deixa de sê-lo depois que foi estabelecida: por exemplo que o resgate de um prisioneiro seja de uma mina, ou que deve ser sacrificado um bode e não duas ovelhas, e também todas leis promulgadas para casos particulares, como a que mandava oferecer sacrifícios em honra de Brásidas, e as prescrições dos decretos"18.

Castoriadis, comentando essa tensão, irá dizer: "Em todos os casos a artificialidade, a não-naturalidade do nomos é ao mesmo tempo um pré-requisito de uma explícita e clara ('razoável') luta política e é acarretada por ela. Agora, essa artificialidade era, para os gregos, ao mesmo tempo incontestável e enigmática. O enigma do nomos é que ele é arbitrário, thesei, como um gesto ou ação individual pode ser, mas que ele é universalmente arbitrário ou universalidade de forma arbitrária; e ainda mais que esta universalidade arbitrária é fundamento e a condição da existência daquilo que lhes parece e é com e feito, como a coisa menos arbitrária de tudo - a cidade, sociedade"19. Aceitando a luta política no interior da sociedade grega, Aristóteles aceita também que o exercício do poder possa estar marcado pela injustiça. Essa marca será sempre com relação à lei, aquilo que os homens instituíram como princípio norteador de suas ações. Ao contrário da relação entre o senhor e o escravo, onde poder significa domínio do todo sobre a parte, na cidade, poder significa força, luta, instituições que regulamentem a vida social dos homens. Essa regulamentação será, no entanto, sempre provisória, sempre marcada pelas mãos dos homens que efetivamente habitam a polis. Aristóteles não

procura fugir do fato de haver uma oposição entre nomos e physis e das conseqüências que disto advêm (talvez esteja aí a sua grandeza). Foi justamente porque falava de luta no interior de sua Política é que pôde criticar as formas de governo que considerava ruins e tomar partido diante das questões políticas de sua época. "Não, a polis não foi simplesmente paz, harmonia e tranqüila discussão entre cidadãos, mas também polemos, guerra entre homens e cidades, exílio e massacre, nem foi o homem grego simplesmente, como os nostálgicos bucólicos ocidentais o queriam, naturalmente imerso em correção e luz, mas ele foi antes irresistivelmente levado ao incerto, hybris, e à cegueira que isto acarreta não consubstancial à verdade, mas somente capaz de vê-la ao destruir os próprios olhos, depois de matar seu pai e dormir com a mãe"²⁰.

Expressando a tensão entre a ordem do natural e a ordem da lei, Aristóteles admite finalmente: "Donde se conclui que a justiça é algo essencialmente humano"²¹. Admitir que a lei é expressão da humanidade é admitir que nem toda lei é expressão da vontade universal. Ao contrário, os homens particulares são levados a tentar favorecer os seus próprios interesses em detrimento dos interesses gerais e, portanto, a transformar o exercício do poder em uma luta no interior da pólis. O poder é, portanto, exercício, afirmação da vontade, e contém riscos. Esses riscos Aristóteles nos aponta na Política, quando analisa as diferentes formas de governo. Suas conclusões são definitivas: O exercício do poder não é sempre aquilo que deveria ser, e isto pelo fato de que não somos deuses, estamos sempre sujeitos às marcas de nossa própria humani-

dade.

Aristóteles nunca perde, no entanto, a visão de uma justiça total, expressão última, não de uma parte da virtude mas de toda a virtude. Nunca perde de vista que a função do Estado é a eudaimonia, a felicidade de uns membros e, assim, todo exercício da justiça enquanto tal é o exercício da virtude em direção à felicidade dos homens. Se os homens são iguais, ou proporcionalmente iguais, a lei deve ser sempre a expressão desse seu estado. Sabendo que os homens não agem sempre de acordo com a virtude, e reconhecendo mesmo que a própria lei permite, às vezes, que assim o seja, Aristóteles nunca abandona a idéia de que há um bem transcendente ao homem, expressão e guia da verdadeira conduta humana. Seria absurdo acreditar que o filósofo houvesse, de repente, abandonado a pesquisa da verdade, a crença na existência de essências que efetivamente revelem em ato as suas existências. É isto que o leva a dizer - "Aí está porque não permitimos que um homem governe, mas o princípio racional, pois que um homem o faz no seu próprio interesse e converte-se num tirano. O magistrado, por outro lado, é um protetor da justiça e, por conseguinte, também da igualdade"²².

Há, portanto, em Aristóteles uma dupla vertente de entendimento do poder. Na relação do senhor com o escravo, o amo exerce seu poder sob o signo de uma desigualdade natural e, dessa maneira, o uso do poder é sempre lícito. Na verdade, sendo o escravo uma parte do senhor, não se coloca nem mesmo a questão da justiça e da

lei, pois fica pressuposto que ninguém será injusto consigo próprio. Na outra vertente (o poder entre os cidadãos), a questão é mais complexa. De um lado, Aristóteles é marcado por um certo "realismo" político, que o leva a perceber que nem sempre o poder na pólis é exercido como deve sê-lo. O que mais confunde, neste caso, é que não se trata de um puro desvio, mas da própria natureza das leis dos homens que necessariamente possuem uma parte que é criação de cada povo particular. Essa oposição/tensão entre a ordem natural e a ordem humana permite que Aristóteles perceba que o exercício do poder é sempre o risco de nossa própria natureza criadora. De outro lado, Aristóteles nos faz recordar que o fim último do Estado é a felicidade de seus membros, e que somente o exercício da justiça (igualdade) torna possível a existência de uma cidade no seu mais profundo significado. O poder recebe, assim, seu estatuto transcendente quando se é obrigado a exercê-lo tendo por pano de fundo a justiça e o princípio racional.

NOTAS

- 1- ARISTÓTELES. Da política. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1951. Livro I, Cap.5.
- 2- _____. Da política. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1951. Livro I, Cap.3, 1253b.
- 3- _____. Da política. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1951. Livro I, Cap.2, 1253a.
- 4- _____. Da política. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1951. Livro I, Cap.4, 1254a.
- 5- _____. Da política. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1951. Livro I, Cap.4, 1254a.
- 6- _____. Da política. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1951. Livro I, Cap.5, 1254b.
- 7- _____. Da política. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1951. Livro I, Cap.7, 1255b.
- 8- O termo é tomado aqui em uma acepção platônica.
- 9- ARISTÓTELES. Da política. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1951. Livro III, Cap.6, 1278b.
- 10- _____. Da política. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1951. Livro III, Cap.6, 1279a.
- 11- _____. Da política. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1951. Livro III, Cap.12, 1282b.
- 12- _____. Ética a Nicômaco. São Paulo, Abril, 1979. Livro V, Cap.6, 1134b.
- 13- _____. Ética a Nicômaco. São Paulo, Abril, 1979. Livro V, Cap.1, 1129a.

- 14- ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. São Paulo, Abril, 1979. Livro V, Cap.1, 1129b.
- 15- _____. Ética a Nicômaco. São Paulo, Abril, 1979. Livro V, Cap.3, 1131a.
- 16- _____. Ética a Nicômaco. São Paulo, Abril, 1979. Livro V, Cap.3, 1131b.
- 17- _____. Ética a Nicômaco. São Paulo, Abril, 1979. Livro V, Cap.7, 1135a.
- 18- _____. Ética a Nicômaco. São Paulo, Abril, 1979. Livro V, Cap.7, 1134b.
- 19- CASTORIADIS, Cornelius. Revolução e Autonomia. Belo Horizonte, COPEC, 1981. p.174.
- 20- _____. Op. cit. p.175.
- 21- ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. São Paulo, Abril, 1979. Livro V, Cap.9, 1137a.
- 22- _____. Ética a Nicômaco. São Paulo, Abril, 1979. Livro V, Cap.6, 1134b.

CAPÍTULO II

ETIENNE LA BOÉTIE - "O DISCURSO DA SERVIDÃO VOLUNTÁRIA

O Discurso da Servidão Voluntária veio à luz em 1548, quando La Boétie tinha apenas 18 anos. Páginas notáveis de um quase menino, que permanecem até hoje como uma das obras mais instigantes que versam sobre o poder. O contexto não podia ser mais próprio. O mundo feudal vinha abaixo com todas suas estruturas, a questão do poder confunde-se com a própria existência dos diversos reinos e de suas estruturas de sustentação. Na França, La Boétie assistiu ao massacre dos camponeses por ordem do rei Henrique II e a posterior demonstração de força por parte do príncipe. Muito se tem debatido sobre as influências diversas que La Boétie teria sofrido. Claude Lefort, comentando o Discurso¹ levanta a hipótese de que La Boétie teria lido Maquiavel; Pierre Clastres² aponta na direção do novo mundo com seus povos selvagens como uma outra influência possível. Nada disso vai nos interessar. O que nos importa é que La Boétie, tanto quanto Maquiavel, possui um discurso extremamente rico sobre a natureza do poder que se gesta com a derrocada do feudalismo. Até hoje, quando nos defrontamos com nossa realidade, é possível perceber a força das questões que aquele quase menino lançou em direção a uma sociedade que começava a tomar novos rumos. La Boétie é rico pela liberdade de suas palavras, pela agilidade com que toca a realidade social ao mesmo tempo que levanta vôo em direção a seus sonhos. Mais do que suas poucas respostas o que nos interessa é a profundidade de seus questionamentos.

O Discurso parece formular duas questões. Primeiro pergunta-nos como pôde o homem abandonar a liberdade para entregar-se à servidão, como sucedeu esse mau encontro que deu aos homens as feições de senhor e de escravo. Em segundo lugar, La Boétie preocupa-se em saber como e por que, uma vez perdida a liberdade, perseveraram os homens em manter a servidão. Na verdade, essas duas questões remetem mais a outras indagações do que a possíveis respostas. É necessário inquirir sobre a natureza do homem e sua relação com a liberdade, como se processa a servidão na sociedade onde vive La Boétie e quais as implicações práticas (em termos políticos) de suas perguntas. Percorrer essas dúvidas é refazer a trajetória do próprio autor em seu Discurso da Servidão Voluntária.

La Boétie parece, inicialmente, espantar-se com a própria existência da servidão. É ele que vai nos perguntar - "Que vício, ou antes, que vício infeliz fez um número infinito de pessoas não obedecer mas servir, não serem governadas mas tiranizadas, não tendo nem bens, nem parentes, mulheres nem crianças, nem sua própria vida que lhes pertença; aturando os roubos, os deboches, as crueldades, não de um exército, de um campo bárbaro contra o qual seria preciso defender seu sangue e sua vida futura, mas de um só; não de um Hércules nem de um Sansão, mas de um só homenzinho, no mais das vezes o mais covarde e feminino da nação, não acostumado à pólvora das batalhas mas com muito custo à areia dos torneios, incapaz de comandar os homens pela força mas acanhado para servir vilmente à menor mulherzinha"³. O espanto de La Boétie é duplo. De um lado os homens suportam algo abominável que é

a servidão, de outro reconhecem o poder que emana de apenas um. Como podem os homens aceitar que apenas um detenha o poder de esmagá-los sem que nada lhe aconteça? O espanto de La Boétie é a marca de sua originalidade. Os homens não são servos por natureza, eles o são porque o querem. E, aqui, o espanto é nosso. La Boétie, em meio a sua indignação, parece apontar no sentido da própria historicidade das formas de poder. Não se trata de reconhecer que o reinado francês da época é um acidente histórico, mas, sim, de mostrar que a própria servidão é histórica. Aristóteles procurou enfrentar a questão circunscrevendo a relação entre senhor e escravo ao âmbito da economia, dando-lhe um caráter de acontecimento natural. O giro de La Boétie é duplo: de um lado, pensa a servidão no plano da história; de outro, não separa o campo político como campo da liberdade (oposto, portanto, ao campo econômico), mas procura mostrar que é justamente no plano político que a servidão ganha a sua face definitiva. Não se trata de uma inversão (que excluiria a escravidão do plano econômico), mas de uma mudança de ótica. Na Europa do séc. XVI, as formações políticas ainda são incipientes, o que dificulta qualquer estudo que busque demonstrar seu caráter opressivo. La Boétie procura, através delas, lançar suas perguntas em direção à própria natureza do homem.

Segundo Pierre Clastres - "o que ele descobre, ao deslizar para fora da história, é precisamente que a sociedade na qual o povo quer servir ao tirano é histórica, que não é eterna e nem sempre existiu, que possui uma data de nascimento e que algo deve ter necessariamente

te se passado para que os homens caíam da liberdade na servidão"⁴. La Boétie descobre o mau encontro do homem com sua própria servidão. "Que mau encontro foi esse que pôde desmaturar tanto o homem, o único nascido de verdade para viver francamente e fazê-lo perder a lembrança de seu primeiro ser e o desejo de retomá-lo?"⁵ Aqui parece que nos chocamos com um fato sólido. O homem é um ser que nasceu para a liberdade. Sua natureza é ser livre e gozar de sua franquia. "Em primeiro lugar creio não haver dúvida de que, se vivêssemos com os direitos que a natureza nos deu e com as lições que nos ensina, seríamos naturalmente obedientes aos pais, sujeitos à razão e servos de ninguém"⁶. Porque, então, o homem tornou-se ao longo da história servo de um? Podemos ser tentados a simplificar a questão dizendo com La Boétie que o homem é um ser nascido para a liberdade e que o tirano suspende essa natureza através do uso da força. Nada mais simples e nada mais incorreto. O que espanta La Boétie não é a existência da servidão, mas a existência da servidão voluntária. O que o espanta e torna sua reflexão profunda é o fato de que o homem pode, se desejá-lo, romper com a escravidão.

O raciocínio de La Boétie é simples. Se o tirano é apenas um, basta que não mais lhe concedamos força e recuperaremos a liberdade. "Decidi não mais servir e se reis livres, não pretendo que o empurreis ou sacudais, so mente não mais o sustentai, e o vereis como um grande co losso de quem subtraiu-se a base, desmanchar-se com seu próprio peso e rebentar-se"⁷. Seria nosso jovem autor um ingênuo que simplesmente credita à ordem do desejo nosso

estado de servidão e, portanto, pensa que bastaria o desejo contrário para voltarmos ao reino da liberdade? Novamente a aparência de ingenuidade nos leva a uma falsificação do pensamento de La Boétie. Não se trata apenas de postular o desejo de liberdade, o que espanta é que os homens em geral parecem servos por vontade. Que existam lutas em direção à liberdade é um fato inequívoco, o que espanta é que nem todos os homens desejem a liberdade; mais ainda, que a maioria pareça efetivamente não desejá-la.

Aos poucos vamos percebendo que a dialética entre senhor e escravo vai pendendo para o lado do senhor, e podemos começar a articular com clareza o movimento que vai do desejo de liberdade ao desejo de servidão.

O tirano não é o homem mas o nome. Em si, pode ser destronado pelo simples gesto de retirar-lhe o apoio, e, todavia, permanece ao longo dos anos como a força maior dos povos. Se formos tentados a compreender a dialética entre o senhor e escravo como o desenvolvimento do medo primordial em relação à vida, estaremos perdendo a originalidade de La Boétie. Para ele, não é o medo que sustenta a servidão, mas a vontade. "O senhor não é, portanto, a morte, e a força da servidão não é, portanto, o medo primordial. Tal é a estranha vontade ou, numa palavra que adquiriu para nós outra ressonância - tal é o estranho desejo de servidão, que chega a ignorar a derradeira prova"⁸.

Assistimos, assim, a uma fusão progressiva en-

tre o desejo do senhor e o desejo do escravo. A união se faz em torno do nome do tirano, ou, como nos diz Claude Lefort, o nome de um. O tirano transforma-se numa estrela polar que, com seu nome, mantém o movimento dos servos. É, portanto, no plano do imaginário que o poder vai se consolidando. O nome do tirano é o cimento da unidade desejada. Ao invés de estabelecer uma ruptura entre o polo do escravo e o polo do senhor, há efetivamente um movimento de fusão em direção ao polo do senhor. O escravo perde a vontade doando seu desejo ao senhor. O tirano é uma criação do desejo dos escravos. "O próprio povo sempre faz as mentiras para depois acreditar nelas; muita gente assim escreveu mas salta aos olhos que reuniu isso a partir dos rumores de cidade e do falatório da população". Há um encantamento dos homens por sua própria criação. "Observar que os homens sujeitados são encantados e enfeitados pelo nome de um já é desvendar muito, destituir a realidade do um, a do senhor, dela só deixar subsistir precisamente o nome, substituir a relação visível do senhor e do escravo por uma relação invisível que se ata com a língua"¹⁰. O nome não é o atributo de um tirano qualquer, de uma situação qualquer, mas a possibilidade sempre presente da existência de um senhor. No terreno da linguagem, o nome de um é a fusão dos desejos do senhor com os do escravo.

Fusão tanto mais forte quanto mais os homens a transferem para o terreno da linguagem. O impronunciável do nome de um é o fato de representar a possibilidade efetiva de todos os homens tiranizarem ao mesmo tempo todos os homens. É como uma magia que se desfaz ao pronun-

ciarmos as palavras todas de seu ritual. A linguagem cria o paradoxo de podermos ocupar todos ao mesmo tempo o lugar do senhor, mantendo vivo o lugar do escravo. Isso é fundamental pois, se no movimento de identificação de cada um com o tirano acabássemos nos reconhecendo a todos como senhores, teríamos rompido a magia do nome de um. É necessário, portanto, que os escravos nunca se olhem uns aos outros como num espelho, para que o nome de um permaneça mágico. Em última instância, é fundamental que só olhemos para os lados (no polo dos escravos) através da mediação dos olhos do senhor, mediação é feita pela linguagem que, ao evocar o nome de um, oculta a identidade daqueles que estão ao nosso lado. O nome de um permanece mesmo quando o trono efetivo de uma nação está vago. Caso contrário, como poderíamos compreender o fato de que a liberdade não voltou a imperar na história, quando durante muitos reinados o lugar efetivo do tirano esteve vago? O nome de um termina, assim, por parecer aos escravos como a única possibilidade de chegarem uns aos outros, mesmo ao preço da própria liberdade.

Este é o ponto crítico para La Boétie. Como é possível a existência do desejo de servidão, quando para nosso autor a existência de tal desejo é contrária à própria natureza do homem? Recordemos o que ele nos diz a respeito da liberdade - "É a liberdade, todavia um bem tão grande e tão aprazível que uma vez perdido, todos os males seguem de enfiada; e os próprios bens que ficam de pois dela perdem inteiramente seu gosto e sabor, corrompidos pela servidão"¹¹. Seria, portanto possível efetivamente o desejo da servidão ou esta apareceria apenas de

maneira circunstancial na história? A pergunta só tende a tornar a questão ainda mais difícil, pois em sua existência concreta os homens parecem mais interessados em sua servidão do que em sua liberdade - "Só a liberdade os homens não desejam; ao que parece não há outra razão senão que, se a desejassem, tê-la-iam como se se recusassem a fazer essa bela aquisição só porque ela é demasiado fácil"¹². A primeira pergunta vai assim se tornando complexa na medida mesmo em que se torna impossível separar com precisão o momento em que irrompe o desejo de servidão, sufocando o desejo da liberdade. O tirano encarna num só movimento a figura do outro. Seu corpo expande-se infinitamente para longe do corpo social, que na verdade o mantém através de seu desejo de unidade. O movimento de fusão, ao qual nos referimos antes, é sempre um movimento irrealizável. O encantamento produz a ruptura entre o povo e o senhor, o corpo do outro é a esfinge dessa ruptura. Há uma concentração total na figura do tirano que dispensa até mesmo sua presença. "Magia a tal ponto eficaz, aprenderemos mais tarde, que nem é preciso dispor da imagem do tirano para lhe atribuir o todo-poderio, a vidência total"¹³. Magia que é a possibilidade do desejo de servidão, e que torna a liberdade um objeto distante do desejo dos povos.

A criação da alteridade é o fundamento do poder do tirano, pois, somente na medida em que o Um está oposto ao nós (o povo) é possível reconhecer a figura da dominação, ao mesmo tempo que reconhecemos o tirano para fora de seu próprio corpo. O homem, ao contrário, está dotado pela natureza para viver um nós sem oposição ao um.

"Mas por certo se há algo claro e notório na natureza, e ao qual não se pode ser cego é que a natureza, ministra de Deus e governante dos homens, fez-nos todos da mesma forma e, ao que parece, na mesma forma, para que nos entreconhecêssemos todos como companheiros, ou melhor, como irmãos"¹⁴. Assim La Boétie acredita que a natureza não instaurou uma igualdade abstrata entre os homens, mas, ao contrário, criou em nós as condições necessárias "para que nos entreconhecêssemos todos como companheiros". A possibilidade, real, de uma comunicação entre os homens é que é oposta à servidão, "pois somos todos companheiros e não pode cair no entendimento de ninguém que a natureza tenha posto algum em servidão, tendo-nos posto todos em companhia"¹⁵. O que se opõe, portanto, à servidão é uma constante possibilidade de nos reconhecermos um-a-um em nossa condição de irmãos. As diferenças individuais não são suprimidas, mas fazem parte das condições naturais que permitem nosso mútuo conhecimento. O que é estranho para La Boétie é que os homens aceitem o feitiço do nome de apenas Um e recusem sua própria igualdade perante o mundo.

É necessário ir mais fundo nessa questão da alteridade. Vimos que, de um lado, o tirano representa o outro absoluto, inatingível; mas que ao mesmo tempo ele nos oferece a possibilidade de falarmos aos nossos irmãos. Ora, o que o tirano representa é, na verdade, a alteridade absoluta. Através dele somos capazes de reconhecer nossa diferença em relação aos outros mas de uma maneira absoluta; ou seja, Eu (que me movimento em direção ao senhor) sou absolutamente diferente dos outros escravos. Na

ótica do senhor existe apenas uma diferença possível no mundo, a diferença absoluta entre o senhor e o escravo. Os escravos são assim anulados pelo feitiço do nome do senhor que os transforma numa massa amorfa cuja única característica é ser submissa ao senhor. Para La Boétie, a liberdade não é oposta à alteridade, mas sim à alteridade absoluta; é necessário que nos reconheçamos como diferentes em nossos aspectos existenciais para que, através desse movimento especular (cuja imagem nunca é igual ao objeto e todavia sempre o identifica), possamos nos reconhecer como irmãos. Esse movimento de entreconhecimento é que dá mostras de nossa natureza de irmãos livres. Somente a supressão do olhar mediatizado permite que descubramos nossa alteridade de um-a-um, e, portanto, o fundamento de nossa liberdade. Reconhecemo-nos como irmãos, abandonando a mediação através do senhor, é reconhecer que não existem escravos e senhor, mas sim irmãos cuja natureza nos empurra para a liberdade e não para a tirania.

Para culminar esse entreconhecimento, La Boétie vai nos falar do "Grande presente da voz e da fala para convivermos e confraternizarmos mais, e fazermos através da declaração comum e mútua de nossos pensamentos, uma comunhão de nossas vontades". A linguagem é a prova definitiva de nossa liberdade natural uma vez que ela implica sempre no diálogo e na amizade de um-a-um. A figura da dominação, encarnada no outro absoluto do tirano é, pois, uma ruptura dessa condição natural de seres que possuem o presente da fala. O tirano é inacessível à linguagem uma vez que sua existência pressupõe a barreira da distância. Porque ele é Um não podemos tocá-lo com nossa lin-

guagem, e não poder tocá-lo é já reconhecê-lo como absolutamente outro. Os homens, ao contrário, foram feitos para se tocarem não só através de seus corpos no gesto a moroso, mas também através de seus pensamentos com a linguagem. Falar é, pois, uma afirmação de nossa liberdade. "O povo se quer nomeado (nos diz Lefort) mas o nome em que abolem a diferença de um a um, o enigma da divisão social, a experiência do reconhecimento indefinidamente adiada é o nome do tirano"¹⁶. O tirano suspende assim a fala para tornar-nos mudos diante da nossa própria servidão.

A linguagem é o cimento de nossas relações. Tanto é através dela que podemos nos reconhecer como irmãos, como é através dela que garantimos o poder do tirano. Ao tornar-se inacessível ao povo, o tirano o faz através da linguagem e não das armas. La Boétie nos faz ver que os próprios guardas do palácio seriam os primeiros a querer suprimir o tirano se não estivessem, eles mesmos, presos à magia do nome. Vemos assim que, embora La Boétie pouco nos diga a respeito da fala, a sua consideração de que é através dela que os homens se entreconhecem como irmãos transforma-se num dos pilares de sua discussão em torno da liberdade. A perversão da servidão recebe assim o cimento adequado com a realidade da fala. Os animais não são capazes de se comunicarem senão através de sinais convencionais e, dessa maneira, não são capazes de tiranizar. O que é estranho a La Boétie é que nós, que somos nascidos para a comunicação e, portanto, para nos reconhecermos como irmãos, suspendamos esse movimento e nos deixemos enfeitiçar pelo nome de Um. A linguagem que é a

possibilidade da liberdade transforma-se assim, ao ser suspensão, num dos pilares da servidão. Sim, porque esse é efetivamente o movimento de tiranização: impedir que a através da linguagem possamos atingir a comunicação com nossos irmãos. O tirano permite apenas que seu nome seja pronunciado e impede, dessa forma, que sua verdadeira realidade seja desvendada. Impedidos de nos comunicarmos, estamos condenados ao silêncio da servidão, o espelho a que antes nos referimos se vê obstaculizado na medida em que não podemos emitir nossos sinais até o outro senão através da mediação silenciosa do outro absoluto.

É ocioso dizer que La Boétie estendeu ao máximo o alcance de sua primeira pergunta (ou seja, como ocorreu a desnaturação do homem e a conseqüente perda da liberdade). Somos obrigados, no entanto, a admitir com Pierre Clastres¹⁷ que ele a deixa sem resposta. Efetivamente, respondê-la seria dizer o porquê do aparecimento do Estado e como os homens aceitaram perder sua liberdade. O Discurso é devedor de uma verdadeira dialética entre a liberdade e a servidão. Em contrapartida, fornece um quadro interessante da possibilidade de manutenção do poder. É aqui que podemos estabelecer um paralelismo entre La Boétie e Maquiavel, na medida em que a grande preocupação de ambos é justamente os mecanismos efetivos de existência do poder. La Boétie sai atrás desses mecanismos sem perder, no entanto, todo o esforço crítico que realizara antes. Para ele, todo poder é uma forma de negação da liberdade e toda sociedade dividida é "habitada por um Mal Absoluto". Buscar os mecanismos do poder é, as sim, uma forma de penetrar no âmago da infelicidade dos

povos.

Na busca de tais mecanismos, La Boétie encontra uma primeira causa da manutenção da servidão. "Mas o costume, que por certo tem em todas as coisas um grande poder sobre nós, não possui em lugar nenhum virtude tão grande quanto a seguinte: ensinar-nos a servir - e como diz de Nutríades que se habituou a tomar veneno - para que aprendamos a engolir e não achar amarga a peçonha da servidão"¹⁸. Assim, é através da manutenção de nossa forma de vida que perpetuamos nosso abismo. O costume tende a cristalizar a ruptura de nossa liberdade original dando ao acontecimento um aspecto de eternidade (pois é precisamente no esconder a "anti-natureza" contida na servidão que está a força dos costumes).

"Portanto, digamos então que ao homem todas as coisas lhe são como que naturais; nelas se cria e acostuma; mas só ele é ingênuo a isso - a que o chama sua natureza simples e inalterada; assim, a primeira razão da servidão voluntária é o costume - como os mais bravos courtans que no início mordem o freio e depois descutam; e onde outrora escoiceavam contra a sela, agora se ostentam nos arreios e soberbos pavoneiam-se sob a bar-da"¹⁹. A crítica de La Boétie aos costumes possui um longo fôlego se lembrarmos que nosso jovem autor não está alheio ao fato de que os costumes estão expressos em nossa sociedade pelas instituições, e são precisamente as instituições (em sentido amplo) que se encarregam da difusão de nossas formas correntes de vida. Parece que La Boétie não estava apto em sua época para retirar todas

as conseqüências de uma crítica generalizada aos costumes, mas a fecundidade de seu texto faz eco até nosso mundo contemporâneo. Voltemos, no entanto, ao texto do Discurso.

La Boétie faz questão de repetir várias vezes que através de nossos costumes passamos a tomar a servidão como algo natural, invertendo dessa maneira nossa relação com a liberdade. Essa inversão termina por destruir a própria "natureza" dos homens tornando-os aptos a viverem a servidão. "Mas voltando às nossas palavras, das quais quase me perdera: a primeira razão porque os homens servem de bom grado é que nascem servos e são criados como tais. Desta decorre uma outra: que sob os tiranos as pessoas facilmente se tornam covardes e efeminados"²⁰, perdendo assim a ligação original com a liberdade os homens tendem a perpetuar aquilo que lhes foi apresentado à época de seu nascimento. O segredo dos costumes está justamente em suprimir a natureza histórica de sua existência, revestindo-se com o manto da necessidade e da eternidade.

Apesar de toda sua força, apenas os costumes não seriam suficientemente fortes para assegurar a continuidade da servidão; o próprio La Boétie é o primeiro a reconhecê-lo ao nos falar das sucessivas rebeliões que aparecem na história, visando à libertação dos povos. Existe, portanto, uma chama de liberdade que arde de maneira contínua, embora não se mostre durante todos os períodos históricos. Ele nos fala destes "eternos" libertadores dizendo-nos: "são estes que, tendo a cabeça por

si mesmos bem feita, ainda a poliram com o estudo e o saber. Estes, mesmo que a liberdade estivesse inteiramente perdida e todo fora do mundo, a imaginam e a sentem em seu espírito, e ainda a saboreiam; e a servidão não é de seu gosto por mais que esteja vestida"²¹.

É necessário, portanto, ir mais a fundo na estrutura da tirania. Porque sendo o tirano apenas um, e um homem frágil, não é ele simplesmente morto por um de seus súditos? La Boétie nos mostra que é infinitamente mais fá-cil penetrar armado dentro de um palácio do que maltrapilho. O mito da segurança total é absurdo pois os guardas armados são os primeiros que desejariam matar o tirano caso desejassem a liberdade. Que mecanismo é esse que permite que os tiranos se instalem e se perpetuem no poder? Que mecanismo mais fantástico ainda faz com que, mesmo quando os tiranos são mortos, a servidão volte a instalar-se quando, "por natureza", os homens deveriam desejar a li-berdade? La Boétie é o primeiro a não reconhecer nenhuma diferença substancial entre as diversas formas de gover-no. Ao contrário de Maquiavel, a simples existência de poder concentrado nas mãos de alguém é, para ele, nefasta aos homens e representa uma corrupção de sua natureza original. É necessário, portanto, desvendar o segredo de funcionamento das tiranias no seu existir cotidiano e sempre recuperado através da história.

Aqui está, talvez, um dos momentos mais fecundos de La Boétie - comentando a grande massa de pessoas que se dispõe a servir ao tirano ele nos diz: "grande é o séquito que vem depois e quem quiser divertir-se esva-

ziando essa rede não verá os seis mil, mas os cem mil, os milhões que por essa corda agarram-se ao tirano, servindo-se dela como Júpiter em Homero, que se gaba de trazer a si todos os deuses ao puxar a corrente"²². Um pouco depois ele completa - "em suma: que se chegue lá por favores ou sub-favores, os ganhos ou restolhos que se tem com os tiranos, ocorre que afinal há quase tanta gente para quem a tirania parece ser proveitosa quanto aqueles para quem a liberdade seria agradável"²³. A tirania não é, portanto, o próprio tirano isolado em sua figura mas a extensão dessa figura a uma massa de súditos. É porque vivem como parasitas que esse amontoado de súditos teme a eliminação do corpo do tirano. O poder não é o tirano (o senhor), numa contraposição clara com os súditos (os servos); o poder é essa extensão da figura do tirano que cria à sua volta todo um séquito de tiranetes. A natureza da política não permite identificações à primeira vista, é necessário puxar o fio do novelo para que possamos atingir o âmago do poder. "Assim o tirano subjuga os súditos uns através dos outros e é guardado por aqueles de quem deveria se guardar, se valessem alguma coisa; mas, como se diz, para rachar lenha é preciso cunhas da própria lenha"²⁴. É a pura idéia de participar do corpo do tirano que permite uma adesão completa à tirania. O desejo de servidão é ao mesmo tempo o desejo de tiranizar. Os guardas do palácio são eles mesmos tiranos, na medida em que se sentem como os punhos do grande senhor. Não é possível pois, para La Boétie, uma dialética simples, composta por pólos absolutamente opostos. O senhor espalha-se por todo o corpo social, num movimento muito mais do imaginário (na medida em que as pessoas aderem a uma imagem

ideal da própria tirania) do que da força. Os servos, por seu lado, estão sempre pendentes entre um legítimo desejo de liberdade e o desejo de pertencerem, também eles, ao corpo da tirania. O fascínio do tirano não advém do homem que ocupa o poder, mas de seu corpo imaginário que se espalha por toda a sociedade. O senhor e o escravo muitas vezes se justapõem no fascínio absurdo do nome de Um.

Seríamos injustos se terminássemos este capítulo sem nos referirmos àquilo que para La Boétie é a grande marca da liberdade no mundo: a amizade. Deixemos que nosso jovem autor nos fale por sua própria voz: "É certamente por isso que o tirano nunca é amado, nem ama: a amizade é um nome sagrado, é uma coisa santa; ela nunca se entrega senão entre as pessoas de bem e só se deixa apañhar por mútua estima, se mantém não tanto através de benefícios como através de uma vida boa; o que torna um amigo seguro do outro é o conhecimento que tem de sua integridade; as garantias que tem são sua bondade natural, a fé e a constância. Não pode haver amizade onde está a crueldade, onde está a deslealdade, onde está a injustiça; e entre os maus, quando se juntam, há uma conspiração, não uma companhia; eles não se entre-amam, mas se entre-temem; não são amigos, mas cúmplices"²⁵.

Para culminar, portanto, com a oposição entre servidão e liberdade é que La Boétie nos faz ver que há no mundo em que vivemos algo que é oposto ao desejo de tiranizar, a saber, a amizade. Para ele não se trata de descobrir algo abstrato que se oporia a servidão, mas sim de retirar do conteúdo de nossas vivências algo que efetiva

mente realize o movimento natural de entreconhecimento. A amizade é a chama que impede que o desejo de tiranizar subverta para sempre a ordem natural das coisas. Através dela somos capazes de abandonar a ilusão do nome de Um para finalmente, olhando para o espelho, destruirmos a mágica que nos impede de falar ao outro como uma extensão de meu próprio corpo. A amizade permite que falemos sem que para isso seja necessário passar pela figura do senhor. Rompendo a imobilização de nossa linguagem somos capazes de reconhecer os fundamentos de nossa liberdade. Permanece em La Boétie a dúvida que marcou todo seu texto, ou seja, como podem os homens entregar-se à servidão se nasceram para a liberdade. No entanto, a presença da amizade no mundo traz de volta a esperança de que a liberdade, ao final de tudo, continue a ser o estado natural do homem. Reconhecendo meu irmão, através de um espelho (que descubra minha própria natureza), sou capaz de escapar ao feitiço do nome de Um e, assim, de dar ao tirano o seu verdadeiro lugar. A história parece ser o movimento constante em direção à liberdade perdida, a amizade é o sinal nesse mundo de que a dialética entre o senhor e o escravo não possui senão sua fase transitória que pode vir a ser subvertida pela comunicação entre os escravos.

NOTAS

1. LEFORT, Claude. - in O Nome de Um incluído a título de comentário na edição brasileira do Discurso da servidão voluntária, de ETIENNE LA BOÉTIE. São Paulo, Brasiliense, 1982.
2. CLASTRES, Pierre. - in Liberdade, Mau Encontro, Inominável incluído na edição brasileira do Discurso da servidão voluntária, de ETIENNE LA BOÉTIE. São Paulo, Brasiliense, 1982.
3. ETIENNE LA BOÉTIE. Discurso da servidão voluntária. São Paulo, Brasiliense, 1982. p. 12-13.
4. CLASTRES, Pierre. Op. cit. pag. 110.
5. ETIENNE LA BOÉTIE. Op. cit. pag. 19.
6. _____. Op. cit. pag. 17.
7. _____. Op. cit. pag. 16.
8. LEFORT, Claude. Op. cit. pag. 126.
9. ETIENNE LA BOÉTIE. Op. cit. pag. 29.
10. LEFORT, Claude. Op. cit. pag. 132.
11. ETIENNE LA BOÉTIE. Op. cit. pag. 15.
12. _____. Op. cit. pag. 15.
13. LEFORT, Claude. Op. cit. pag. 141.
14. ETIENNE LA BOÉTIE. Op. cit. pag. 17.
15. _____. Op. cit. pag. 17.
16. LEFORT, Claude. Op. cit. pag. 146.
17. CLASTRES, Pierre. Op. cit. pag. 112.

18. ETIENNE LA BOÉTIE. Op. cit. pag. 20.
19. _____. Op. cit. pags. 23-24.
20. _____. Op. cit. pag. 25.
21. _____. Op. cit. pag.
22. _____. Op. cit. pag. 32
23. _____. Op. cit. pag. 32
24. _____. Op. cit. pag. 32
25. _____. Op. cit. pags. 35-36.

CAPÍTULO III

MAQUIAVEL - O PRÍNCIPE E A NOVA TEORIA DO PODER

Numa carta datada de 10 de dezembro de 1513 a seu amigo Vettori, Maquiavel qualifica sua obra principal de "opúsculo", para logo depois expor as razões que o levaram a escrevê-la - "Definho nesta solidão, e não posso continuar assim por muito tempo sem cair na miséria e no desprezo. Desejaria, pois, que os senhores Médicis consentissem em empregar-me nem que fosse para rolar uma pedra... lendo-se este livro, ver-se-ia que, durante os quinze anos em que tive ocasião de estudar a arte do governo, não passei meu tempo dormindo ou me divertindo. E cada um deveria fazer questão do serviço de um homem que assim soube adquirir, à custa alheia, tanta experiência"¹. O secretário florentino provavelmente nunca imaginou o futuro de seu opúsculo. Em pouco tempo, O Príncipe foi tomado como o símbolo da política conduzida para o mal. Nas décadas posteriores à sua publicação e mesmo nos séculos seguintes, o nome de Maquiavel passou a ser tomado como sinônimo de diabólico e de perversidade. Inúmeros autores se dedicaram a escrever o seu "Anti-Maquiavel" e a própria literatura da época se encarregou de espalhar o mito do secretário florentino (como o próprio Shakespeare que, em sua peça Henrique VI, faz referência ao "mortífero Maquiavel"). Com o passar dos tempos essa posição se inverteu a ponto de Hegel dizer - "Devemos ler O Príncipe tomando em consideração a história dos séculos que precederam Maquiavel e a história contemporânea da Itália, e então esse livro não só é justificado, mas apa

recerá como uma concepção verdadeira e magnífica de um verdadeiro gênio político dotado de um espírito elevado e nobre"².

Mais importante, no entanto, do que a polêmica, que se estabeleceu em torno das intenções de Maquiavel e de suas reais relações com as máximas políticas que profere, é a importância que a obra do secretário florentino teve para a filosofia política posterior. O Príncipe marca de maneira importante o pensamento político ocidental. Portanto, se alguns autores ainda debatem acerca do caráter da obra de Maquiavel e de suas implicações, nada mais certo do que o fato de que o escritor florentino rompe com a tradição escolástica recusando em sua obra o discurso hierárquico. "Maquiavel não era filósofo no sentido clássico ou medieval do termo. Não possuía um sistema especulativo, nem mesmo um sistema de política. No entanto, o seu livro teve indiretamente uma grande influência no desenvolvimento do moderno pensamento filosófico. Porque ele foi o primeiro que quebrou, decidida e inquestionavelmente, a tradição escolástica. Destruiu a pedra angular dessa tradição, o sistema hierárquico"³. Obviamente essa ruptura merece um estudo maior e mais detalhado, mas, como não nos interessa aqui uma história das idéias políticas, fica apenas demarcada a importância da obra que iremos estudar, sem que, para isso, nos percamos em longas considerações históricas. O Príncipe, com efeito, oferece um material riquíssimo ao estudo do poder e à compreensão da formação do Estado moderno, ao mesmo tempo que deixa, junto com as outras obras do autor, uma interrogação em dire-

ção à história que penetra nos tempos até nos atingir em pleno século XX. Claro que poderíamos explorar O Príncipe por vários ângulos, como aliás vem sendo feito através dos séculos de literatura política, mas nos deteremos somente na explicitação do pensamento de Maquiavel no que toca à relação senhor e escravo.

Antes, porém, devemos deixar claro algumas bases do pensamento de Maquiavel. Para ele, a história é expressão de uma eterna tensão entre os homens em sua luta pela consolidação de suas relações sociais. Essa luta não é a expressão do caráter divino do homem, mas sim do seu caráter profano. Os homens não tendem espontaneamente a concordar entre si e à melhor organização social; ao contrário, para que se organizem é necessário muitas vezes o uso da força e o Estado que daí resultar será o fruto exclusivo do equilíbrio de forças reais e existentes entre os homens (e não o produto da vontade divina). "Várias vezes os filósofos medievais tinham citado a afirmação de S. Paulo de que todo o poder está em Deus (epístola aos romanos XII, 1). A origem divina do Estado era geralmente reconhecida. No princípio da idade moderna esse princípio encontrava-se ainda em pleno vigor, aparece por exemplo, na sua plena maturidade na teoria de Suárez. Mesmo os mais fortes campeões da independência e soberania do poder temporal não se atreviam a negar esse princípio. Maquiavel nem sequer o ataca; ignora-o simplesmente. Fala a partir da sua experiência política; e a sua experiência ensinou-lhe que o poder, o poder político real e de fato, é tudo menos divino"⁴.

Daí a importância da história para Maquiavel. Ele não foi somente um grande historiador, que recolhia exemplos através dos acontecimentos reais, mas acreditava que os princípios da política podiam ser tomados através do estudo minucioso dos acontecimentos históricos. O que lhe importava não eram as constantes mudanças dos homens, mas sim o que permanecia através dessas mudanças. Sabendo tomar na história os exemplos corretos e interpretá-los, seremos capazes de descobrir os princípios norteadores da política. "Pensamos que a história nunca se repete; ele pensa que a história se repete continuamente. Quem comparar o presente com o passado, diz ele, perceberá imediatamente que em todas as cidades e em todas as nações prevalecem os mesmos desejos e paixões que prevaleceram em todos os tempos; por essa razão, deve ser fácil para aquele que examina cuidadosamente os fatos do passado prever os acontecimentos que se sucederão em qualquer república e aplicar os mesmos remédios que os antigos utilizaram em casos análogos... Mas dando-se que essas lições são negligenciadas ou não compreendidas pelos leitores, ou ainda, se compreendidas por eles, são desconhecidas dos governantes, sucede que as mesmas desordens se repetem em todos os tempos" (Discursos, Livro I, Cap. XXXIX)⁵. Para compreendermos os homens, portanto, é fundamental estudarmos sua história, não para captar o seu fluxo mas para estabelecermos o que não muda através dos tempos e que marca para sempre a relação entre os homens, sejam eles senhores ou escravos. Maquiavel procura na história o seu caráter estático (sua regularidade) e não o seu caráter dinâmico, daí o fato de recorrer a épocas diversas para buscar os

exemplos necessários a constituição de suas idéias políticas, sem se preocupar com as particularidades do período em que são tomados.

Passemos a estudar a relação senhor e escravo. De início devemos notar que a preocupação de Maquiavel está voltada fundamentalmente para o Príncipe. É na figura do senhor que se concentram seus esforços iniciais, procurando, através de diversos capítulos, enunciar não só os tipos existentes de principados como também as dificuldades que oferecem em sua existência real. O Príncipe é visto, portanto, sob seu caráter múltiplo, enfrentando situações variadas que lhe exigem habilidades diversas. Ao dirigir-se, portanto, aos príncipes, Maquiavel o faz como às pessoas que efetivamente vão viver a história e não simplesmente sofrê-la. O Príncipe é o núcleo do próprio convívio social e dele dependerá a existência de guerras, da fome ou da abundância. A impressão inicial que temos é de que ele é a única figura que importa na constituição de uma obra política. Se soubermos estabelecer relações corretas entre as diversas forças que compõe o Estado, teremos então desvendado os mistérios da existência do senhor.

Logo no capítulo sobre os Principados hereditários, Maquiavel faz menção à conservação dos antigos principados. "Na verdade, o príncipe natural tem menores razões e menos necessidade de ofender, donde se conclui dever ser mais amado e, se não se faz odiar por desbragados vícios, é lógico e natural seja benquisto de todos"⁶. Essa afirmação pode levar-nos a uma confusão. Sabedores

de que Maquiavel procura na história os exemplos eternos para seu pensamento político, somos tentados a acreditar que talvez seja possível chegar a um momento onde o poder do príncipe se estabilize. Nada mais falso; Maquiavel sabe perfeitamente que a história é dinâmica e mesmo os príncipes antigos devem realizar um certo esforço para se manterem à testa de seus respectivos reinados. O que Maquiavel procura na história não são os reinos eternos, mas sim os princípios norteadores do convívio entre os homens que, "com satisfação, mudam de senhor pensando melhorar e esta crença faz com que lancem mão de armas contra o senhor atual, no que se enganam porque, pela própria experiência, percebem mais tarde ter piorado a situação"⁷. Portanto o caminho a ser seguido pelo príncipe não é o de interromper o fluxo de história mas de conservar o poder através das mudanças. Para Maquiavel, as mudanças não são um acidente na história dos povos, mas um desejo natural dos homens que estão sempre dispostos a procurar novas relações entre si.

É por isso que numa Itália instável não cabe a penas perguntar pelos principados hereditários e antigos, mas sim pelos principados novos e pelas Repúblicas que sempre aparecem e desaparecem na história. O senhor, portanto, não possui a figura da eternidade, mas sim a do movimento. A sua existência como senhor está fundada em sua capacidade de conservar o seu status e não em um direito adquirido. Dessa maneira, o príncipe só se efetiva como senhor através de suas relações.

Nesse momento começamos a perceber a existên-

cia de um segundo pólo na existência do senhor. Não podemos ainda dar-lhe um nome preciso, uma vez que engloba não só o povo mas também a senhores e exércitos, que se opõem ao mando de um dado príncipe. Isso porque na existência do senhor está sempre presente a possibilidade da mudança, expressa tanto no fato de que o senhor pode vir a conquistar um reino, quanto no fato que será obrigado a conservá-lo. Nesse duplo movimento encaixa-se a existência do senhor: conquista e manutenção. No que se refere a conquista, Maquiavel nos diz: "É coisa muito natural e comum o desejo de conquistar e, sempre, quando os homens podem fazê-lo, serão louvados ou, pelo menos, não serão censurados mas quando não têm possibilidade e querem fazê-lo de qualquer maneira, aqui está o erro e, conseqüentemente, a censura"⁸. Assim o movimento de constituição do próprio senhor se faz no sentido de ruptura do tecido social alterando para bem ou para mal as relações de poder que antes existiam em uma dada comunidade. O novo senhor não se opõe somente ao antigo senhor do reino mas é obrigado a romper as malhas do costume para recriar sob o seu ponto de vista as relações sociais que irão permitir a sua existência. Claude Lefort, comentando essa passagem, nos diz: "Certamente, permanece válida a distinção entre príncipe antigo e príncipe novo, entre a ordem do costume e a ordem da inovação, mas ela não pode ser compreendida por referência à idéia clássica da natureza, nem traduzir-se em termos éticos. Antes, induz a imaginar o campo da política como um campo de forças onde o poder deve encontrar condições para um equilíbrio. O caso da conquista é privilegiado sob esta perspectiva, pois torna sensível o problema que o príncipe precisa solucionar se qui-

ser se manter no Estado; trata-se para ele, de resistir aos adversários criados por seu empreendimento, de inscrever-se o mais rapidamente possível no sistema de forças modificado por sua própria ação e cujas perturbações tendem a se prolongar às suas expensas"9. Conquistando um estado, o príncipe se coloca assim diante de um bloco de oposições que só o identificam como senhor pela possibilidade inscrita na história de que venha a conservar o poder conquistado e nele se manter.

Para o segundo momento, Maquiavel tem conselhos bem claros: "Quando aqueles Estados que se conquistam, como foi dito, estão habituados a viver com suas próprias leis e em liberdade, existem três modos de conservá-los: o primeiro arruiná-los; o outro, ir habitá-los pessoalmente; o terceiro, deixá-los viver com suas leis arrecadando um tributo e criando em seu interior um governo de poucos, que se conservam amigos, porque sendo esse governo criado por aquele príncipe, sabe que não pode permanecer sem sua amizade e seu poder, e há que fazer tudo por conservá-los"10. Este segundo momento permite já uma identificação maior das oposições que o príncipe irá enfrentar. Já não mais estamos na presença de um outro abstrato mas diante da oposição concreta entre o senhor e o súdito. Esta relação só aparece destacada após a conquista uma vez que, desaparecendo o poder anterior, o senhor passa a ser obrigado a defrontar-se com a própria face de seu poder, ou seja, os seus súditos. Esta fase da manutenção não afasta de vez a possibilidade da conquista, visto que o próprio príncipe pode vir a ser vítima de um ataque exterior ou mesmo de uma rebe

lião interior ao reino. De qualquer maneira há, aqui, um deslocamento do eixo de interesses do príncipe. Como bem observa Maquiavel, a conservação de um reino vai depender em grande parte das relações entre o príncipe e os seus súditos, e segundo ele, "deve-se considerar não haver coisa mais difícil para cuidar, nem mais duvidosa a conseguir, nem mais perigosa de manejar, que tornar-se chefe e introduzir novas ordens"¹¹. Isto, porque "a natureza dos povos é vária sendo fácil persuadi-los de uma coisa, mas difícil firmá-los nessa persuasão. Convém, as sim, estar preparado para que, quando não acreditarem mais, se possa fazê-los crer pela força"¹².

Nesse estudo inicial, já podemos antever a figuração de uma relação conflituosa entre o senhor e o es cravo (súdito). Num primeiro momento o súdito é o outro abstrato fundido na figura de seu outro-senhor. Não se trata de uma oposição dinâmica, mas de um movimento onde a existência do senhor está em oposição radical à existência do súdito. O senhor exterior ao principado ameaça aos súditos com a morte efetiva, ou seja, o seu desejo não passa pela mediação do escravo, uma vez que ele é o puro desejo da posse do reino. Esse momento anterior à conquis ta coloca a nu apenas o momento da força na relação, da oposição entre a vida do senhor e a vida do escravo. Como já observara Maquiavel, ninguém é censurado por querer fazê-lo, se possui a força necessária para fazê-lo. O desejo de posse do senhor é legítimo pois baseia-se no fato de que os homens possuem sempre a necessidade da mu dança e o desejo de mandar; e mais ainda - "porque são maus e não observariam a sua fé a teu respeito. Não há

razão para que a cumpras com eles"¹³.

Essa "natureza humana" pode nos levar a crer que as relações entre senhor e escravo estão sempre a ponto de romperem o convívio e apelarem para o critério de força como arbítrio final. Claude Lefort nos adverte contra o perigo dessa interpretação - "A política é uma forma da guerra e, sem dúvida, não é por acaso que, para nos fazer compreendê-lo, Maquiavel tenha escolhido raciocinar inicialmente sobre o caso de tomada do poder pelas armas; mas, devemos também reconhecer que essa guerra obedece a imperativos particulares: não depende da violência pura e o príncipe não triunfa pelo simples fato de ser o mais forte, visto que precisa manter-se, durar, coexistir com aqueles que domina, impor-lhes dia após dia sua autoridade, conter dia após dia desordens nascentes"¹⁴.

A relação, portanto, entre dominador e dominado comporta mediações que só aparecem à medida que o senhor transporta a força para o horizonte de suas possibilidades e passa a trabalhar as relações com seus súditos. Não devemos nos iludir, Maquiavel conhece o poder das armas e não teme em nenhum momento aconselhar o uso da força - ("convém, assim, estar preparado para que, quando não acreditarem mais, se possa fazê-los crer pela força"). Percebe-se, no entanto, que as relações entre senhor e súditos são fundamentais para a manutenção de um principado. É dessa maneira que uma boa parte de sua obra é gasta em analisar as conseqüências de uma relação conflituosa entre os dois pólos e em estabelecer os perigos que podem levar à perda de um reino.

Praticamente a partir do capítulo V, todos os capítulos de O Príncipe fazem referência às relações entre senhor e súdito, ora advertindo, ora simplesmente apontando fatos históricos que mostram o sentido de sua exposição (tal como no capítulo VII). Assim é que, no final do capítulo VIII, ele analisa a tomada dos principados pela força dizendo: "Por isso é de notar-se que, ao ocupar um Estado, deve o conquistador exercer todas aquelas ofensas que se lhe tornem necessárias, fazendo-as todas a um tempo só para não precisar renová-las a cada dia e poder, assim, dar segurança aos homens e conquistá-los com benefícios"¹⁵. Fica claro até aqui que a preocupação central da política é a figura do príncipe, embora ela só pode ser compreendida a partir das relações que ele estabelece com seus súditos.

O capítulo IX é exemplar no estabelecimento da importância das relações entre o senhor e os súditos. Logo no começo, Maquiavel articula todo o sentido da relação: "Porque em toda cidade se encontram estas duas tendências diversas e isso resulta do fato de que o povo não quer ser mandado nem oprimido pelos poderosos e estes desejam governar e oprimir o povo: é destes dois anseios diversos que nasce nas cidades um dos três efeitos: ou principado, ou liberdade, ou desordem"¹⁶. O desejo do senhor está, portanto, centrado em sua necessidade de posse. O escravo ganha para ele a dimensão de objeto cujos movimentos devem ser possuídos. Não basta aqui o simples terror. O que o senhor deseja é a imobilidade de seu objeto; ele quer que o escravo abandone a possibilidade de mudança para aceitar o domínio eterno. Esse desejo só seria possí-

vel no momento em que o escravo abandonasse o desejo de não ser oprimido para deixar-se envolver pela força do senhor. Maquiavel, no entanto, não está convencido da possibilidade de tal extinção. Não é à toa que, na continuação do capítulo, ele nos diz: "Concluirei apenas que a um príncipe é necessário ter o povo como amigo, pois, de outro modo, não terá possibilidades na adversidade"¹⁷. Depois de analisar as diversas formas de interação entre senhor e escravo, ele parece convencido da impossibilidade da realização total do desejo do senhor. Não resta, portanto, outra saída que não a realização parcial do desejo de opressão. Essa realização parcial, no entanto, transforma a própria figura do desejo do senhor, na medida em que ele é obrigado a aceitar o movimento de seu objeto (escravo) e dessa maneira relaciona-se com sua própria existência que lhe é exterior. O senhor, ao depender de seu objeto, é obrigado a estender o seu desejo de posse até os limites de suas relações, impossibilitando, portanto, através da figura do escravo, a existência da posse absoluta. A própria existência do Estado é agora mediada pela existência dos súditos e o desejo do senhor permanece restrito aos limites de sua existência.

O escravo não possui o desejo do senhor, ao contrário, o que lhe interessa não é a posse, mas o existir. Não se trata de uma simples negatividade que se oporia à positividade do senhor. O desejo do escravo é de outra natureza, na medida em que só lhe interessa continuar a existir apesar da existência do senhor. A rigor, não há um objeto no desejo do escravo mas apenas uma direção, que aponta no sentido da conservação de sua própria existên-

cia. Fica, assim, clara a impossibilidade da extinção do desejo do escravo para a manutenção do desejo do senhor, cuja realização plena representa, para o escravo, não a perda da posse de alguma coisa, mas a perda de sua própria existência. É por isso que temos sempre uma relação de tensão no interior dos Estados, resultado, não da luta em torno de um determinado objeto, mas da diferença do próprio desejo de seus constituintes. Claude Lefort sintetiza essa oposição de maneira magistral dizendo: "O desejo dos grandes visa um objeto: o outro e se encarna nos sinais que os asseguram de sua posição: riqueza, condição, prestígio. O desejo do povo, em compensação, é, rigorosamente falando, sem objeto. É a operação da negatividade. O povo pode perfeitamente cobiçá-los, mas enquanto o povo não poderia se apoderar dos emblemas do dominante sem perder sua posição. A imagem que rege o desejo dos grandes é a do ter; a imagem que rege o desejo do povo é a do ser"¹⁸. Nessa oposição dos desejos, o senhor aparece como o puro objeto, sem sujeito. O outro só lhe interessa em seu caráter objectual e dessa maneira o próprio príncipe perde suas características pessoais para se transformar na figura absoluta do objeto que deseja. Regido pelo desejo de ter, o senhor é ele mesmo tragado por seu objeto, transformando-se assim em objeto que deseja, perdendo sua condição de sujeito concreto que adere em sua particularidade ao desejo de outros sujeitos.

Essa passagem confere nova dimensão a O Príncipe; Maquiavel não coleciona simplesmente conhecimentos a respeito dos acontecimentos políticos, mas forja uma nova concepção da política. Não existe, para ele, política

sem movimento. Esse movimento não nasce, como vimos, de uma concepção da história como eterna mudança, mas da própria natureza dos componentes do Estado. Diante da oposição entre o desejo do soberano e o desejo dos súditos é inevitável que os choques se produzam (mesmo que sua origem possa ser percebida como a mesma através a história). O Príncipe não expõe apenas fatos, mas toda uma maneira de compreender esses fatos. Não devemos, no entanto, nos enganar, Maquiavel não possui uma dialética (no sentido hegeliano do termo) entre senhor e escravo, o que lhe interessa é sobretudo a figura do senhor e a maneira como ele pode trabalhar a oposição entre seu desejo e o desejo dos súditos. Se há uma dupla polaridade no interior do Estado, nada parece indicar no sentido de sua superação. Efetivamente, na própria diferença de natureza dos desejos dos dois pólos, podemos perceber que as atenções de Maquiavel se concentram no desejo do senhor. Não que Maquiavel esteja interessado somente na monarquia ou nas formas mais opressivas de Estado, ou mesmo que não defenda uma organização republicana (quando hoje parece que seu sentimento era na verdade o de defesa das Repúblicas). O que é central é o fato de que importa num Estado a natureza da relação entre o senhor e seus súditos, e a importância que essa relação possui na manutenção do próprio Estado. Se há uma mutabilidade possível nas formas de organização do Estado, Maquiavel em nenhum momento parece indicar no sentido de superação da tensão entre senhor e escravo do ponto de vista de seus desejos. As formas concretas de relação mudam, mas sua existência é o reflexo de uma diferença eterna entre os dois pólos. Escrever, portanto, sob o ponto de vista do senhor não é escandaloso

em Maquiavel pois, fazendo-o, ele está, ao mesmo tempo, sendo obrigado a resgatar o tempo todo a figura do escravo. Isto porque a existência dos diversos Estados vai depender em última instância das relações concretas que se produzirem entre o príncipe (senhor) e seus súditos (escravos); e no interior dessas relações o que interessa a Maquiavel, segundo suas próprias palavras, são as ações do príncipe - "Procure, pois, um príncipe, vencer e manter o Estado: os meios serão sempre julgados honrosos e por todos louvados, porque o vulgo sempre se deixa levar pelas aparências e pelos resultados, e no mundo não existe senão o vulgo; os poucos não podem existir quando os muitos têm onde se apoiar"¹⁹.

A análise anterior facilita a compreensão do famoso capítulo XVII, onde Maquiavel formula a questão: se é melhor ser amado que temido ou antes temido que amado. O desenvolvimento do capítulo é todo ele voltado para a necessidade do equilíbrio nas relações entre senhor e escravo. Maquiavel procura mostrar que o ato de força do príncipe nem sempre é um ato unilateral, pois não aplicar a força num determinado momento pode conduzir à necessidade do uso generalizado da violência depois. Devemos sempre nos lembrar de que nosso autor raciocina o tempo todo com um Estado que tanto é ameaçado pelas revoltas dos súditos, quanto pela presença de outros Estados que pretendem a sua conquista. As relações internas, portanto, fazem parte de uma rede complicada de tensões que tornam o exercício do poder um risco contínuo. À questão levantada, Maquiavel responde: "A resposta é de que seria necessário ser uma coisa e outra;

mas, como é difícil reuni-las, em tendo que faltar uma das duas é muito mais seguro ser temido do que amado"²⁰. Mais a frente, no entanto, faz uma ressalva: "Deve o príncipe, não obstante, fazer-se temer de forma que, se não conquistar o amor, fuja ao ódio, mesmo porque podem muito bem coexistir o ser temido e o não ser odiado: isso conseguirá sempre que se abstenha de tomar os bens e as mulheres de seus cidadãos e de seus súditos e, em selhe tornando necessário derramar o sangue de alguém, faça-o, quando existir conveniente justificativa e causa manifesta"²¹. As relações entre senhor e escravo não podem assim ser entendidas no sentido puro da violência, há uma mediação que importa à própria conservação do Estado e essa mediação se dá pelo desejo do escravo de continuar a existir. É por isso que Claude Lefort nos diz: "Mas, simultaneamente, da imagem de uma violência que se exerce sem fim e de uma força que só tiraria vantagem de sua superioridade imediata sobre outra, o pensamento nos conduz à de uma economia da potência; face à condição do súdito-escravo recupera o sentido da 'afeição natural' que um povo apegado às leis tem por seu senhor; um regime parece tanto mais sólido quanto mais nele o poder estiver melhor repartido; enfim, a pura diversidade dos acidentes deixa que apareçam constelações relativamente estáveis cujo sentido inscreve-se nas situações históricas típicas, nas estruturas políticas"²².

Maquiavel não substitui o sistema de certezas medievais acerca da política por um outro sistema de certezas. O Príncipe se inicia dando a entender que fará apenas uma leitura "técnica" do exercício do poder, mas

não é isto efetivamente o que ocorre. Ao longo do livro, vamos percebendo que Maquiavel lança aos olhos de seu leitor toda uma nova leitura do poder. Essa leitura, contudo, não se efetiva num sistema dogmático de crenças, mas está marcada pelo movimento de dúvida. O Príncipe deixa-nos a idéia de que a política é um risco e não pode sofrer a interferência direta e contínua da divindade. O poder não se apóia na determinação, mas no equilíbrio de forças, o escravo não é o puro objeto, mas o fiel da balança. É dessa maneira que, mesmo não falando em dialética do senhor e do escravo, Maquiavel está na raiz dos pensadores que perceberam a importância da relação de dominação para a determinação do campo político. É no seu tempo efetivamente que o terreno da política se delimita de maneira vigorosa como uma interrogação que terá de ser respondida pelos homens. Daí talvez decorra todo o interesse de Maquiavel para o mundo contemporâneo e, particularmente para nós, ao estudarmos as figuras do poder em nossa sociedade. Suas perguntas ainda fazem eco na atualidade e certamente continuarão a incomodar enquanto as relações de dominação senhor e escravo continuarem a existir na sociedade.

NOTAS

1. CHEVALLIER, Jean-Jacques. As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias. Rio de Janeiro, Agir, 1976. p.23.
2. CASSIRER, Ernest. O mito do Estado. Rio de Janeiro, Zahar, 1976. p.140.
3. _____. O mito do Estado. Rio de Janeiro, Zahar, 1976. p.153.
4. _____. Op. cit. pag. 153.
5. _____. Op. cit. pag. 143.
6. MAQUIAVEL. O Príncipe. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1965. p.18.
7. _____. Op. cit. pag. 19.
8. _____. Op. cit. pag. 25.
9. LEFORT, Claude. Sobre a lógica da força. IN: O pensamento político clássico. São Paulo, T.A. Queiroz, 1980. p.33.
10. MAQUIAVEL. Op. cit. pag. 35.
11. _____. Op. cit. pag. 41.
12. _____. Op. cit. pag. 41.
13. _____. Op. cit. pag. 108.
14. LEFORT, Claude. Op. cit. pag. 34.
15. MAQUIAVEL. Op. cit. pag. 58.
16. _____. Op. cit. pag. 61.
17. _____. Op. cit. pag. 63.

18. LEFORT, Claude. As formas da história. São Paulo, Brasiliense, 1979. p.145.
19. MAQUIAVEL. Op. cit. pag. 109.
20. _____. Op. cit. pag. 107.
21. _____. Op. cit. pag. 102.
22. LEFORT, Claude. Sobre a lógica da força. IN: O Pensamento político clássico. São Paulo, T.A. Quei
roz, 1980. p.41.

CAPÍTULO IV

ROUSSEAU - OS FUNDAMENTOS DA DESIGUALDADE

A questão da servidão e da dominação é central em Rousseau e aparece disseminada por toda sua obra. Mas, não devemos nos iludir; a importância do problema não o torna ponto de partida da reflexão do filósofo francês, mas, ao contrário, ponto de chegada. Assim, é através da análise da formação da sociedade civil, da passagem do homem primitivo ao homem político que aportaremos ao tema que aqui nos interessa: a relação senhor-escravo.

O ponto de vista de Rousseau sobre o homem vivendo livre na natureza é tão conhecido quanto polêmico. Na primeira parte do seu Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, Rousseau desenvolve longamente o que ele considera os fundamentos da existência em estado de natureza. Estamos, aqui, no império das necessidades. O homem limita-se a mergulhar em sua própria existência, olha a si mesmo como um ser imediato, como o fruto de suas próprias necessidades de sobrevivência. O outro só existe como possibilidade de perpetuar a espécie, necessidade somente de conservação da vida. "O primeiro sentimento do homem foi o de sua existência, sua primeira preocupação, a sua conservação. As produções da terra forneciam-lhe todos os socorros necessários, o instinto levou-o a utilizar-se deles, como a fome e outros apetites o fizessem experimentar sucessivamente novas maneiras de existir, houve um que o convidou a perpetuar sua espécie e essa tendência cega desprovida

de qualquer sentimento do coração, não engendrou senão um pacto puramente animal; uma vez satisfeita a necessidade, os dois sexos não se reconheciam mais e o próprio filho, assim que podia viver sem a mãe, nada mais significava para ela"¹.

Esse estágio primitivo da existência humana passava por um desconhecimento da figura do outro. Rousseau chega a mostrar como o próprio olhar do homem primitivo estava dirigido para as coisas da terra sem que se detivesse no seu parceiro de existência. Vivendo livre pelas florestas, o homem primitivo não tem por que delimitar o espaço de sua existência, não tem por que se perder em lutas pela posse de objetos que podem ser adquiridos a qualquer momento na natureza.

"O homem selvagem, abandonado pela natureza unicamente ao instinto, ou ainda, talvez, compensado do que lhe falta por faculdades capazes de a princípio supri-lo e depois elevá-lo muito acima disso, começará, pois, pelas funções puramente animais. Perceber e sentir será seu primeiro estado, que terá em comum com todos os outros animais; querer e não querer, desejar e temer, serão as primeiras e quase as únicas operações de sua alma, até que novas circunstâncias nela determinem novos desenvolvimentos"².

Mas esse paraíso natural não dura eternamente, aos poucos o próprio meio natural impõe a necessidade de se procurarem novas defesas contra o ataque das feras, de se buscarem meios de sobrevivência diferentes a medida que

os cataclismas naturais vão diminuindo o acesso aos frutos da natureza. O processo de socialização é paralelo a essa movimentação do homem em relação ao meio e, em consequência, em relação aos seus semelhantes. Claro está que nem todos os passos desse processo são conhecidos ou mesmo inteligíveis. Nesse longo caminho do homem primitivo até nós importa, no entanto, marcar as diferenças entre esse "animal" em liberdade e o "animal" político de nossa época. Para Rousseau, esse caminho é marcado por etapas e no meio do percurso interpõem-se as sociedades ditas primitivas, verdadeira idade de ouro onde a socialização ainda não marcou a existência dos homens com a nódoa da propriedade. Ao longo do "Discurso", particularmente nas notas, Rousseau não se cansa de mostrar as vantagens dessas sociedades e de procurar mostrar as perdas e fetivas que sofremos ao assumir de maneira definitiva a forma atual de organização social. "Ora, nada é mais melhor do que o homem em seu estado primitivo, quando, colocado pela natureza a igual distância da estupidez dos brutos e das lutas funestas do homem civil e compelido tanto pelo instinto quanto pela razão a defender-se do mal que o ameaça, é impelido pela piedade natural de fazer mal a alguém sem ser a isso levado por alguma coisa ou mesmo depois de atingido por algum mal, porque, segundo o axioma do sábio Locke, não haveria afronta se não houvesse propriedade"³.

Os elogios de Rousseau ao "bom selvagem" são fundamentais para que possamos compreender o corpo de sua obra. Assim, se de fato é nesse estágio intermediário que se concentram os melhores momentos da existência social dos homens, também será a ele que Rousseau se dirigirá

quando for explicitar seus pontos de vista com relação à sociedade atual. Toda possibilidade de viver um pacto social que conduza a uma existência melhor terá necessariamente de passar pelos povos primitivos e por sua existência em liberdade. O ponto de inflexão aqui concentra-se no fato primordial de que se trata de uma vivência coletiva, de uma existência socializada e que, no entanto, não porta ainda as marcas nefastas de nossa sociedade atual.

Muito ainda poderia ser dito sobre as concepções de Rousseau a respeito das sociedades primitivas e de suas polêmicas conclusões, no entanto, o que nos interessa aqui são os homens em seu estágio de socialização atual e a possibilidade da existência da desigualdade entre nós. Assim, na origem da sociedade civil, nosso filósofo coloca a propriedade privada. "O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer isto é meu e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo"⁴. Rompida a liberdade do espaço exterior, o homem se vê obrigado a romper os laços com seu próprio interior, seu olhar se levanta doravante tanto em direção ao corpo do outro quanto em direção às cercas com que o outro demarca sua existência no mundo. Para Rousseau, o ponto de partida para a desigualdade está no fato de o homem ter tornado o espaço exterior um complemento de seu corpo, forçando dessa maneira o estabelecimento de normas de relação que não mais pertencem às normas de sobrevivência animal, mas sim à possibilidade de convivência entre homens que ultrapassaram a barreira de sua própria interioridade para marcar o espaço exterior com o sinal de sua particularidade.

Devemos notar que o surgimento da propriedade é o que possibilita a alteridade. O homem primitivo reconhece sua alteridade no próprio mundo, o espaço exterior marca os limites de sua existência corporal, delimitando assim as diferenças entre o homem e o meio. O selvagem reconhece no meio natural o limitador de seu próprio corpo. O surgimento da propriedade privada obriga-nos a perceber que o meio natural se transformou na pura mediação com o corpo do outro. O que antes era limite imediato passa agora a ser limite de uma outra existência semelhante à nossa. O que a propriedade privada traz é a possibilidade de perceber num outro, semelhante a nós, os limites de nossa existência. Nesse sentido a alteridade é filha da propriedade.

"Assim, a desigualdade natural insensivelmente se desenvolve junto com a desigualdade de combinação, e as diferenças entre os homens desenvolvidas pelas diferenças das circunstâncias, se tornam mais sensíveis, mais permanentes em seus efeitos e, em idêntica proporção, começam a influir na sorte dos particulares"⁵. O estado de guerra que Hobbes insistia em colocar como um dado da natureza humana é para Rousseau uma consequência do processo de socialização dos homens, e, portanto, algo que aflorou no curso da história humana, e não algo que sempre existiu.

Já assinalamos antes que a passagem do homem primitivo ao homem socializado comporta passos de difícil explicitação, lacunas que o próprio Rousseau é obrigado a admitir como existentes. É nesse sentido que Robert Derathé faz ver a importância da providência na constituição

plica na ruptura da linearidade absoluta que era a marca do homem primitivo. O jogo do espelho torna necessária a presença do semelhante para que minha própria existência seja reconhecida. "Ser e parecer tornaram-se duas coisas totalmente diferentes. Dessa distinção resultaram o fausto majestoso, a astúcia enganadora e todos os vícios que lhes formam o cortejo. Por outro lado, o homem, de livre e independente que antes era, devido a uma multidão de novas necessidades passou a estar sujeito, por assim dizer, a toda a natureza e, sobretudo, a seus semelhantes dos quais num certo sentido se torna escravo, mesmo quando se torna senhor: rico, tem necessidade de seus serviços; pobre, precisa de seu socorro, e a mediocridade não o coloca em situação de viver sem eles"⁷.

No trecho citado, Rousseau antecipa o que mais tarde Hegel desenvolverá. A existência social torna-se luta pelo reconhecimento. A constituição do homem que vive em sociedade só é possível pela mediação de seu semelhante. O homem primitivo perde sua condição de selvagem no justo momento em que passa a necessitar do outro para se constituir enquanto homem. Esse movimento de reconhecimento é ele mesmo um movimento de dominação na medida em que torna a luta pelo reconhecimento paralela à luta pela sobrevivência. Devemos estar atentos para o fato de que o reconhecimento não possui ainda o significado que tomará em Hegel. Antes indica o primeiro momento do reconhecimento que é aquele da unilateralidade, da dominação do senhor sobre o escravo. Nesse sentido, não basta que eu delimite uma propriedade, é fundamental que ela seja reconhecida enquanto tal. Logo o que me torna senhor (a

propriedade) me torna escravo de meus semelhantes, pois só tem existência à medida que também o outro reconhece meu direito à delimitação de um espaço fora de meu corpo. O nascimento do movimento de reconhecimento é, assim, paralelo ao aparecimento da propriedade. Em última análise, a questão da dominação emerge através da questão do reconhecimento, mas só se torna real devido ao aparecimento da propriedade. "Todos esses males constituem o primeiro efeito da propriedade e o cortejo inseparável da desigualdade nascente"⁸. O caminho de Rousseau leva a uma identidade entre a questão da dominação e aquela do ser e da aparência como nos diz Guy Besse em seu artigo sobre Rousseau - "Si, comme nous l'avons noté, le rapport domination - servitude est inséparable du rapport être-apparence, on comprendra que la lutte puisse être lutte pour la reconnaissance. Et qu'en ce sens Rousseau soit sur un chemin ou Hegel passera"⁹.

O aparecimento da possibilidade da desigualdade, o jogo do reconhecimento, em última instância, o aparecimento da propriedade coloca para Rousseau os problemas da condição de sobrevivência das sociedades modernas. Se, como vimos, a propriedade representa uma ruptura na condição natural dos homens, resta saber o que torna possível a sobrevivência de uma sociedade onde a luta entre os homens se torna incessante. A mesma questão com que nos defrontamos antes em Maquiavel e La Boétie, aparece em Rousseau com a marca da necessidade; pois uma vez rompida a harmonia primitiva da natureza não há como pensar a questão da existência coletiva dos homens sem levar em conta o fato de que as relações sociais estão sempre co-

locadas diante da existência virtual da desigualdade. É preciso saber o que torna possível o convívio na desigualdade. A esta questão Rousseau responde com o aparecimento das leis. Pacto de sobrevivência que na verdade é um pacto de submissão. "Destituído de razões legítimas para justificar-se e de forças suficientes para defender-se, esmagando com facilidade um particular, mas sendo ele próprio esmagado por grupos de bandidos, sozinho contra todos e não podendo, dados os ciúmes mútuos, unir-se com seus iguais contra os inimigos unidos pela esperança comum da pilhagem, o rico, forçado pela necessidade, acabou concebendo o projeto que foi o mais excogitado que até então passou pelo espírito humano. Tal projeto consistiu em empregar em seu favor as próprias forças daqueles que o atacavam, fazer de seus adversários seus defensores, inspirar-lhes outras máximas e dar-lhes outras instituições que lhe fossem tão favoráveis quanto lhe era contrário o direito natural"¹⁰. O aparecimento da lei não é mais do que a normatização da desigualdade. O pacto representado pelos códigos apenas torna possível a manutenção do reconhecimento da interdependência dos homens em sua desigualdade. O senhor impõe ao servo a norma de seu reconhecimento, enquanto o servo a aceita pelo medo do confronto. A lei é pois a possibilidade da vida na desigualdade. "Todos correram ao encontro de seus grilhões crendo assegurar sua liberdade, pois, com muita razão reconhecendo as vantagens de um estabelecimento político, não contavam com suficiente experiência para prevenir os perigos: os mais capazes de pressentir os abusos eram precisamente aqueles que contavam aproveitar-se deles, e até prudentes compreenderam a necessidade de resolverem-se a

sacrificar parte de sua liberdade para conservar a do outro, como um ferido manda cortar um braço para salvar o resto do corpo"¹¹.

Assim, apesar de discordar de Hobbes, Rousseau é obrigado a aceitar o fato de que, uma vez rompida a harmonia original, o estado natural dos homens passa a ser a guerra e nesse ponto ele vê o Estado como necessidade de um processo que não pode mais ser interrompido. Uma vez perdido o paraíso é necessário regular as relações entre os homens, embora o Estado tenha servido apenas para regulamentar a dominação. Estamos à porta das discussões de Do contrato social, onde Rousseau enfrentará a questão dos governos e suas várias articulações. Não entraremos nos detalhes dessa discussão mas fica assinalado um dos caminhos do pensamento de Rousseau.

A constituição da autoridade é portanto o reconhecimento da força. Nada existe na natureza que obrigue os homens à obediência da lei, ou bem se aceita o pacto ou bem se é forçado a tal. Em ambos os casos não se pode falar em Direito natural pois a natureza humana não confere qualquer autoridade aos homens a partir de suas possíveis desigualdades naturais. "Aucun don naturel, ni la viguer physique, ni la supériorité intellectuelle, ne confère à un homme une autorité quelconque sur ses semblables. De ce que les hommes sont inégaux en force ou en intelligence, il ne résulte nullement que les uns aient le droit de commander, et les autres l'obligation d'obéir. Cette obligation ne peut donc avoir son fondement que dans le libre engagement de celui qui s'oblige"¹². Disso re-

sulta que para Rousseau todo pacto social é na verdade um pacto de submissão, uma alienação da liberdade natural. A lei funciona como possibilidade de existência do homem social mas é ela mesma a expressão real da desigualdade. Óbvio que devemos fazer notar a diferença entre uma tirania, pura expressão de força, e um governo onde os cidadãos aceitam o governante. O que os homens recebem como marca de sua existência é a liberdade e, portanto, qualquer movimento de socialização é um movimento de submissão. Todo pacto social é na verdade pacto de submissão.

Isto não significa que Rousseau não pense em formas de pacto que melhor sirvam aos desígnios dos homens, ou que não se preocupe com a possibilidade formativa da educação. O que ele denuncia é o pressuposto de algumas correntes de pensamento para as quais o direito de governar é oriundo de dons naturais e eternos. Todo direito humano é uma criação, portanto, possível de ser transformado pelos próprios homens. Em Do contrato social Rousseau se preocupa justamente em elaborar uma crítica aos diversos sistemas de governo de maneira a tornar possível a constituição de um pacto social adequado a uma existência melhor, sem contudo acreditar que um pacto melhor esteja por isto mais próximo da natureza.

Criticar o pacto social como pacto de submissão corresponderia a dizer aos homens de sua época que eles tinham o absoluto direito de criticar e de recusar qualquer autoridade uma vez que nem Deus nem a natureza confere a ninguém o poder de mando sobre seus semelhantes.

Passando, por fim, à questão da escravatura, Rousseau irá dizer no Do encontro social: "Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há recompensa possível para quem a tudo renuncia. Tal renúncia não se compadece com a natureza do homem, e destituir-se voluntariamente de toda e qualquer liberdade equivale a excluir a moralidade de suas ações. Enfim, é uma inútil e contraditória convenção a que, de um lado, estipula uma autoridade absoluta, e, de outro uma obediência sem limites"¹³. A relação entre senhor e escravo é assim uma relação absurda. Ambos transgridem os limites que a natureza dá aos homens tornando a relação uma guerra sem fim. Para aqueles que pregavam o direito de o escravo aceitar o jugo do senhor em troca da vida, Rousseau afirma que isto não passa de balela, pois a ninguém ocorreria dar sua liberdade a quem na verdade não pode possuí-la. O movimento de reconhecimento entre senhor e escravo conduz sempre ao estado de guerra que ele visava suprimir. Devemos estar atentos para o fato de que Rousseau refere-se aqui à escravatura estrito senso embora em outra passagem ele diga: "Afirmar que um homem se dá gratuitamente constitui uma afirmação absurda e inconcebível; tal ato é ilegítimo e nulo, tão só porque aquele que o pratica não se encontra no completo domínio de seus sentidos. Afirmar a mesma coisa de todo um povo, é supor um povo de loucos e a loucura não cria direito"¹⁴. Portanto, qualquer poder absoluto é absurdo e engendra necessariamente um estado de guerra. O movimento de reconhecimento é suspenso pelo simples fato que não se parte da possibilidade da vida mas sim do temor à morte. Na situação concreta da escravatu-

ra, senhor e escravo relacionam-se sempre a partir da possibilidade da supressão da vida e isto torna o reconhecimento impossível. Se a dominação social é a princípio um pacto de submissão onde senhor e servo se relacionam para possibilitar o convívio social, se, como já vimos, o pacto social é ele mesmo um pacto mútuo de escravidão, o mesmo não se dá na escravatura onde o senhor arroga-se o direito absoluto sobre a vida do escravo. "Assim seja qual for o modo de encarar as coisas, nulo é o direito de escravidão não só por ser ilegítimo, mas por ser absurdo e nada significar. As palavras escravidão e direito são contraditórias"¹⁵. Para Rousseau, a relação entre senhor e escravo é absurda e o mesmo se dá em relação ao Estado absoluto. Assim a crítica que visa ao direito de escravidão expande-se em direção à constituição dos Estados absolutos. Da mesma maneira que o senhor não possui direito sobre o escravo, o soberano que arroga um poder absoluto sobre seus súditos nada mais faz do que instalar um estado de guerra permanente. O ponto final, portanto, da dominação é aquele no qual o pacto social visa tornar-se pacto de escravatura, absurdo insustentável que apenas faz ver aos homens a delicadeza de suas relações. Nesse momento a figura do outro torna-se a figura da morte e impossibilita o movimento de reconhecimento, transformando a relação entre os homens na pura disputa pelo direito de existência.

"É este o último grau da desigualdade, o ponto extremo que fecha o círculo e toca o ponto de que partimos; então, todos os particulares se tornam iguais, porque nada são, e os súditos, não tendo outra lei além da

vontade do senhor, nem o senhor outra regra além de suas paixões, as noções do bem e os princípios da justiça des falecem novamente; então tudo se governa unicamente pela lei do mais forte e, conseqüentemente, segundo um novo es tado de natureza, diverso daquele pelo qual começamos, por ser este um estado de natureza em sua pureza e o outro, fruto de um excesso de corrupção"¹⁶. Hegel mais tarde tra balhará esse temor do escravo diante da morte, mas Rous- seau limita-se a denunciar o absurdo da situação. A es cravatura é, pois, o último termo no processo da desig ualidade.

Aproveitando as palavras de Rousseau, poderíamos sintetizar o que foi visto até aqui: "Se seguirmos o processo da desigualdade nessas diferentes revoluções, ve rificaremos ter constituído seu primeiro termo o estabelecimento da lei e do direito de propriedade, a institui ção da magistratura, o segundo; sendo o terceiro e último a transformação do poder legítimo em poder arbitrário. Assim, o estado de rico e de pobre foi autorizado pela pri meira época; o de poderoso e de fraco pela segunda; e pe lo terceiro, o de senhor e escravo, que é o último grau da desigualdade e o termo em que todos os outros se re solvem, até que novas revoluções dissolvam completamente o governo ou o aproximem da instituição legítima"¹⁷.

NOTAS

- 1- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. São Paulo, Abril, 1978. p.260.
- 2- _____. Op. cit. pag. 243.
- 3- _____. Op. cit. pag. 264.
- 4- _____. Op. cit. pag. 259.
- 5- _____. Op. cit. pag. 266.
- 6- DERATHÉ, Robert. Jean Jacques Rousseau et la science politique de son temps. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1974. p.179.
- 7- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Op. cit. pag. 267.
- 8- _____. Op. cit. pag. 267.
- 9- BESSE, Guy. J.J. Rousseau: maître, laquais, esclave. IN: Hegel et le siècle des Lumières. Paris, Presses Universitaires de France, 1974. p.76.
- 10- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Op. cit. pag. 269.
- 11- _____. Op. cit. pag. 269.
- 12- DERATHÉ, Robert. Op. cit. pag. 180.
- 13- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do contrato social. São Paulo, Abril, 1978. p.27. (Os Pensadores).
- 14- _____. Do contrato social. São Paulo, Abril, 1978. p.27. (Os Pensadores).
- 15- _____. Do contrato social. São Paulo, Abril, 1978. p.29. (Os Pensadores).

- 16- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. São Paulo, Abril, 1978. p.280.
- 17- _____. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. São Paulo, Abril, 1978. p. 277.

CAPÍTULO V

HEGEL: A DIALÉTICA DO SENHOR E DO ESCRAVO COMO PARADIGMA

O capítulo IV da Fenomenologia do Espírito se inscreve seguramente como um dos capítulos mais famosos e belos de Hegel e como um dos momentos que mais influenciaram os pensadores políticos do século XIX. Sua originalidade se deve, não só à forma concreta que esse momento assume no corpo da obra Hegeliana, mas ao fato de corresponder a um nexu maior que atravessa toda a Fenomenologia.

Para começar, devemos notar que Hegel procura, ao mesmo tempo em que formula seu sistema, defrontar-se com os problemas que a filosofia alemã lhe legou. Kant desenvolveu ao máximo o estudo em torno do entendimento e da estrutura da Razão. Na Crítica da Razão Pura ele chegou ao ápice de suas pesquisas em torno das possibilidades do conhecimento. Assim é que, ao mesmo tempo em que explora os a priori do sujeito que conhece, procura mostrar quais as possibilidades e os limites de um conhecimento que parte do caráter fenomênico do objeto. A natureza, em seu sentido empírico, é pensada como um encadeamento de fenômenos ligados entre si por leis necessárias. A passagem da pesquisa em torno do fenômeno à pesquisa do noumeno exige, pois, em nós a mudança de registro, exige que saíamos dos limites possíveis da razão pura para atingir o domínio da razão prática. Não é de nosso interesse desenvolver os passos do trabalho kantiano. Há, no entanto, alguma coisa que subjaz e que será fundamental

para Hegel. Kant trabalha a oposição sujeito-objeto dentro dos quadros clássicos da cisão cartesiana. Se, de um lado, é capaz de mostrar as mediações que tornam possíveis as ciências empíricas, de outro, não nos dá como possível a pesquisa ontológica como pesquisa científica. A oposição kantiana entre razão pura e razão prática se mostra como garantidora da cisão sujeito-objeto. O objeto como objeto da ciência limita-se pelo sujeito a partir da estrutura do entendimento. O objeto como objeto ontológico será visado pela razão prática e, portanto, estará fora dos limites das ciências. Superar essa dicotomia será uma das tarefas que Hegel se proporá no curso da Fenomenologia - "Baste-nos dizer aqui que o propósito de Hegel deve ser entendido dentro da resposta original que a Fenomenologia pretende ser à grande aporia transmitida pela Crítica da Razão Pura ao idealismo alemão. Esta aporia se formula como cisão entre a ciência do mundo como fenômeno, obra do entendimento, e o conhecimento do absoluto ou do incondicionado - da coisa em si - que permanece como ideal da razão. O absoluto só se apresenta para Kant no domínio da razão prática como postulado de uma liberdade transempírica, fora do alcance de uma ciência do mundo"².

A Fenomenologia irá mostrar o longo trabalho do Espírito no sentido de superar a dicotomia sujeito-objeto, demonstrando que a dialética do sujeito é ao mesmo tempo uma dialética do objeto. Kant, obviamente, já trabalhara a importância do objeto e de suas relações com o sujeito na constituição das ciências; esbarrara, no entanto, em sua própria concepção de razão ao tentar mostrar como se es-

tabelecem as possibilidades do conhecimento. Aquilo que para Kant representa os limites da razão é para Hegel os limites da própria filosofia kantiana. "Com a Fenomenologia do Espírito Hegel pretende situar-se para além dos termos da aporia kantiana, designando-a como momento abstrato de um processo histórico-dialético desencadeado pela própria situação de um sujeito que é fenômeno para si mesmo ou portador de uma ciência que aparece a si mesma no próprio ato em que faz face ao aparecimento de um objeto no horizonte do seu saber"³. Assim, em Hegel, o próprio sujeito é compreendido como fenômeno no processo mesmo de conhecimento. O conhecer é um ato que faz o objeto como fenômeno mas que é ao mesmo tempo o momento de constituição do próprio sujeito. Hegel devolve à história da cultura algo que em Kant está circunscrito ao domínio das ciências da natureza. Ao produzir um determinado saber sobre o objeto, o sujeito produz em si mesmo um novo objeto. Este novo objeto irá, por sua vez, corresponder a uma nova realidade do sujeito, capaz de alterar novamente a posição do objeto face ao sujeito (transformado por seu próprio saber). Esse caminho transpõe para a história o que Kant julgara vislumbrar ao nível da razão pura. "O lugar da verdade do objeto passa a ser o discurso do sujeito que é também o lugar do automanifestar-se ou do autorealizar-se - da experiência, em suma, do próprio sujeito"⁴.

Essa dialética de constituição do sujeito e do objeto irá coroar-se com o que Hegel chamará Saber Absoluto. Na verdade, a estrutura da Fenomenologia é toda ela voltada para a demonstração da possibilidade históri-

ca de surgimento de um saber que mereça o nome de absoluto. Sem nos determos aqui na explicitação desse conceito é necessário apontá-lo como o fundamento último que, na Fenomenologia, encaminha a dialética do senhor e do escravo. Ou como procura mostrar Bernard Rousset - "Pour construire le savoir, il suffit donc de rapporter les expériences effectives faites par la conscience elle-même à partir de son doute sur elle-même, et, pour construire le savoir absolu, il suffira d'ejecter dans un concept la totalisation de ces expériences: parce qu'il n'y a pas de méthode introduisant à la science en dehors de la vie même de la conscience, la Phénoménologie est et doit être présentée par Hegel comme la science des expériences de la conscience et la possession du savoir absolu ne peut être que l'expérience rassemblant et achevant ces expériences successives"⁵. A problemática da consciência é assim a problemática da cultura (Geist) no seu desenrolar histórico. Não há para Hegel uma fenomenologia da consciência que não implique numa leitura do fazer histórico do homem. O capítulo final da Fenomenologia, com todas as dificuldades que traz para os intérpretes contemporâneos, serve para mostrar o nexó interior sobre o qual a dialética do senhor e do escravo emerge. É a partir da descrição do desenvolvimento da ciência em direção ao saber absoluto, entendido como movimento da consciência em relação a si mesma e ao objeto, que Hegel procurará mostrar a constituição da dialética do senhor e do escravo como um momento da constituição da consciência de si.

As questões referentes ao problema do sujeito e do objeto nos remetem diretamente ao tema que mais de per

to interessa a Hegel na Fenomenologia, a saber, o processo de constituição da consciência enquanto consciência que é para-si e em-si. Como observa Hyppolite, "L'idéalisme kantien, tel qu'il a été interprété par les philosophes allemands qui l'ont développé, se résumerait assez bien dans cette formule qui ne se rencontre pas encore chez Kant lui-même: La conscience de soi est la vérité de la conscience"⁶. Com a descoberta da consciência de si abre-se para Hegel a possibilidade da verdade. O que Kant procura através da unificação das categorias do entendimento em torno da verdade maior do cogito, Hegel irá buscar no caminho da consciência descrito na Fenomenologia. Para tanto, é necessário fugir da tautologia Eu=Eu que na Filosofia moderna parece ser a pedra de toque de Descartes a Fichte. "Com efeito, a primeira figura da consciência-de-si não é a identidade vazia do Eu penso ou a "imóvel tautologia" do Eu=Eu que, de Descartes a Fichte, a filosofia moderna colocara no centro do novo universo copernicano da razão. Na verdade, a consciência-de-si é reflexão a partir do ser do mundo sensível e do mundo da percepção e é, essencialmente, um retorno a partir do ser-outro"⁷. Essa necessidade do outro (que estudaremos à frente) no movimento de constituição da consciência-de-si nos mostra o segundo patamar que serve de suporte à dialética do Senhor e do Escravo. Em Hegel, não há um problema do conhecimento que não seja ao mesmo tempo um problema antropológico. A consciência não pode visar simplesmente o objeto sem ser obrigada a defrontar-se com a existência radical de uma outra consciência. Não há, pois, na Fenomenologia um momento do saber e outro da história, o que Hegel pretende é justamente mostrar que temos na ver

dade um único caminho de constituição da cultura. O fazer da consciência é um fazer do conhecimento ao mesmo tempo em que é um fazer do homem como ser histórico. O problema do conhecimento é essencialmente um problema antropológico.

Tentemos, agora, seguir os passos do capítulo IV da Fenomenologia. Aqui o que se coloca inicialmente é a aparição da consciência-de-si. Quando tratando das coisas sensíveis, percebendo o que ocorre no mundo, existindo em sua visada do objeto, a consciência está inicialmente voltada para fora de si mesma. Ela é puramente consciência-para-o-outro na medida em que sua existência se deve ao fato de visar o objeto que está fora. Não temos ainda a possibilidade da verdade como Hegel irá defini-la na Fenomenologia - "Avec la conscience de soi alors nous sommes entrés dans la terre natale de la vérité"⁸. O primeiro movimento que observamos é, portanto, a descoberta que a consciência faz de si própria. Do puro reconhecimento (não reflexivo) da alteridade ela passa à percepção de si mesma. Trata-se aqui da revelação da identidade do eu consigo mesmo. A consciência que era pura exterioridade volta-se para sua própria identidade interior. O Eu=Eu, a que Fichte já chegara, aparece assim como a primeira verdade a qual a consciência chega. Esse saber é, no entanto, "la réflexion sortant de l'être du monde sensible et du monde perçu; la conscience de soi est essentiellement ce retour en soi-même à partir de l'être-outre"⁹. Não devemos, contudo, isolar a consciência de si nesse seu momento de pura identidade. Como observa Hippolyte, "contrairement à Fichte nous ne posons pas le 'Ich

bin Ich' dans l'absolu d'un acte thétique par rapport au quel l'antithèse et la synthèse seraient des actes secondaires"¹⁰. A afirmação da identidade da consciência de si só faz sentido no momento em que percebemos que isto faz parte de seu próprio movimento de constituição. "Comme conscience de soi elle est mouvement"¹¹. A descoberta da interioridade dará início a um movimento de descoberta de outra faceta da alteridade.

Ao reconhecer a si mesma como sujeito, a consciência é levada à nadificação do objeto. Isto ocorre à medida que ela o toma como puro fenômeno, negando-lhe, portanto, a certeza que ela mesma adquire sobre sua existência. O objeto que antes era visado em sua pura alteridade é agora tomado, a partir da certeza que a consciência adquiriu de si, como exterioridade nadificada. Para reconhecer-se a si mesma a consciência é obrigada a tomar o mundo como puro fenômeno, criando assim uma polaridade desigual. De um lado, a consciência que se reconhece como verdade; de outro, o mundo que não mais é tomado em sua substância mas apenas em sua relação com a consciência - "en conséquence, le monde sensible est pour elle une subsistence, mais qui est seulement phénomène, ou une différence, qui en soi n'a aucun être"¹².

Dessa nadificação podemos deduzir a consciência como desejo. Dizer que a consciência é desejo corresponde a fazer ver que o reconhecimento que ela faz de si corresponde à necessidade de anulação do mundo em sua alteridade. A consciência vai ao mundo com o intuito de nadificá-lo e assim adquirir a plena certeza de si mesma.

O objeto é desejado, não como um outro, mas como uma exterioridade que, uma vez suprimida, daria à consciência aquilo de que ela tem necessidade, ou seja, a plena certeza de si. "Le désir est ce mouvement de la conscience qui ne respecte pas l'être mais le nie, c'est-à-dire ici s'en empare concrètement et le fait sien"¹³. O que a consciência deseja, na verdade, é sua própria unidade e a procura simplesmente na anulação daquilo que se mostra como exterior à sua igualdade primordial. Só compreendendo, no entanto, o desejo como movimento é que podemos chegar às raízes desse momento da consciência. A consciência que deseja já não é a pura consciência sensível do objeto, e-la já transpôs a pura imersão no mundo imediato para buscar algo maior: a certeza de si. "Désormais la conscience, comme conscience de soi, a un double objet, l'un immédiat, l'objet de la certitude sensible et de la perception, mais que, pour elle, est manqué du caractère du négatif (c'est-à-dire que cet objet n'est que phénomène, son essence étant sa disparition) et le second elle-même précisément, objet qui est essence vraie, et qui initialement est présent seulement dans son opposition au premier objet"¹⁴. O desejo é já um movimento da consciência e, portanto, não se interromperá na pura anulação do objeto; isto, porque, nessa procura, a consciência termina por defrontar-se com outra consciência, o objeto anulado pelo desejo de si mesmo é incapaz de dar à consciência aquilo que ela busca (o reconhecimento de sua certeza), e o desejo é assim apenas o primeiro passo no caminho da consciência em direção ao saber.

O movimento que a consciência realiza em busca

de sua certeza no meio que lhe é outro constitui o que He-
gel chamará de vida. "Ce que la conscience de soi distin-
gue de soi en le considérant comme étant, a aussi en tant
qu'il est posé comme étant non seulement le mode de la
certitude sensible et de la perception mais encore celui
de la réflexion en soi-même; l'objet du désir immédiat est
quelque chose de vivant"¹⁵. A vida é, pois, o termo cor-
relativo da própria consciência de si. Ao buscar a certe-
za de si a consciência é obrigada a fazer constantemente
a experiência da independência do objeto, essa constata-
ção permanente da alteridade do objeto é justamente a cons-
tatação da vida em geral. Tendo para si seus próprios a-
petites e vivendo-os em sua particularidade, a consciên-
cia passa ao desejo do objeto; ou seja, a consciência é
vida no particular de sua existência enquanto consciência
sensível e ao mesmo tempo procura, através do desejo, de
signar a vida como o campo apenas de seu movimento de re-
conhecimento. A consciência tem, portanto, ao nível bio-
lógico a vida como algo que lhe é absolutamente próximo
ao mesmo tempo que a tem como algo que lhe é absolutamen-
te distante ao realizar a busca de seu reconhecimento.

Devemos explorar ainda um pouco esse movimento
de desejo da consciência. Como vimos, o primeiro impulso
da consciência é a nadificação do objeto. Essa nadifica-
ção, que se apresenta à consciência como a possibilidade
da certeza em si, se mostra, no entanto, inviável. Isto,
porque o desejo se revela, em sua natureza mesmo, infini-
to; ou seja, a nadificação de um objeto particular não é
capaz de fazer desaparecer a natureza desejante da cons-
ciência. Cada vez que o desejo consome seu objeto ele co

loca novamente para si a necessidade de consumir novos objetos. Essa infinitude do desejo é justamente o reconhecimento por parte da consciência da independência do objeto. Incapaz de se extinguir enquanto desejo, a consciência realiza em-si a necessidade de continuar seu próprio caminho do saber. A simples nadificação do objeto se revelou assim, à consciência, como incapaz de dar-lhe a certeza que ela procurava. É preciso, pois, seguir na sua história.

O passo seguinte será o do reconhecimento da existência de uma outra consciência desejante. Esse aparecimento é dado pelo movimento da consciência-de-si que, como vimos, retira o seu ser da vida e ao mesmo tempo procura suprimi-la. Nesse quadro ela é obrigada a aceitar o fato de que entre os objetos de seu desejo haja uma outra consciência que também a visa como objeto. Estamos pois diante da necessidade de reconhecimento de uma consciência pela outra. Antes, porém, de explorar essa passagem da dialética do desejo à dialética do reconhecimento, devemos procurar esclarecer o sentido desse movimento da consciência. Quando Hegel procura mostrar o movimento da consciência, é na história que ele tem os olhos. É como movimento de constituição da cultura que Hegel entende as diversas etapas do movimento da consciência. Dessa maneira, somos obrigados a reconhecer um sentido teleológico na feitura do saber da consciência, sentido que, para Hegel, aponta em direção ao saber absoluto. Consciência, aqui, refere-se ao domínio da história e não da individualidade. A dialética do reconhecimento que passaremos a examinar inscreve-se, portanto, como uma necessidade no desenvol-

vimento da cultura. É nesse sentido que Jean Wahl faz ver que Hegel, desde os escritos de juventude, já estava cons^{ci}ente da universalidade das categorias que mais tarde de^{se}nvolveria nas figuras polares do senhor e do escravo. "D'abord Hegel voit dès cette époque très nettement l'univer^{salité} de ce que nous pouvons appeler la catégorie du maⁱtre et de l'esclave; et il note comment le juif contribue à l'idéalisation de cette catégorie; les idées de pens^{ée} et de domination sont unies pour lui, et un peuple de conqu^{ête} sera en un sens un peuple idéaliste"16.

Devemos estar atentos para o âmbito em que se^{si}tua a questão da cultura em Hegel. Não se trata, como em Rousseau, de descobrir a passagem do mundo "natural" ao mundo "social". As questões do "Direito natural" são para ele irrelevantes. No momento em que Hegel passa a discutir o movimento de reconhecimento das duas consciências, não é no plano jurídico que ele busca as respostas, mas sim no plano histórico. Crítico severo do "Direito natural", buscará mostrar que a figura da dialética do reconheci^{men}to é na verdade a figura da constituição da consciência no seu aspecto universal. "Por conseguinte, não é o problema do reconhecimento como relação jurídica que Hegel tem pre^{se}nte aqui, mas a figura dialética-histórica da luta pelo reconhecimento, como estágio no caminho pelo qual a consciência-de-si alcança a sua universalidade efetiva e pode pensar-se a si mesma como portadora do desígnio de uma his^{tó}ria sob o signo da razão, vem a ser, de uma sociedade do consenso universal"17. O que os românticos alemães pensa^{va}m sob o signo do amor, será pensado por Hegel como luta. O aparecimento de uma outra consciência não será a oportu

nidade de viver a fusão amorosa, como em Shiller por exemplo, mas sim o estopim de uma luta na qual cada consciência procurará fazer com a outra o que fazia com os objetos de seu desejo. Como já afirmara Hegel no começo da Fenomenologia, ao amor falta "a força, a paciência e o trabalho do negativo"¹⁸. Somente na luta das duas consciências se processa a história, o reconhecimento será pois "trabalho do negativo", movimento de síntese e não de fusão.

Voltemos, no entanto, à questão do reconhecimento. No movimento da consciência, esta depara com uma outra consciência. A independência do objeto, que, como vimos, dava o caráter de infinitude ao desejo da consciência, ganha um novo aspecto. O objeto que a consciência visa é agora uma outra consciência que também a visa. A verdade da consciência não mais é possível no plano abstrato da nadificação do objeto. É preciso que a verdade da consciência seja também a verdade da outra consciência. "La conscience de soi est en soi et pour soi quand et parce qu'elle est en soi et pour soi pour une autre conscience de soi; c'est-à-dire qu'elle n'est qu'en tant qu'être reconnu"¹⁹. O reconhecimento só será possível, portanto, dentro de um movimento que ultrapasse a simples interioridade da consciência-de-si para alcançar a certeza mediada pelo reconhecimento da outra consciência. Não basta que a consciência-de-si reconheça a outra consciência como existente. Isso já ocorrera quando a consciência-de-si passara pelo reconhecimento da vida como alguma coisa que portava uma diferença em relação à sua certeza. O reconhecimento exige na verdade que a consciência que é ou

tra seja reconhecida como tal mas que também seja reconhecida como algo interior (em si). No primeiro momento o que ocorre é a duplicação da consciência e a sua perda - "la conscience de soi s'est perdue elle-même, car elle se trouve comme étant une autre essence"²⁰. Isto, no entanto, é rapidamente transposto. Vendo que sua essência migra para fora de si, a consciência é levada à nadição da outra consciência para que possa manter sua verdade - "elle a par là même supprimé l'autre, car elle ne voit pas aussi l'autre comme essence, mais c'est elle-même qu'elle voit dans l'autre"²¹. Há, portanto, do ponto de vista das consciências, uma desigualdade a ser vencida. Cada uma vê a si mesma como essência mas não é vista como tal. A outra consciência aparece apenas como algo vivo, mas inessencial. Essa desigualdade deve, no entanto, desaparecer para que possamos realmente falar em reconhecimento. A verdade de cada consciência só é possível como tal quando for também verdade para a outra consciência. "Cette reconnaissance mutuelle, telle que les individus se reconnaissent comme se reconnaissant réciproquement, crée l'élément de la vie spirituelle, le milieu où le sujet est à soi-même objet, se retrouvant parfaitement dans l'autre, sans toutefois faire disparaître une altérité qui est essentielle à la conscience de soi"²².

Estamos lidando com o fato de ser a consciência algo possuído pela negatividade. Se a outra consciência fosse vivida no terreno da pura positividade, a simples supressão da alteridade me daria a certeza de minha existência. A consciência, no entanto, aborda a outra consciência como negatividade e dessa maneira vê a si mesma como

negativo. Dois termos são, portanto, fundamentais: o ou-
tro e o si. Na duplicação da consciência ela se encontra
nesses dois pólos e não adquire a certeza de si. O movi-
mento que a faz sair de si em direção à outra consciên-
cia a faz também reconhecer a alteridade absoluta do ser
da vida que ela já reconhecera como necessário ao seu de-
sejo. O reconhecimento é, portanto, um passo a frente do
puro desejo que a consciência possuía de seu objeto. A
consciência percebe que ela mesma é seu objeto e que não
é possível a supressão da alteridade. O desejo da cons-
ciência passa, assim, a ser desejo de reconhecimento. "L'
homme cherche à être reconnu par les autres. le simple Dé-
sir (Begierde) devient désir de reconnaissance - Cette
Reconnaissance (Anerkennen) est une action (Tun), et non
pas seulement une connaissance. Mais cette action n'est
pas opposée à la connaissance. C'est une action connais-
sante, une connaissance active"²³. O conhecimento do mo-
vimento de reconhecimento vai mostrar à consciência sua
própria incerteza, o vazio de seu próprio saber que só po-
de ser preenchido pelo reconhecimento da outra consciên-
cia. O reconhecimento é como tal um fazer da cultura, u-
ma etapa em direção ao saber absoluto. "Il ne s'agit pas
dans cette lutte pour la reconnaissance d'un moment par-
ticulier de l'histoire ou plutôt de la pré-histoire hu-
maine dont on pourrait fixer la date; il s'agit d'une ca-
tégorie de la vie historique, d'une condition de l'expé-
rience humaine que Hegel découvre par l'étude des condi-
tions du développement de la conscience de soi"²⁴.

As duas consciências que se defrontam são de i-
nício o espelho de sua própria singularidade. Atadas ao

ser da vida, são capazes de se apresentar como existentes mas não possuem ainda a certeza que as torna consciências-de-si. Para que isto seja possível, é necessário que se ponham em movimento, é preciso que lutem por seu reconhecimento. O que Hobbes enxergará como caráter negativo na história humana, a saber, a luta de todos contra todos, se torna para Hegel algo positivo. Com efeito, para que a história seja possível é necessário que os homens lutem em direção ao reconhecimento. Nas palavras de Hegel, "C'est seulement par le risque de sa vie qu'on conserve la liberté, qu'on prouve que l'essence de la conscience de soi n'est pas l'être, n'est pas le mode immédiat dans lequel la conscience de soi surgit d'abord, n'est pas son enfoncement dans l'expansion de la vie; on prouve plutôt par ce risque que dans la conscience de soi il n'y a rien de présent que ne soit pour elle un moment disparaissant, on prouve qu'elle est seulement un pur être-pour-soi"²⁵. Colocar-se como existente não basta, é preciso que essa existência se ja reconhecida como independência e para isto é necessário que as duas consciências se defrontem. Arriscar a vida é, portanto, a possibilidade da liberdade, aceitar a vida sem ser reconhecido é manter-se ao nível do imediato, é aceitar a dominação. Cada consciência tende, assim, à morte da outra como meio de obter a certeza de si. Somente pela eliminação da figura do outro que acredito em minha universalidade. A consciência que aprendera ser a vida o solo fundamental de sua existência corre o risco, portanto, de perder a certeza que tanto procurara. "Mais cette suprême preuve par le moyen de la mort supprime précisément la vérité qui devait en sortir, et supprime en même temps la certitude de soi-même en général"²⁶. A dialética do re

conhecimento é, assim, vivida como dominação.

Os dois momentos estão cindidos. Aparece a figura do senhor e do escravo como a representação do si e do outro que, no movimento de reconhecimento, terminaram por se opor. O senhor parece escapar da escravidão da vida colocando-se a si mesmo como verdade, é reconhecido mas não reconhece. O escravo, aceitando o jugo da vida, não arriscou perdê-la mas por isso mesmo é obrigado a submeter-se ao senhor. O si é aqui a figura do senhor que tem a consciência da vida apenas como positividade anulada; o outro é o escravo que se conserva ainda como consciência mas no plano da pura coisa, ele reconhece a figura do senhor como consciência embora não seja reconhecido. O senhor é a consciência de si abstrata que se conserva à distância da vida, o escravo é a possibilidade da mediação esencial à consciência-de-si. Estamos diante de uma das mais belas páginas da filosofia moderna e de uma das mais influentes concepções de Hegel. A dialética do senhor e do escravo é, na verdade, uma das maneiras como Hegel desenvolve as questões que procuramos apontar no começo do capítulo, e que podem ser percebidas sob outras vertentes, como indica a problemática da consciência infeliz, da qual falaremos um pouco à frente. É fundamental deixar claro, no entanto, que Hegel explora a dialética do senhor e do escravo como um paradigma de nossa cultura, paradigma que nos permite compreender não só as questões restritas à dominação político-econômica, mas também o próprio fenômeno religioso, como bem o demonstra Jean Wahl em sua obra Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel.

Na luta das duas consciências o senhor é aquele que aceitou o risco da vida e por isso pode manter-se como consciência independente. "Le maitre est la conscience qui est pour soi, et non plus seulement le concept de cette conscience"²⁸. O senhor se coloca, portanto, acima da vida, o escravo é para ele a pura coisa. Libertado do trabalho da vida, o senhor se vê apenas como aquele cujo desejo deve ser saciado. O objeto desse desejo lhe é, no entanto, inessencial, pura coisa a que lhe cabe anular, assim como anula a consciência escrava tomando-a da mesma forma. Dessa maneira ele se relaciona com a coisa e com o escravo de maneira mediatizada e de maneira imediata. Para que o objeto de seu desejo seja possível, o senhor se relaciona de maneira imediata com o escravo e de maneira mediata com a coisa; de outro lado, ao tomar a coisa para seu gozo, o senhor está se relacionando com o escravo de maneira mediatizada ("Le maître se rapporte médiatement à l'esclave par l'intermédiaire de l'être indépendant, ..." ²⁹). Ao escravo cabe a produção através do trabalho dos objetos que serão anulados pelo senhor; ele mesmo, no curso de sua luta, acabou como pura coisa. Ao temer a morte, foi obrigado a aceitar o jugo do senhor, reconhecendo-o como tal, e permaneceu com a possibilidade de transformar-se transformando a coisa pelo trabalho ("L'esclave la transforme donc seulement par son travail"³⁰). Na verdade, o escravo se coloca assim diante da vida e não simplesmente diante do senhor. Na luta de vida e de morte com o senhor, na qual se rendeu, foi por temor de perder a vida que se tornou escravo e é para mantê-la que se relaciona com a coisa de maneira negativa, produzindo para que o senhor goze. Como observa

Hyppolite, é mais escravo da vida que do senhor, foi por temer perdê-la que assim se tornou³¹.

O senhor tem pela coisa o puro desejo do gozo. Como anulou a vida, basta-lhe que o escravo produza para que ele goze. Os objetos não são, portanto, resistentes a seu ser, seu desejo é infinitamente satisfeito pelo escravo que, relacionando-se diretamente com o mundo, é capaz de produzir. O fazer do escravo é dessa maneira o fazer do senhor. O escravo faz para o senhor aquilo que o senhor faz nele. Para o senhor, o escravo é a pura consciência inessencial; para o escravo, o senhor é a consciência que é para-si. "La valeur pour le maître c'est cette négation que lui donne la certitude immédiate de soi, la valeur pour l'esclave ce sera la production, c'est-à-dire la transformation du monde, qui est une jouissance retardée"³².

Estamos, no entanto, diante de um reconhecimento unilateral e parcial. O escravo fazendo em-si o que o senhor faz nele é capaz de reconhecer-se como escravo e de reconhecer o senhor como tal, mas isto ainda não é suficiente para produzir a dialética do reconhecimento. O escravo, ao tomar para si o trabalho, atua como a verdade da consciência do senhor. O que este conquistou foi o direito ao gozo dos objetos de seu desejo, gozo, no entanto, somente possível pela mediação do escravo. A verdade da consciência do senhor é, portanto, a consciência do escravo - "En conséquence, la vérité de la conscience indépendante est la conscience servile"³³.

O que parecia ser a dominação absoluta mostra-se como seu contrário. Nem o senhor possui ainda a certeza de si, nem o escravo perdeu por inteiro o direito à liberdade. Preocupado com os problemas de sua época, Hegel é capaz de nos mostrar os limites de todo projeto de dominação. É fundamental ver como Hegel denuncia, com isto, a transitoriedade de toda estrutura social onde as figuras do senhor e do escravo se apresentam como polaridades intransponíveis. A dialética do senhor e do escravo é fundamentalmente uma dialética do reconhecimento e como tal terá de percorrer os caminhos que Hegel aponta na formação da cultura.

O escravo em sua posição de medo contempla a verdade fora de si mesmo, o senhor, ou consciência-de-si, que espelha sua própria nulidade. Por outro lado, como escravo da vida, ele experimenta o temor diante do senhor absoluto: a morte. Nas palavras de Hegel, "Cette conscience a éprouvé l'angoisse non au sujet de telle ou telle chose, non durant tel ou tel instant mais elle a éprouvé l'angoisse au sujet de l'intégralité de son essence, car elle a ressenti la peur de la mort, le maître absolu"³⁴. O senhor não realiza este temor diante da morte, vencendo o estágio da vida, coloca-se acima das vicissitudes da existência; o escravo, ao contrário, experimenta sua essência no momento mesmo em que se desmorona por inteiro diante da possibilidade da morte. Ao se fluidificar inteiramente diante da morte o escravo encontra a essência mesmo da consciência que é para-si a absoluta negatividade. Esse movimento de experimentar o medo absoluto diante da morte, de perceber na essência mesmo de sua

particularidade ameaçada o todo da vida, é para Hegel um momento fundamental na constituição da cultura. O escravo não teme este ou aquele aspecto da força do senhor, não procura resguardar este ou aquele aspecto da existência, o escravo passa pela angústia absoluta diante da presença da morte e isto torna possível a formação de sua consciência como consciência que é em-si-para-si. No trato íntimo com o mundo, e diante do temor da morte, o escravo é capaz de perceber o caráter formativo do trabalho. Ao produzir as coisas, das quais o senhor irá gozar, o escravo possuía apenas a noção da coisidade de sua própria consciência. Realizando o movimento de apreensão do trabalho como formação, o escravo é levado a ver que, na verdade, aquilo que o aprisiona é o que o liberta. Para que o senhor tenha acesso aos objetos de seu desejo é preciso que o escravo os produza. Nesse sentido o senhor é a pura consciência abstrata que é para-si, incapaz, no entanto, de realizar sua essência sem a mediação do escravo. O que, portanto, era a verdade do senhor torna-se sua prisão. O senhor se revela como o contrário do que a creditava ser, é o escravo do escravo. Sua consciência a apenas realiza sua verdade a partir da verdade da consciência do escravo que encontra o seu em-si trabalhando. "Cet être-pour-soi dans le travail s'exteriorise lui-même et passe dans l'élément de la permanence, la conscience travaillante en vient ainsi à l'intuition de l'être indépendant comme intuition de soi-même"³⁵. O ser em-si da vida aparece não mais separado do ser para-si da consciência, a coisidade é eliminada pelo movimento de consciência.

Com seus três momentos essenciais - o medo, o serviço ao senhor, o trabalho como formação - a relação de dominação possui em si mesma os germes de sua transformação. Para isto, é fundamental a percepção da importância do trabalho como um agir formativo do homem. "O mistério do trabalho reside no fato de se revelar diferente do que parece ser àquele que trabalha. Ele não só é o grande mestre da formação, mas também, na verdade, é já a própria cultura e assim efetivamente a configuração interior do homem"³⁶. O fazer do escravo na coisa revela-se assim como um agir formativo da cultura, o que a princípio parecia ser os grilhões do escravo revela-se como sua verdade. Trabalhar é a possibilidade da liberdade. A dialética do reconhecimento é, portanto, a possibilidade real de superação da dominação. O senhor que não reconhecia o escravo é obrigado a aceitar a vacuidade de sua consciência e sua dependência ao escravo. Este, ao contrário, foi capaz de experimentar a angústia da morte e, dessa maneira, a partir do trabalho, foi levado à sua própria essência enquanto consciência-de-si.

A problemática do senhor e do escravo é na verdade a dialética da história da humanidade. Aprisionado em sua finitude, perplexo pela particularidade de sua existência, o homem é forçado a reconhecer seus próprios limites no momento mesmo em que busca alcançar a verdade a respeito de si. Estamos diante de um paradigma, diante da necessidade mesmo de desvelar o sentido de nosso existir histórico. Esse sentido é dado justamente pela necessidade do reconhecimento, pelo movimento de formação da cultura a partir da superação dos momentos particulares

da consciência. A Fenomenologia é a tentativa de compreender a formação do homem ocidental a partir da história de sua consciência. Nesse sentido ela é inestimável na contribuição aos filósofos posteriores no seu esforço de pensar não só a dominação, mas também a história. Marx, em particular, terá aqui o ponto de partida para sua dialética do trabalho e para sua crença na possibilidade de revolucionar as formas históricas. O paradigma é ilustrativo da situação, de fato, da existência da dominação, e, também, aponta de maneira clara para a possibilidade real de superação dessa mesma dominação. O "telos" que Hegel aponta no capítulo final da Fenomenologia é significativo não só pelo conteúdo que ele descobre no saber absoluto, mas na afirmação da história como construção e formação do espírito humano. A superação da dominação é, pois, para Hegel, uma necessidade do fazer histórico dos homens e como tal deve ser vivida.

NOTAS

- 1- Veja a esse respeito
HYPPOLITE, Jean. Genèse et structure de la Phénomé-
nologie de l'esprit de Hegel. Paris, Aubier, 1978.
p. 140.
- 2- VAZ, Henrique C. de Lima. Senhor e escravo - uma pa-
rábola da filosofia ocidental. Rio de Janeiro, Lo-
yola, Revista Síntese, 21: 10, 1981.
- 3- _____. Senhor e escravo - uma parábola da filosofia o-
cidental. Rio de Janeiro, Loyola, Revista Sínte-
se, 21: 11, 1981.
- 4- _____. Senhor e escravo - uma parábola da filosofia
ocidental. Rio de Janeiro, Loyola, Revista Síntese, 21: 13, 1981.
- 5- ROUSSET, Bernard. G.W.F. Hegel - Le savoir absolu.
Paris, Aubier-Montaigne, 1977. p.36.
- 6- HYPPOLITE, Jean. Op. cit. pag. 139.
- 7- VAZ, H. C. de Lima. Op. cit. pag. 15.
- 8- HEGEL, G.W.F. La Phénoménologie de l'esprit. Paris,
Aubier-Montaigne, 1977. p.146.
- 9- _____. Op. cit. pag. 146.
- 10- HYPPOLITE, Jean. Op. cit. pag. 152-3.
- 11- HEGEL, G.W.F. Op. cit. pag. 146.
- 12- _____. Op. cit. pag. 147.
- 13- HYPPOLITE, Jean. Op. cit. pag. 153.
- 14- HEGEL, G.W.F. Op. cit. pag. 147.

- 15- HEGEL, G.W.F. Op. cit. pag. 147-8.
- 16- WAHL, Jean. Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel. Paris, Press Universitaires de France, 1951. p.23-4.
- 17- VAZ, H.C.L. Op. cit. pag. 19.
- 18- HEGEL, G.W.F. Op. cit. pag. 18.
- 19- _____. Op. cit. pag. 155.
- 20- _____. Op. cit. pag. 156.
- 21- _____. Op. cit. pag. 156.
- 22- HYPPOLITE, Jean. Op. cit. pag.160.
- 23- KOJÈVE, Alexandre. Introduction à la lecture de Hegel. Paris, Gallimard, 1947. p.52.
- 24- HYPPOLITE, Jean. Op. cit. pag. 164.
- 25- HEGEL, G.W.F. Op. cit. pag. 159.
- 26- _____. Op. cit. pag. 160.
- 27- Veja a esse respeito WAHL, Jean. Op. cit. pag. 29.
- 28- HEGEL, G.W.F. Op. cit. pag. 161.
- 29- _____. Op. cit. pag. 161.
- 30- _____. Op. cit. pag. 162.
- 31- "En effect l'esclave n'est pas proprement esclave du maître, mais de la vie; c'est parce qu'il a reculé devant la mort, a préféré la servitude à la liberté dans la mort qu'il est esclave..." HYPPOLITE, Jean. Op. cit. pag. 167.
- 32- HYPPOLITE, Jean. Op. cit. pag. 168.
- 33- HEGEL, G.W.F. Op. cit. pag. 163.

34- HEGEL, G.W.F. Op. cit. pag. 164.

35- _____. Op. cit. pag. 165.

36- HARTMANN, Nicolai. A filosofia do idealismo alemão.
Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1960. p.401.

CAPÍTULO VI

MARX E A DIALÉTICA DO SENHOR E DO ESCRAVO

O cenário em que Marx aparece não poderia ser mais propício a uma obra sobre o poder. De um lado, a Revolução Francesa, que tanto impressionara Hegel e seus contemporâneos, ganha seus contornos definitivos através da consolidação do poder da burguesia; de outro, o capitalismo cada vez mais se afirma como um modo de produção absolutamente diverso das formas anteriores de produzir a vida. Na Alemanha, Marx pouco pôde ver do tão falado "progresso" da indústria, mas pôde assistir de perto à luta pela consolidação do poder da burguesia às voltas com a estrutura feudal dos principados alemães. Do ponto de vista intelectual, no entanto, os debates fervilhavam. Criado numa Alemanha onde Hegel era praticamente o filósofo oficial, Marx não apenas seria marcado pela obra de Hegel, como viveria todo o clima de disputa e crítica que se seguiu à morte do grande filósofo. Referindo-se aos filósofos de sua época que se digladiavam em torno da obra de Hegel ele iria dizer: "Os velhos hegelianos compreendiam tudo que conseguiam enquadrar numa das categorias da lógica hegeliana, os jovens hegelianos criticaram tudo, substituindo as coisas por representações religiosas ou proclamando-as teológicas. Tanto os jovens como os velhos hegelianos estão de acordo quando acreditam no reinado da religião dos conceitos e do universal no mundo existente. A única diferença entre eles é a de que uns combatem, como se se tratasse de uma usurpação, o domínio que os outros celebram como legítimo"¹.

Fora da Alemanha, Marx tomaria contato com o proletariado inglês que vegetava nos subúrbios londrinos e pagava a duras penas o preço do desenvolvimento industrial britânico. Do ponto de vista intelectual, o contato com a economia política clássica viria a ser fundamental em suas considerações posteriores, a ponto de fazê-lo romper de vez com sua formação filosófica clássica e partir para a constituição de uma obra absolutamente original no cenário filosófico de então. Não nos interessa mostrar a gênese do pensamento de Marx mas assinalar os pontos que marcam sua interpretação genial da dialética do senhor e do escravo.

A rigor, não encontramos em Marx nada comparável às memoráveis páginas de Hegel sobre o senhor e o escravo, mas podemos dizer que praticamente toda sua obra posterior à Ideologia Alemã é um desenvolvimento de algum aspecto daquilo que Marx considerava como o ponto de partida para o entendimento do Estado capitalista, a saber, a existência de duas classes antagônicas que lutam em torno do que é absolutamente fundamental, ou seja, a "produção da vida". Conseguindo mostrar suas concepções em torno da sociedade dos homens enquanto seres sociais, da luta entre os homens, estaremos constituindo em seus elementos mais importantes o que poderíamos chamar de uma dialética entre o senhor (patrão) e o escravo (proletariado). Desde logo devemos evitar qualquer tipo de simplificação grosseira que dê a alguns conceitos de Marx como o de "luta de classes" uma aceção simplista, que nos impeça de perceber todo o vigor e originalidade de um pensador que empregou suas forças no desvendamento dos meca-

nismos de poder da sociedade capitalista em que vivia, e que conseguiu dessa maneira produzir um painel absolutamente original sobre o poder.

Logo no início da Ideologia Alemã, Marx vai de marcar o que para ele constitui a "humanidade" dos homens, dizendo: "O primeiro ato histórico desses indivíduos através do qual se distinguem dos animais, não é o fato de pensarem, mas sim o de produzirem os seus meios de existência"². Oriundo de uma tradição filosófica onde a consciência e seus atos representam papel fundamental, Marx sabe exatamente o alcance de sua afirmação. No interior da obra de Hegel, o papel da cultura e do pensamento é tão fundamental que estende a compreensão até os mínimos detalhes da existência, (abarcando por extensão todo o mundo do trabalho). Já nos manuscritos de Paris, Marx ha via dito: "De momento anteciparemos apenas isto: Hegel se coloca no ponto de vista de economia política moderna, concebe o trabalho como a essência do homem que se afirma a si mesma; ele só vê o lado positivo do trabalho, não seu lado negativo. O trabalho é o vir a ser para-si do homem no interior da alienação ou como homem alienado. O único trabalho que Hegel conhece e reconhece é o abstrato espiritual"³. A esse tipo de crítica Marx acrescentaria sua própria visão do trabalho humano: "A forma como os indivíduos manifestam a sua vida reflete muito exatamente aquilo que são. O que são coincide portanto com a sua produção, isto é, tanto com aquilo que produzem como com a forma como produzem. Aquilo que os indivíduos são depende portanto das condições materiais da sua produção"⁴. E mais à frente: "O primeiro fato histórico é pois

a produção dos meios que permitem satisfazer essas necessidades, a produção da própria vida material, trata-se de um fato histórico, que é necessário, tanto hoje como há milhares de anos, executar dia a dia, hora a hora, a fim de manter os homens vivos"⁵.

As conseqüências dessas afirmações são grandes. De início, é forçoso notar que o homem mantém em primeiro lugar relação com o meio natural, seja resistindo-lhe, seja sendo por ele esmagado. Até aí não há nada de novo; qualquer animal é obrigado a interagir com o meio e só o resultado dessa interação será capaz de dizer se ele está apto, ou não, a sobreviver. Surge então a noção de trabalho. Os homens não estão somente em relação com a natureza mas são capazes de inventar essa relação modificando-a. A maneira como os homens sobrevivem depende unicamente de sua capacidade de trabalhar. Na mesma região podemos encontrar pastores e agricultores sem que isso lhes modifique a natureza original, ou seja, são ambos homens. O fator primeiro, portanto, que define o homem é o fato dele produzir sua própria relação com a natureza através do trabalho. Essa produção de vida nos conduz à segunda relação a que homens estão sujeitos: a relação social. Ao produzirem a vida os homens o fazem em conjunto e isto modifica essencialmente sua relação com a natureza. Somos forçados a notar que o trabalho é social, o que novamente separa os homens dos outros animais. Estaríamos apenas repetindo banalidades se não observarmos que, ao definir o trabalho humano como ponto de partida para qualquer análise do homem e de suas relações, Marx está na verdade fincando as bases de toda sua obra posterior. Vá

rios filósofos anteriores reconheceram a importância do trabalho humano e algumas de suas implicações. A própria economia política clássica dá uma atenção toda especial a essa essência trabalhadora dos homens. Mas Marx não nos fala da produção da vida pelos homens como algo importante mas sim como algo absolutamente fundamental na compreensão da vida. Não escapara a Hegel a importância do trabalho humano, mas certamente não há em nenhum momento de sua obra o reconhecimento dessa anterioridade da produção da vida sobre as outras formas de manifestação humana. Em Marx, o fato de produzir sua própria vida é que é fundamental para o homem, não o de ter consciência dessa produção. Essa definição de anterioridade não estabelece de imediato nenhuma determinação cuja base causal fosse o trabalho. Não podemos simplificar Marx transformando sua concepção de trabalho em panaceia universal do saber. É preciso estar atento para o fato de que o reconhecimento do caráter primordial da produção da vida pelos homens cria mais problemas do que resolve. Toda a obra de Marx procura explorar ao máximo suas concepções de produção.

Voltemos, no entanto, a nosso autor. Referindo-se à dupla relação dos homens ele nos diz: "A produção da vida, tanto a própria através do trabalho como a da espécie alheia através da procriação, surge-nos agora como uma relação dupla: por um lado como relação natural e, por outro, como uma relação social no sentido de ação conjugada de vários indivíduos, não importa em que condições, de que maneira e com que objetivo. Segue-se que um determinado modo de produção ou estágio de desenvolvi

mento industrial se encontra permanentemente ligado a um modo de cooperação ou a um estado social determinados, e que esse modo de cooperação é ele mesmo uma "força produtiva"; segue-se igualmente que o conjunto das forças produtivas acessíveis aos homens determina o Estado Social e que se deve conseqüentemente estudar e elaborar a "história dos homens" em estreita correlação com a história da indústria e da troca"⁶. A citação é por si mesma eloqüente e bastante clara para que a comentemos em detalhes. Resta-nos, no entanto, demarcar bem um ponto. Falamos antes, e Marx o afirma no trecho citado, que os homens estão presos tanto a uma relação natural quanto a uma relação social. É preciso ficar claro que, para o entendimento da história dos homens, temos de levar em conta tanto o que produzem quanto o como produzem e como consomem. O trabalho, portanto, é a síntese dessa dupla relação realizando tanto a mediação entre o homem e a natureza quanto a mediação entre o homem e seus semelhantes. A síntese das mediações, realizada pelo trabalho, obriga-nos assim a pensar a história dos homens como o momento onde essas mediações ganham contornos definidos através das formas particulares de existência das sociedades e onde os homens realizam sua própria humanidade trabalhando.

A descoberta do trabalho como ponto de partida fundamental para a análise da existência humana não significa em Marx o abandono da problemática da "consciência" e de seus desdobramentos. A "consciência" é parte constitutiva da realidade humana tanto quanto a necessidade que os homens têm de se alimentar. O que é fundamen

tal não é, pois, o debate sobre a existência ou não de formas diferenciadas de consciência, mas o fato de que a explicitação da realidade da consciência implica no estabelecimento de suas relações com a produção da vida.

Ainda no começo da Ideologia Alemã, Marx vai nos dizer: "A produção de idéias de representações e da consciência está em primeiro lugar direta e intimamente ligada à atividade material e ao comércio material dos homens; é a linguagem da vida real"⁷. A existência das diversas formas de representação é, pois, uma atividade ligada ao trabalho e só faz sentido a partir de sua existência. Isso não quer dizer que só encontremos na consciência produtos da própria vida material. Mas sim que qualquer vida consciente depende de um suporte material para ser possível e de uma maneira ou de outra é reflexo do estágio em que se encontra essa vida material. Reflexo que não quer dizer cópia, ou causalidade restrita, mas vínculo de existência e até mesmo mútua dependência. Os homens não produzem sua existência material para depois produzirem suas representações, produzem-nas ao mesmo tempo e sempre sobre o solo de sua vida material. "São os homens que produzem as suas representações, as suas idéias, mas os homens reais, atuantes e tais como foram condicionados por um determinado desenvolvimento das suas forças produtivas e do modo de relações que lhe corresponde incluindo até as formas mais amplas que estas possam tomar. A consciência nunca pode ser mais do que o ser consciente; e o Ser dos homens é o seu processo da vida real"⁸. Também na famosa Introdução à Crítica da Economia Política, de 1857, Marx irá mostrar que o homem necessaria-

mente se apropria da realidade através do pensamento embora seja objeto da ciência política a discussão do método adequado de se captar a realidade em conceitos.

Portanto, a aparente autonomia das formas culturais é ela mesma um produto cultural que tende a obscurecer a verdadeira face da vida material. Os homens produzem representações que possibilitam a vida em conjunto obscurecendo muitas vezes a própria realidade. Não é preciso dizer que, procurando relações entre a esfera da consciência e a esfera da produção, estamos tocando em um dos veios mais fecundos do pensamento de Marx, a saber, o estudo da Ideologia. Não é nosso interesse, no entanto, desenvolvê-lo a fundo a não ser naquilo que melhor explicita nosso próprio problema de determinar a "figura" de uma dialética do senhor e do escravo em Marx. Fica claro, no entanto, que há entre a produção da vida e a produção de idéias uma lacuna que os homens preenchem a partir de suas vidas concretas, e onde sem dúvida nenhuma se insere o fenômeno da Ideologia compreendido de maneira geral como uma inversão no plano da consciência (cultura em sentido amplo) daquilo que efetivamente ocorre quando os homens se juntam para produzirem sua existência material. No entanto, fica ressaltado, aqui, um ponto fundamental: "Assim, a moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, tal como as formas de consciência que lhes correspondem, perdem imediatamente toda a aparência de autonomia. Não têm história, não têm desenvolvimento; serão antes os homens que, desenvolvendo a sua produção material e as suas relações materiais, transformam, com esta realidade que lhes é própria, o seu pensamento e os

produtos desse pensamento. Não é a consciência que determina a vida mas sim a vida que determina a consciência"⁹.

Passemos, agora, à determinação, em Marx, da polaridade Senhor-Escravo. Já vimos anteriormente que Aristóteles mostrara ser na economia o momento real onde o escravo e o senhor "dialogam". Para ele, no entanto, essa relação, relação natural, nada tinha a ver com o momento do poder que se desenrolava entre os cidadãos da polis. As conseqüências dessa dissociação já foram vistas, mas é importante ressaltar que a noção aristotélica de poder praticamente desconhece a base material de sua existência. O poder, entendido como jogo de iguais, desconhece aquele que é desigual por natureza: o escravo. A economia, terreno virtual da própria desigualdade, permanece, pois, como um apêndice da política. Já em Maquiavel, La Boétie, Locke, a figura da desigualdade aparece fazendo o jogo da política mas a oposição entre o senhor (soberano) e o escravo (povo) permanece intrínseca à própria natureza do poder.

Em Hegel, como já vimos, as relações de dominação são pensadas como relações de constituição da cultura, são relações de formação da própria história do homem. Portanto, não há lugar em Hegel para a discussão entre a naturalidade ou não das formas de dominação. Toda relação de mando é uma relação histórica e como tal faz parte do processo constitutivo da cultura humana. A dialética entre Senhor e Escravo é, pois, um processo universal de formação do próprio homem. Marx parte também da universalização da questão da dominação, mas, à distância

de Hegel, não acredita no paralelismo entre o fazer da consciência e o fazer da história. Para Marx, o fazer dos homens é antes de mais nada o fazer material de suas vidas, e, portanto, a dialética entre senhor e escravo é a história efetiva da luta em torno da produção material da vida.

Mostrando ser o trabalho parte essencial na constituição do homem, Marx vai limpar o solo para a compreensão da relação senhor e escravo. O escravo é escravo pelo fato de produzir o sustento do corpo social e não se apropriar de seu próprio sustento. Para que possa manter se vivo, ele depende da mediação do senhor, que controla aquilo que não produz. O senhor, por sua vez, nada produz mas é capaz de manter milhares de escravos produzindo sem que para isto tenha de relacionar-se de maneira direta com a natureza. Assim, os dois pólos da dialética necessitam de mediações para que possam afirmar sua própria vida na terra. O escravo necessita da mediação do senhor para sobreviver; o senhor, por sua vez, necessita da mediação do escravo para possuir os instrumentos de sua força. Essas mediações não são abstrações da consciência mas dados efetivos do mundo do trabalho, que Marx considera como o verdadeiro solo dos homens. Antes de penetrar na consciência, o domínio do senhor é um fato da "realidade". O escravo efetivamente é dominado pelo senhor para depois representar esse domínio no plano da consciência. O senhor, por seu lado, depende da existência concreta de seus escravos para afirmar o seu domínio. Todo nosso desenvolvimento anterior visava mostrar que, ao considerar o mundo do trabalho como o solo real dos homens, Marx abria uma

nova perspectiva para a compreensão da relação senhor e escravo. O domínio do senhor é antes de tudo o domínio "material" do escravo; a submissão do escravo é sua submissão "material" ao senhor. Claro que outros filósofos já haviam visto e explorado o fato de que o senhor submete o escravo materialmente, mas em Marx (por sua própria concepção de produção) este não é apenas um aspecto da relação mas o seu próprio núcleo. Ao considerar a produção da vida como núcleo da história dos homens, Marx é levado a tomar a relação entre senhor e escravo como a relação fundamental no desenvolvimento histórico das sociedades. Tal relação é vista, primordialmente, como relação material.

É necessário aprofundar a própria noção de senhor e de escravo. Esses dois pólos não podem ser tomados em Marx como figuras abstratas e universais, mas devem ser tomados em suas figuras históricas particulares. Assim o senhor feudal encarna o senhor pelo simples fato de que controla a produção de seus servos permitindo apenas que eles sobrevivam. Já nas monarquias, o soberano só pode ser encarnado como senhor quando, através de suas alianças com os outros senhores, tiver acesso ao domínio da produção. Não se concebe, em Marx, um soberano que sobreviva muito tempo em seu domínio sem que, de uma maneira ou de outra, sua força se estenda até o mundo do trabalho. Podemos perceber assim que, na realidade, a relação senhor e escravo não é uma relação simples encarnada por figuras unilaterais e bem delimitadas em sua existência. Entre a limpidez da figura do senhor e da figura do escravo há uma infinidade de segmentos sociais reais que

se digladiam em torno da sobrevivência material. É por isso que Marx, ao referir-se ao Estado capitalista e às suas lutas internas, faz referência constante a classes e segmentos de classe e nunca utilizar termos tão genéricos com senhor e escravo. A dialética em Marx é uma dialética de segmentos sociais reais que se comportam sempre de maneira complexa e heterogênea. Devemos, pois, falar de classe dos senhores (burguesia) e de classe dos escravos (proletariado) quando nos referimos ao mundo capitalista, sem esquecermos que estamos apontando para uma realidade extremamente complexa em sua existência cotidiana.

Esse aspecto materialista dos pólos senhor e escravo nos conduz a estudar a importância do conflito na existência humana. Se a produção é a base das sociedades, a apropriação dessa produção criará o conflito essencial das sociedades. "Daqui se depreende que todas as lutas no seio do Estado, a luta entre a democracia, a aristocracia e a monarquia, a luta pelo direito de voto, etc., são apenas formas ilusórias que envolvem as lutas efetivas das diferentes classes entre si..."¹⁰. O conflito entre as classes torna-se assim o eixo da história humana, mesmo que muitas vezes esse conflito apresente um aspecto aparentemente restrito aos domínios políticos. Isto, porque a própria concepção da política ganha um novo alento. A prática política é vista agora não só como uma luta em torno dos mecanismos institucionais existentes, mas como a expressão efetiva da luta em torno da produção. A esfera política torna-se assim a expressão do conflito entre as classes. Não se fala de

uma submissão da esfera política à esfera econômica, mas de uma interdependência dialética que torna o conflito entre as classes um elemento constitutivo tanto da luta cotidiana pela sobrevivência, quanto da luta política que caracteriza as diversas sociedades. A dissociação que havia em Aristóteles entre a economia e a política e o privilégio do elemento político que encontramos em Maquiavel desaparecem, em Marx, com uma nova concepção tanto da política quanto da economia. Claro que o estabelecimento das relações entre a política e a economia implica num estudo bem mais aprofundado da obra de Marx que não será realizado aqui.

Devemos nos perguntar, no entanto, como os homens explicam para si mesmos a existência das classes, da divisão social, da apropriação diferenciada da produção, em suma, como a dialética do senhor e do escravo aparece no plano da consciência. Se, para Marx, essa dialética não é absolutamente algo estático, como essas mudanças constantes aparecem ao senso comum das consciências? Primeiro devemos ver que, segundo Marx, cada época histórica implica numa visão diferente, através da consciência, de sua própria realidade, ou seja, senhor e escravo sempre representam para si mesmos a realidade em que vivem de maneira a tornar possível o convívio. Se há uma mudança no terreno da produção é preciso que os homens "compreendam" essa mudança de alguma maneira para que o convívio social seja possível. Essa "compreensão" do lugar do senhor e do escravo não suprime de maneira absoluta o conflito real entre os homens; ao contrário, podemos dizer que o conflito se estende até a esfera da consciên-

cia mas nunca chega a desenvolver todas as suas potencialidades, a não ser nas revoluções como veremos depois. Na vida cotidiana, os homens perdem a capacidade de compreender a própria realidade. O escravo, embora sofra na carne a força do senhor, não é capaz de tomar essa opressão em sentido universal, ou seja, não é capaz de se identificar como o pólo dos escravos que deve lutar contra o pólo dos senhores que o domina. A luta entre os dois pólos, que é real, permanece particularizada e ineficaz. O escravo (proletário) identifica apenas o seu senhor (patrão) mas não é capaz de tomar em mãos a universalidade de sua condição. Sua consciência permanece prisioneira da particularidade e incapaz de ascender a um plano universal. Dito de outra maneira: o escravo permanece alienado de sua própria condição, ao ser alienado de sua própria vida perdendo para o senhor o fruto de seu trabalho. "A alienação aparece tanto no fato de que meu meio de vida é de outro, que meu desejo é a posse inacessível de outro, como no fato de que cada coisa é outra que ela mesma, que minha atividade é outra coisa e que, finalmente (e isto é válido também para o capitalista), domina em geral o poder desumano. A destinação da riqueza esbanjada, inativa e entregue ao gozo, cujo beneficiário atua, de um lado, como um indivíduo somente instável, que desperdiça suas energias, que considera o trabalho escravo alheio o suor sangrento dos homens como presa de seus apetites e que por isso, considera o próprio homem (e com isso a si próprio) como um ser sacrificado e nulo (o desprezo do homem aparece, assim, em parte como arrogância, como esbanjamento daquilo que poderia prolongar centenas de vidas humanas, e em parte como a infame ilusão de que

seu desperdício desenfreado e incessante, seu consumo im produtivo condicionam o trabalho e por isso, a subsistên cia dos demais). Esta destinação encara a efetivação das forças humanas essenciais apenas como efetivação de sua não essência (Unwesem), de seus humores, de seus caprichos arbitrários e bizarros"11.

Vemos com isso que, no plano de consciência, e xiste efetivamente um movimento dialético entre os dois pólos. Esse movimento é, no entanto, uma luta constante de explicitação da realidade ou de obscurecimento da mes ma. A luta efetiva que se desenvolve ao nível da sobrevi vência é vivida pelos homens no plano da consciência através de representações. Essas representações nunca são o reflexo fiel da "realidade", mas expressam sempre a tensão entre o senhor e o escravo e a necessidade de vivenciar essa tensão a partir de uma certa ótica que torna possível a existência de um determinado "modo de produção". O senhor e o escravo, portanto, chegam a suas pró prias idéias a partir da visão que um e outro têm do pólo oposto.

É nesse sentido que Sartre irá nos dizer que o homem das classes dominantes é homem por direito divino: "Tout membre de la classe dominante est homme de droit divin. Né dans un milieu de chefs, il est persuadé dès son enfance qu'il est né pour commander et, en un certain sens, cela est vrai puisque ses parents, qui commandent, l'ont engendré pour qu'il prenne leur suite. Il y a une certaine fonction sociale qui l'attend dans l'avenir, dans laquelle il se coulera dès qu'il en aura l'âge et est comme

la réalité métaphysique de son individu. Aussi est il à ses propres yeux une personne, c'est-à-dire une synthèse a priori du fait et du droit"¹². No outro pólo, os trabalhadores, destituídos que são de seus poderes reais, são pensados a partir do produto de seu trabalho, ou melhor, são tomados pela coisa que produzem. Sua natureza é aquela da coisa, o seu nascimento os condena a serem confundidos com o produto de sua existência cotidiana. São homens "naturais" diante dos homens "sagrados" da classe dominante. "Les classes opprimées font partie, pour les hommes sacrés, de la nature. Elles ne doivent pas commander"¹³. Esse jogo de representações é o desenrolar no domínio da consciência daquilo que os homens vivem no terreno da produção da vida. O capitalismo é, pois, tanto a dominação de uma classe sobre a outra quanto a representação que as classes fazem desse domínio.

Devemos nos perguntar agora como se processa a superação dessa contradição entre senhor e escravo, como é possível que o escravo possa não só produzir a vida mas ao mesmo tempo apropriar-se dos produtos de seu trabalho. Para Marx, essa superação é essencialmente prática, somente através de uma revolução efetiva é possível extinguir a contradição entre senhor e escravo. "Torna-se necessária uma transformação maciça dos homens para criar em massa essa consciência e levar a bom termo esses objetivos, ora uma tal transformação só pode ser efetuada por um movimento prático, por uma Revolução, esta não será então apenas necessária pelo fato de constituir o único meio de liquidar a classe dominante, mas também porque só uma revolução permitirá a classe que derruba a outra

aniquilar toda a podridão do velho sistema e tornar-se apta a fundar a sociedade sobre bases novas"¹⁴. A Revolução, portanto, não pode ficar restrita ao plano da consciência. Não basta que a classe dominada tome consciência de sua condição, é necessário que ela a supere através de um movimento prático que ponha fim à sua condição de classe. O ra, esse movimento só é possível, para Marx, pelo fato de os homens terem se desenvolvido a tal ponto que a classe dominada (os escravos) se universalizou, e, portanto, a sua liberação passou a corresponder à liberação de toda a humanidade. "Essa concepção da história tem portanto como base o desenvolvimento do processo real da produção, concretamente a produção material da vida imediata; concebe a forma das relações humanas ligada a este modo de produção e por ele engendrado, isto é, a sociedade civil nos seus diferentes estádios, como sendo o fundamento de toda a história. Isto equivale a representá-la na sua ação enquanto Estado, a explicar através dela o conjunto das diversas produções teóricas e das formas da consciência, religião, moral, filosofia, etc. e a acompanhar o seu desenvolvimento a partir destas produções; o que permite naturalmente representar a coisa na sua totalidade (e examinar ainda a ação recíproca dos seus diferentes aspectos). Ela não é o brigada, como acontece à concepção idealista da história, a procurar uma categoria diferente para cada período, antes se mantendo constantemente no plano real da história não tenta explicar a prática a partir da idéia. Mas sim a formação das idéias a partir da prática material; chega portanto, à conclusão de que todas as formas e produtos da consciência podem ser resolvidos não pela crítica intelectual, pela redução à consciência de si ou pela metamorfo-

se em "aparições", em "fantasmas", etc., mas unicamente pela destruição prática das relações sociais concretas de onde nasceram as bagatelas idealistas"¹⁵.

Marx trouxe para o cenário da filosófica uma nova possibilidade de compreensão do poder. O desenvolvimento anterior, mesmo que incompleto, serviu para mostrar que qualquer estudo sobre o poder deve passar pelo estudo de suas bases materiais e das relações que os homens engendram para viverem suas vidas em comum. De alguma maneira fica clara a importância da escolha da dialética entre o senhor e o escravo como base de nosso trabalho. A explicitação do vínculo entre a produção da vida e as diversas representações que os homens fazem de suas vidas é tarefa complexa mas que tem por base o facto essencial de que os homens são homens por trabalharem no sentido mais amplo que possamos dar a esse ato. Ao estudarmos os perfis do poder contemporâneo devemos ter sempre em mente as lições de Marx, ou seja, não há poder no vazio nem por doação divina, mas sempre baseado na maneira como os homens sobrevivem na terra, por mais complexas que sejam as formas de organizar politicamente essa sobrevivência.

NOTAS

- 1- MARX, Karl & ENGELS, F. A ideologia alemã. 3.ed. Lisboa, Editorial Presença. p.17.
- 2- MARX, Karl. Ideologia alemã. p.18.
- 3- _____. Manuscritos econômicos filosóficos. São Paulo, Abril, 1978.
- 4- _____. A ideologia alemã. p.19.
- 5- _____. A ideologia alemã. p.33.
- 6- _____. A ideologia alemã. p.35.
- 7- _____. A ideologia alemã. p.25.
- 8- _____. A ideologia alemã. p.25.
- 9- _____. A ideologia alemã. p.26.
- 10- _____. A ideologia alemã. p.39.
- 11- _____. Manuscritos econômicos filosóficos. São Paulo, Abril, 1978. p.22.
- 12- SARTRE, Jean Paul. Situations, III - "Matéria lisme et révolution". Paris, Gallimand, 1949. p.185.
- 13- _____. Op. cit. pag. 185.
- 14- MARX, Karl. A ideologia alemã. p.48.
- 15- _____. A ideologia alemã. p.48-9.

CONCLUSÃO

Não se trata agora de tentar realizar uma síntese do período percorrido nem mesmo dos autores estudados. De Aristóteles a Marx, no entanto, é possível perceber o aparecimento de certas categorias, de certos conteúdos, que nos indicam a direção de formulação da dialética do Senhor e do Escravo. Se de um lado procuramos efetivamente mostrar a gênese da dialética do Senhor e do Escravo, procuramos, de outro, deixar vivo em cada autor aquilo que transcende seu próprio momento histórico, aquilo que enquanto aparato conceitual aponta em direção aos problemas de nosso tempo. A rigor trata-se de uma gênese, mas que procura respeitar, segundo o próprio Hegel, o conteúdo em seu movimento.

Em Aristóteles as relações de dominação foram pensadas sob duas óticas. De um lado as relações políticas entre os cidadãos da polis, orgulho das cidades gregas que pela primeira vez forjavam um projeto democrático de vida; de outro, a escravatura pensada como coisa natural. O que se suprime com esse conceito de relação natural não é propriamente a possibilidade da luta, Aristóteles certamente não desconhecia a luta dos escravos e suas contínuas revoltas, o que chama atenção é o fato de não ser uma luta entre iguais. Os escravos aspiravam à ruptura de uma ordem natural e nesse sentido sua revolta se assemelhava àquelas dos heróis das tragédias onde a marca do destino envolvia os homens no que toca à esfera de seus desejos e vontades. A luta pelo reconhecimento pressupunha a igualdade entre os que lutavam e este não

era um dado pertinente ao mundo da escravatura. Ora, a democracia grega representou a busca da submissão do homem ao nomos, os aspectos referentes ao desejo de mando e dominação indicavam que havia alguma coisa no domínio da physis que empurrava os cidadãos no sentido contrário. A aparente contradição entre a escravatura natural e a liberdade dos cidadãos desaparece quando, ao lermos a Ética a Nicômaco, observamos que a constituição das leis da cidade, o desejo de igualdade, esbarra, para Aristóteles, no impulso à particularidade que representa a vida de cada cidadão. Se a cidade grega representou, no que toca a seus cidadãos, a busca da universalidade das leis, a igualdade de seus membros, essa busca não foi feita de modo óbvio e direto. O que Aristóteles repara é justamente (como vimos no capítulo V da Ética a Nicômaco) a dificuldade na constituição do nomos por seu duplo caráter de lei natural e de lei constituída. A presença da desigualdade da escravatura é em alguma medida menos escandalosa do que o desejo de universalização que é o grande fruto da democracia grega. Para o mundo antigo parece mais fácil aceitar a presença do escravo do que a do cidadão livre. A dupla face da dominação em Aristóteles é demonstrativa da originalidade fecunda da vida comunitária grega e de seus pensadores. Se nos parece absurdo hoje a afirmação da naturalidade da escravatura, seguramente a criação da democracia grega representou um escândalo enorme para os povos acostumados a viverem sob os sistemas hierárquicos poderosos do mundo antigo.

A grande originalidade, portanto, da vida política grega, no que se refere às questões da dominação, es

tá no fato de que os gregos ao descobrirem a luta no domínio da polis estavam descobrindo que a questão da dominação não estava afeta apenas ao domínio da escravatura, mas fazia parte da cidade. Nesse sentido a polaridade absoluta senhor-escravo, que os gregos se acostumaram a viver em seu mundo familiar, emergiu em sua vida política como traços de uma vontade particular em contraste com a busca da universalidade que representava o desejo do nomos. Longe da visão utópica, que os séculos posteriores iriam forjar, a sociedade grega foi o palco de lutas enormes no caminho mesmo de sua constituição. Senhor e escravo representavam o limite daquilo que os cidadãos procuravam evitar em seu viver coletivo. A luta pelo nomos, como bem observa Aristóteles, é em última instância a luta pelo reconhecimento da igualdade entre os habitantes da polis. Nesse sentido Aristóteles mostra-se preocupado com a linha tênue que separa a dominação exercida no domínio familiar, da dominação exercida na polis, cujo eixo devia ser dado por um nomos universal.

A descoberta grega corresponde à emergência de uma questão, de uma pergunta que será tratada no âmbito da filosofia. É evidente que outros povos possuíam consciência do poder e de várias de suas implicações¹. O que emerge com a filosofia grega, no entanto, é a possibilidade de se tematizarem as questões referentes à política num esforço de torná-las frutos do logos.

Hegel, em suas obras de juventude, observa como a polaridade entre senhor e escravo vai fazer parte de nossa cultura de maneira marcante. Toda a problemáti-

ca da consciência infeliz é ela mesma uma maneira de viver a questão da dominação no plano da consciência que vive a dicotomia entre o sujeito e seu senhor (Deus)². Tal dicotomia representa no plano da cultura a angústia do homem diante da morte. O senhor absoluto é para o homem a morte, só ela é capaz de romper de maneira definitiva sua possibilidade de reconhecimento. A consciência infeliz traduz este temor em termos da polaridade senhor (Deus), escravo (homem). Polaridade que é vivida em seu primeiro momento como ruptura absoluta. Da mesma maneira que a morte se mostra como senhor absoluto também o senhor se apresenta como absoluto. O homem treme diante do senhor transformando sua angústia em possibilidade de criação cultural. Para nós vale mostrar a importância da polarização como momentos efetivos de constituição daquilo que chamamos com Hegel de dialética do senhor e do escravo. No plano da filosofia política a idéia norteadora de uma dialética do senhor e do escravo ocorre ao mesmo tempo que a sociedade em seus diversos aspectos percebe o conteúdo de suas lutas sociais. O despotismo oriental clássico não impedia a constatação da desigualdade mas não pensava a desigualdade como uma relação entre senhor e escravo. O escravo simplesmente não tinha palavra, não aparecia como realidade pensável e, portanto, não podia estabelecer relações com seus senhores. O que se inicia na Grécia e de alguma maneira vai se consolidando através dos tempos é o fato de haver entre os dois polos uma relação constitutiva, e não a absoluta exterioridade do despotismo. A hierarquia do mundo feudal, vivida no plano econômico e político, pôde ser pensada pelos filósofos a partir da idéia, gestada na Grécia antiga, de uma polaridade limite em nossas relações.

Se para os gregos esse limite é dado pela natureza (caso da escravatura real na Grécia antiga), se para os medievais isso é vivido como cisão absoluta (o servo é antes de mais nada servo de Deus), o que nos interessa é o facto de se pensar o poder como relação, como polaridade e não como existência absoluta do senhor.

É sob essa ótica que buscamos no Renascimento duas figuras tão diferentes. De um lado, o realismo quase brutal de Maquiavel; de outro, sob a utopia e aparente ingenuidade, o questionamento da relação de dominação, proposto por La Boétie. Os começos da idade moderna já trazem consigo uma certeza: o poder é relação e como tal há senhores e escravos. Ora como vimos para Maquiavel a dominação é já um problema, pensar as formas de existência do poder é tarefa que compete ao pensador que se debruça sobre as questões da política. O pensador florentino demonstra com relação ao senhor que este é um instrumento de dominação. Ao apontar a necessidade de manipulação das consciências, de técnicas de enganar o povo, ele demonstra a importância do senhor, mas ao mesmo tempo retira-lhe os atributos de sujeito agente. O senhor ele mesmo é súdito do poder que exerce. O Renascimento ao atualizar questões da cultura clássica portava em seu bojo os germes de uma nova leitura do poder. Essa nova leitura estava calcada no facto (aparentemente banal) de ser a dominação pensada como problema, o que significava que ao dar a palavra aos escravos os gregos haviam impulsionado o estudo em torno de suas relações como questões pertinentes a toda polis. Se, como vimos, Maquiavel dá uma importância fundamental ao comportamento dos príncipes, se

concentra suas análises na figura do senhor, isso não indica um desconhecimento da figura do escravo. Ao contrário, há toda uma preocupação justamente em estudar as relações entre o senhor e seus súditos. O súdito é agora a figura central no poder do senhor, é ele de fato o manteneedor das cidades e de sua vida econômica. Maquiavel é por isso de um realismo quase brutal. Sem constituir ainda uma dialética da dominação ele sabe muito bem que a dominação possui dois polos e que o desejo do senhor inevitavelmente passa pela vontade dos súditos (escravos).

La Boétie parte do mesmo solo para formular outras perguntas. Diante da evidência da dominação ele aponta em outro sentido: por que não a revolta? O que leva aos homens aceitarem uma situação que lhes é desfavorável? Indignado com a dominação ele se debruça sobre seus mecanismos para tentar deslindar seus motivos. Espantado com o poder ele é obrigado a aceitar alguns dos pressupostos que norteiam a obra de Maquiavel. Senhores e escravos são polos de uma relação, como tal constituem uma realidade mutável, tensa, exposta à ação do tempo. Maquiavel não pensa em termos de história mas é capaz de apontar para as possibilidades de conservação da dominação. La Boétie espanta-se com essas possibilidades e com sua indignação é capaz de demonstrar a transitoriedade de todo poder em sua forma real. De alguma maneira La Boétie já é capaz de pensar o poder sob a ótica dos escravos. Não se trata ainda da visão marxista onde o escravo (proletariado) ocupa o papel central na superação da dominação. O que La Boétie faz é pensar o absurdo da própria existência do escravo. Nesse ponto reside a marca de sua origiem

ginalidade pois, no seio de sua indignação, ele é capaz de perceber elementos até então intocados nos estudos sobre o poder. A força do simbólico, a não naturalidade da dominação, a possibilidade efetiva da extensão dos desejos do senhor através do corpo dos escravos são conteúdos que, como vimos, irão se incorporar de maneira definitiva à filosofia política.

Um outro ponto é marcante na teoria de La Boétie e seguramente permanece vivo em nosso século. Falar simplesmente em senhor e escravo não é suficiente para compreendermos a existência real do poder. O que se quer dizer com isso é simplesmente que os dois polos são apenas o limite de uma relação que em sua existência é sempre mediatizada. Dito de outra maneira: o senhor só existe porque de seu corpo participam inegavelmente os escravos, é na identificação dos escravos com seus senhores que está a possibilidade real da dominação. Mais do que a figura física do senhor o que importa é sua figura simbólica, capaz de dissolver as diferenças a partir da adesão que provoca no corpo social dos escravos. O espanto de La Boétie diante da dominação só faz aumentar sua admiração por seus mecanismos. Ao mostrar o embricamento entre senhor e escravo La Boétie foi capaz de mostrar com clareza que as mediações que se estabelecem entre senhor e escravo (o fascínio do nome de um) são mais importantes do que a pura força do senhor que, em última instância, inexistente sem a adesão dos escravos.

Essa mesma idéia aparece com outro viés em Maquiavel. Ele procura mostrar que, sendo o poder uma prá-

tica, não pode existir somente a partir do uso da força. Preocupado com a manutenção do poder pelos príncipes ele é capaz de apontar com clareza as alianças possíveis e sua necessidade. Senhor e escravo são pólos de uma mesma vida social e, portanto, será a partir da maneira real como suas relações se estruturam que poderemos compreender nossa sociedade. Não admira que esses dois autores permaneçam tão vivos, pois, a contemporaneidade tem sido pró-diga em forjar projetos de dominação onde cada vez mais a figura do senhor é vivida em seu conteúdo simbólico. As sociedades burocratizadas talvez sejam o melhor exemplo do efetivo fascínio que provoca o "nome de Um".

O progresso econômico e político da burguesia enquanto classe trouxe consigo uma nova idéia de nacionalidade. Igualados pela razão, colocados num mundo onde a ciência vai ocupando lentamente o lugar do saber por ex-celência, os homens modernos são inevitavelmente seduzidos pela idéia de sua igualdade. Se os gregos aceitavam uma escravatura natural os modernos aceitaram com tran-quilidade a idéia de uma igualdade natural. A razão é para a idade moderna o núcleo do indivíduo, sendo assim, não há como não concluir a igualdade real entre todos. O pro-jeto político burguês revoluciona o mundo moderno com essa matriz: todos somos iguais a partir da igualdade de nossa razão. A igualdade do cidadão grego advinha de pertencer ele a mesma cidade, a liberdade dos modernos advém de pertencer ele à mesma espécie. Com esse fio condutor é que Rousseau irá pensar a desigualdade entre os homens. Buscando apoio nas comunidades primitivas, elogiando o bom e livre selvagem, Rousseau é participante de todo o

projeto liberal que acredita ver na igualdade a possibilidade da liberdade. Para ele as relações de escravidão e servidão são qualificadas simplesmente como um ultraje à condição natural do homem. Obviamente o projeto liberal foi capaz de ser o fio condutor de toda uma série de modificações importantes no âmbito da sociedade burguesa, mas deixou nua sua face de dominação. Se a posse do poder político era aparentemente franqueada a todos, ela devia em alguma medida corresponder às condições econômicas da época. Assim também no plano econômico a liberdade era a matriz: todos tinham direito à posse dos bens econômicos desde que fossem capazes de adquirí-los com seu trabalho. Aparentemente estávamos no caminho de uma igualação absoluta dos homens. Partindo todos do mesmo patamar poderíamos assumir o poder efetivo dos homens como uma consequência de nossas capacidades e de nossas diferenças adquiridas. Se esse era efetivamente o sonho liberal ele não tardou a mostrar-se irrealizável. Rousseau é, com efeito, o primeiro a denunciar o estado real de desigualdade entre os homens e a procurar na socialização a raiz do mal. Ingênuo que toca às suas concepções antropológicas ele é capaz de formular com clareza aquilo que será o primeiro momento do reconhecimento em Hegel: a aceitação pelo escravo da força do senhor. É efetivamente na participação do escravo que se sustenta a força do senhor. E toda concessão ao senhor, necessidade do processo de socialização, é ela mesma uma ruptura de nossa liberdade natural. A vida comunitária é, portanto, ela mesma um pacto de submissão. As relações entre senhor e escravo, o Estado regulador, as leis, o pacto social enfim é apenas a imagem do homem decaído. A descoberta da polarização de nossas relações so-

ciais migra do terreno da natureza para o terreno da sociedade. Rousseau continua dessa maneira o caminho aberto pelos renascentistas para apontar com clareza o caráter social de nossas relações, a responsabilidade de nossos males é produto exclusivo de nossa socialização.

A dialética do Senhor e do Escravo, tal como a apresenta Hegel, representará de certa forma o coroamento do caminho apontado anteriormente, à medida que ele é capaz de forjar um novo conceito tanto de natureza quanto de sociedade. A dialética hegeliana é o ponto final da descoberta fundamental do homem como ser histórico. No capítulo V procuramos mostrar os passos de Hegel; interessa-nos aqui apontar como ele nos ensina que as relações humanas são frutos do seu fazer e como tal possuem a marca do negativo. Hegel demonstra que sem o entendimento da negatividade da razão seremos incapazes de conhecer os homens em seu caráter histórico. Dessa maneira as relações de dominação permanecerão oscilando entre os polos da natureza e da sociedade sem encontrar a sua incorporação à história. Hegel não submerge para sempre a contribuição dos outros autores, ao contrário as atualiza, demonstrando como o entendimento da dominação é um longo trabalho da cultura. O papel da negatividade na filosofia hegeliana foi por nós explorado no quinto capítulo, ele é a marca essencial de uma dialética da cultura. O que outros autores enxergavam como limites de nosso conhecimento Hegel apontará como essência de nosso viver histórico. A dialética hegeliana trás os homens em definitivo para o centro de sua história. Essa centralidade, não é, no entanto, um momento estático e definitivo de nossa cultura. Ao contrário é no movimento

que a história se faz, é na negação e superação de nossas vivências que encontramos nossa inteligibilidade. A dialética do Senhor e do Escravo é para Hegel um paradigma de nossa existência coletiva. Com ele a dominação migra definitivamente para o terreno da história, não mais como uma pura oposição à idéia de natureza, mas como uma nova maneira de pensar a própria natureza em sua relação com a cultura. Com Hegel a dialética do senhor e do escravo apresenta a primeira esperança de sua superação; não mais através da volta ao passado, a partir de utopias sociais, mas através de seu movimento de constituição. Superar a dicotomia Senhor-Escravo é tarefa do fazer histórico dos homens e será cumprida no desenvolvimento de nossa cultura. Nosso caminho passou não só pela descoberta da historicidade de nossas relações, mas também pela descoberta de um novo conceito de sociedade. Se no mundo antigo o poder foi pensado sob a ótica da natureza assistimos na idade moderna à necessidade de estudarmos a sociedade emergente diante da existência de novos projetos de dominação. Os modernos preocupavam-se em compreender a dominação social mas tal compreensão passava necessariamente pelo estudo de uma novidade radical representada pela emergência do estado-nação. Era necessário levar em conta a idéia da sociedade num estudo sobre o poder. A força do conceito de polis desaparece na modernidade, para abrir um claro onde se instalará a idéia de sociedade. Essa necessidade de justificação, de explicação do poder, nos conduz por último ao pensamento hegeliano onde, como vimos, emerge com força a descoberta da historicidade de nossas relações de dominação.

Marx, herdeiro dessa esperança, foi capaz de dar

à dialética hegeliana um caráter material efetivo. Senhor e Escravo são para ele realidades polares reais, encarnadas nas classes e não em homens particulares. O que em Hegel aparece em termos conceituais é para Marx apenas o fantasma da realidade brutal de seu tempo. Homem e natureza não podem ser vistos como opostos, pois, a constituição do homem enquanto tal vai se dar justamente em sua relação (mediada pelo trabalho) com a natureza. O pensamento hegeliano transforma assim a dialética da dominação na dialética da própria história. Em Marx a dialética da dominação é a figura histórica que indica a direção do fazer dos homens. De ambos herdamos a esperança na superação da dicotomia e a certeza de nossa profunda imersão na história.

Longos tempos se passaram desde a obra de Hegel e de Marx. Os acontecimentos de nosso século não deixam dúvidas quanto à pertinência da temática aqui estudada. Com efeito continuamos imersos em polaridades cada vez mais contrastantes, somos ainda Senhores e Escravos. O fenômeno totalitário, o neo-colonialismo, o autoritarismo militar na América Latina, as formas contemporâneas de racismo, nos mostram o papel das estruturas de dominação. Já no começo do século Kafka nos alertara para as formas aberrantes que os Estados contemporâneos iam assumindo em seu papel de controle e domínio da população. Depois disso só assistimos à consolidação de suas profecias. O Nazismo, a tortura generalizada como prática de governo, a perda real de identidade que a massa da população enfrenta, são marcas da criatividade real dos homens na manutenção das estruturas de poder. Com Hegel aprendemos que a

dominação é um fazer da cultura; com Marx aprendemos a identificar as formas concretas de controle e a pesquisar seu funcionamento real como forma de superá-las; nosso século nos deu a dura lição de que a criatividade histórica dos homens nem sempre se faz em direção a superação efetiva de suas misérias. Somos herdeiros do pensamento dialético em sua esperança de superação, mas não há como desconhecer o ceticismo criador de La Boétie ao nos espantamos diante de nossa realidade. Procuramos mostrar nesta dissertação os caminhos de constituição da dialética do senhor e do escravo em vista de sua importância atual para o estudo de nossa sociedade. O que fizemos não foi propor uma fórmula definitiva de compreensão e estudo de nossas relações de poder, não foi suprimir autores pelo desenvolvimento posterior que o pensamento dialético alcançou. A tarefa de nossos autores é bem a nossa diante de nosso tempo. Nesse sentido suas contribuições são imperdíveis se efetivamente achamos que a filosofia cumpre algum papel diante de nossa realidade social. É necessário manter a chama criadora de um La Boétie num século em que a razão instrumental ocupou o lugar dos senhores e no qual a história marcou-nos de maneira definitiva.

NOTAS

1- A esse respeito é interessante ver os seguintes versos de Lao Tse - "Governa um grande país como se desses liberdade a um peixinho./ Aquele que dirige o mundo de acordo com Tao acabará achando que os espíritos perdem seu poderio./ Não é que os espíritos percam seu poder, mas sim que eles cessem de prejudicar o povo./ E não é somente porque eles cessem de prejudicar o povo, mas que o sábio, ele próprio, também não prejudique o povo./ Quando um e outro deixam de se prejudicar mutuamente, o poder da virtude paira entre ambos." (LAO-TSE. Tao te King. Rio de Janeiro, Pongetti, 1954). Com esses versos fica clara a constatação de que efetivamente o poder é uma preocupação dos outros povos, mas sua análise é feita sempre no interior de uma ordem mística ou filosófica que conduz a uma unidade dos temas tratados com a idéia do homem como um microcosmos. A rigor não é possível a política, no sentido aristotélico, pois não se tem consciência da pólis.

2- O mundo medieval era nesse sentido exemplar. Se a escravidão grega desaparecera, nem por isso as relações de dominação deixam de ser intensamente vividas pelos homens. De um lado, todos são escravos do grande senhor (Deus), de outro as estruturas do poder feudal reproduzem ao nível cotidiano o que os homens se acostumaram a viver no plano religioso. Toda a discussão em torno da consciência infeliz, que Hegel realiza, procura mostrar justamente a inserção na cultura, pela via da consciência cindida, da problemática do senhor e do escravo.

BIBLIOGRAFIA

- 1- ABBAGNANO, Nicola. História da filosofia. Lisboa, Editorial Presença, 1970.
- 2- ALTHUSSER, Louis. Pour Marx. Paris, François Maspéro, 1966.
- 3- ARISTÓTELES. Política. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1951.
- 4- _____. Ética a Nicômaco. São Paulo, Abril, 1979.
- 5- _____. Metafísica. Porto Alegre, Globo, 1969.
- 6- CASSIRER, Ernest. O mito do Estado. Rio de Janeiro, Zahar, 1976.
- 7- CASTORIADIS, Cornelius. Revolução e autonomia. Belo Horizonte, Copec, 1981.
- 8- _____. A instituição imaginária da sociedade. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.
- 9- CERRONI, Umberto. La libertad en los modernos. Barcelona, Martinez Roca, 1972.
- 10- CHÂTELET, François. História da filosofia, idéias, doutrinas. Rio de Janeiro, Zahar, 1973. 8 vols.
- 11- CHEVALIER, Jean-Jacques. As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias. Rio de Janeiro, Agir, 1976.
- 12- CORNU, A. Karl Marx et Friedrich Engels. Paris, P. U.F., 1955.
- 13- DERATHÉ, Robert. J.J.Rousseau et la science politique de son temps. Paris, P.U.F., 1950.

- 14- DERATHÉ, Robert. Le rationalisme de J.J.Rousseau. Paris, P.U.F., 1948.
- 15- DOB, Maurice. A evolução do capitalismo. Rio de Janeiro, Zahar, 1980.
- 16- GILSON, Etienne & BOEHNER, Philotheus. História da filosofia cristã. Petrópolis, Vozes, 1982.
- 17- GRAMSCI, Antônio. Obras escolhidas. São Paulo, Martins Fontes, 1978.
- 18- HALE, J.R. A Europa durante o Renascimento. Lisboa, Presença, 1983.
- 19- HARTMANN, Nicolai. A filosofia do Idealismo alemão. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1976.
- 20- HATZFELD, Jean. História da Grécia Antiga. Lisboa, Publicação Europa-América, 1965.
- 21- HEGEL, G.W.F. Le savoir absolu. Paris, Aubier Montaigne, 1977.
- 22- _____. La phénoménologie de l'esprit. Paris, Aubier Montaigne, 1941.
- 23- _____. Princípios da filosofia do direito. Lisboa, Martins Fontes, 1976.
- 24- HOBBS, Thomas. Leviatã. São Paulo, Abril, 1979.
- 25- HOBBSBORN, Eric J. A era das revoluções. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1981.
- 26- _____. A era do capital. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.
- 27- HYPOLITE, Jean. Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel. Paris, Aubier Montaigne, 1977.

- taigne, 1946.
- 28- HYPOLITE, Jean. Figures de la pensée philosophique. Paris, P.U.F., 1971.
- 29- JAEGER, Werner. Paideia. São Paulo, Martins Fontes, 1979.
- 30- KANT, I. Crítica da razão pura. São Paulo, Abril, 1980.
- 31- KOJÈVE, Alexandre. Introduction à la lecture de Hegel. Paris, Galimard, 1947.
- 32- KOSIK, Karel. Dialética do concreto. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.
- 33- LABARRIÈRE, P.J. Structures et mouvement dans la phénoménologie de l'esprit de Hegel. Paris, Aubier Montaigne, 1968.
- 34- LA BOÉTIE, Etienne. Discurso da servidão voluntária. São Paulo, Brasiliense, 1982.
- 35- LEFORT, Claude. As formas da história. São Paulo, Brasiliense, 1979.
- 36- LUKACS, G. Histoire et conscience de classe. Paris, Minuit, 1960.
- 37- MAQUIAVEL. O Príncipe. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1969.
- 38- _____. A arte da guerra. Brasília, Universidade de Brasília, 1982.
- 39- _____. Escritos políticos. São Paulo, Abril, 1979.
- 40- MARCUSE, Herbert. Razão e revolução. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.

- 41- MARX, Karl. A Ideologia alemã. 3.ed. Lisboa, Presença, SID.
- 42- _____. O capital. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1975.
- 43- _____. Manuscritos econômico-filosóficos. São Paulo, Abril, 1978.
- 44- QUIRINO, Célia Galvão, org. O pensamento político clássico. São Paulo, T.A. Queiroz, 1980.
- 45- ROBIN, Leon. Aristoteles. Paris, P.U.F., 1944.
- 46- ROSS, W.D. Aristóteles. Buenos Aires, Sudamericana, 1957.
- 47- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do contrato social. São Paulo, Abril, 1978.
- 48- _____. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. São Paulo, Abril, 1978.
- 49- TAYLOR, A. E. Aristotle. Nova York, Dover, 1955.
- 50- VAZ, H.C.L. Senhor e escravo - uma parábola da filosofia ocidental. Rio de Janeiro, Loyola, Revista Síntese, 21, 1981.
- 51- WAHL, Jean. Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel. Paris, P.U.F., 1951.