

Sobre o sentido e o fim da história: questões para Hegel e Marx em face do exterminismo¹

*Wolfdietrich Schmied-Kowarzik**

*Tradução - Wolfgang Leo Maar***

Resumo

O texto propõe-se discutir a questão do fim da história a partir de Hegel e Marx tendo como horizonte o problema do extermínio que se coloca como uma perspectiva plausível do capitalismo contemporâneo. Essa problemática é enfrentada a partir do confronto dialético entre os dois autores como forma de contestar posturas equivocadas sobre o fim da história, como a de Fukuyama.

Palavras-chave: exterminismo, fim da história, dialética, capitalismo.

Considerações iniciais

Apartir de meados do século passado, adentramos, irrevogavelmente, na era final da história da humanidade, já que desde a década de 1950 detemos as possibilidades científicas e técnicas de extinguir a humanidade e toda a vida terrena, isto é, de conduzir nossa história ao seu fim.

Essa possibilidade da autodestruição da humanidade nunca mais poderá ser apagada da história da huma-

* Professor e pesquisador da Universidade de Kassel – Alemanha.

** Professor e pesquisador da Universidade Federal de São Carlos/SP.

¹ O presente texto foi apresentado no XX Congresso Internacional Hegel, 24 a 28 de agosto de 1994, Budapest e Debrecen, Hungria. Publicado no livro *Wolfdietrich Schmied-Kowarzik - Denken aus geschichtlicher Verantwortung*. Würzburg: Königshausen-Neumann, 1999.

nidade. Podemos apenas tentar influir pedagógica e politicamente no sentido de que os homens aprendam a dominar eticamente essa possibilidade. De modo incisivo, Günther Anders já em 1959 advertia para este problema da era final (*Endzeit*) e do fim dos tempos (*Zeitenende*):

Com o dia de Hiroshima, 6 de agosto de 1945, teve início uma nova era, a era em que em qualquer instante podemos transformar não só qualquer lugar, mas todo o nosso planeta numa Hiroshima [...]. Não importa quanto dure, não importa que tarde uma eternidade, esta época é a última. Pois [...] a possibilidade de nosso auto-extermínio nunca pode acabar – a não ser mediante o próprio fim [...]. Nossa existência se define assim como “prazo” [...]. Por intermédio deste fato a questão moral fundamental se transformou [...]. Nós precisamos cuidar para que a *era final*, apesar de poder a qualquer hora se transformar em *fim dos tempos*, se torne *infundável*; portanto, que a virada nunca ocorra (1983, p. 93).

Embora nos encontremos apenas há poucas décadas na era final, ela avança de modo incrivelmente avassalador. Hoje já sabemos que não apenas a utilização dos armamentos de extermínio atômicos, químicos e biológicos pode conduzir ao fim catastrófico da história, mas que a mera continuidade – quanto mais a expansão do processo de industrialização capitalista – provoca uma eliminação progressiva das bases de sustentação de nossa vida, bem como um crescente envenenamento de toda a biosfera, impelindo da maneira mais sorrateira, embora inexorável, a um fim apocalíptico da humani-

dade. O aquecimento da atmosfera, o aumento do buraco de ozônio, o desmatamento das florestas, Majak, Bhopal, Seveso, Tschernobyl são os *menetekel*, os sinais de alerta nos muros de nossos palácios industriais. Por isso, Edward P. Thompson denominou esta era final, impelindo ao fim da humanidade, de *exterminalism*, extermínio (THOMPSON, 1981, p. 326 ss).

É sarcasmo, obnubilação ideológica consciente em face desse novo ou mesmo derradeiro desafio para a história da humanidade o anúncio do *fim da história* feito por Francis Fukuyama em referência clara a Hegel – ou melhor, à interpretação particular de Hegel por Alexandre Kojève –, considerando democracia liberal e economia de mercado como o fim da história, isto é, saudando-as como época de realização plena da história, em que todas as contradições políticas e econômicas estariam definitivamente superadas.

Mas não é Fukuyama quem nos interessa, pois sua propaganda ideológica serve de maneira por demais explícita para – aproveitando o vácuo da derrocada do socialismo realmente existente – desviar a atenção dos problemas e das crises do capitalismo realmente existente. Além disso, os conhecimentos de Fukuyama acerca de Hegel e Marx são tão superficiais que é perda de tempo ocupar-se com suas teses. Mas, para que possamos pensar adequadamente acerca da era final da história da humanidade que se aproxima de modo efetivamente ameaçador e inexorável, é bom, antes de mais nada, retomar os pensamen-

tos básicos de Hegel e Marx no plano da filosofia da história.

Quatro teses sobre Hegel

1. A dialética utilizada por Hegel não é histórica, mas uma dialética do conceito cuja estrutura processual é desenvolvida na lógica e confirmada no trespassamento conceitual da idéia em sua alteridade em relação à natureza e no processo, a se tornar consciente, de chegar a si próprio do espírito. Hegel não atenta, na filosofia da natureza, à apreensão do processo de desenvolvimento da natureza, nem na filosofia do espírito se preocupa com a apreensão do processo de desenvolvimento da história humana. Ocupa-se, respectivamente, com o processo de apreensão conceitual (*Begreifen*) das formações da natureza e do espírito.

Hegel condena explicitamente – polemizando com a filosofia da natureza de Schelling² – toda filosofia da natureza evolucionária que erige a natureza em sujeito de seu processo de desenvolvimento e explica a graduação que vai do mecânico, passando pelos corpos individuais e suas conexões processuais até chegar à vida como níveis do chegar a si da idéia em sua alteridade.

A natureza precisa ser considerada como um *Sistema de níveis* de que um necessariamente surge a partir do outro..., contudo não de modo que um resultaria *naturalmente* a partir do outro, mas gerado na idéia interior, constituinte do fundamento da natureza. A *metamorfose* só corres-

ponde ao conceito como tal na medida em que unicamente sua transformação é desenvolvimento (1969, p. 31).

Até mesmo a vida não é concebida por Hegel como um processo de desenvolvimento que se auto-reproduz, fundamento em que pode se erigir à consciência humana; ao contrário, o suplantar da vida, sua negação na morte constitui a transição à filosofia do espírito, pois, como fênix, das cinzas o espírito surge em sua eternidade a partir da morte como negação da natureza.

[...] a morte do natural...; o derradeiro *estar fora de si* da natureza foi superado... Esta é a *transição do que é natural ao espírito*; a natureza se completou no que está vivo pondo fim à sua paz ao reverter em um superior. Assim o espírito surgiu da natureza. O objetivo da natureza é matar a si própria, romper seu invólucro de imediatez, do sensorial, queimando como fênix para surgir desta exterioridade rejuvenescida como espírito (1969, p. 537s).

Também na filosofia do espírito não se trata da apreensão de um processo real efetivo. Embora nela o espírito seja, inequivocamente, o sujeito do movimento – aliás, revela-se como sendo o sujeito de toda a filosofia hegeliana –, mas o movimento que aqui – como por toda parte – leva a termo é o chegar a si próprio de si. Tal chegar a si próprio do espírito requer formações existentes, indivíduos humanos, suas instituições e sua apreensão conceitual, mas o processo de chegar a si próprio ele próprio não é histórico. Isso não vale só para a

grande seqüência de espírito subjetivo, objetivo e absoluto, mas também para a seqüência de níveis no âmbito desses planos. Assim, por exemplo, a progressão que chega a si própria de direito, moralidade e eticidade (*Sittlichkeit*) explicitamente não é concebida como progresso histórico.

As *determinações* no desenvolvimento do conceito, por um lado são elas próprias conceitos, por outro lado, na medida em que o conceito é essencial como idéia, elas estão na forma da existência e a seqüência dos conceitos resultantes assim é simultaneamente uma seqüência de *Formações* [...]. Mas é preciso considerar que estes momentos, cujo resultado é uma forma mais determinada, se adiantam em relação a ele no desenvolvimento científico da idéias como determinações conceituais, mas não se adiantam como formações do desenvolvimento temporal (HEGEL, 1969, p. 85).

2. Isso será elucidado a seguir no plano do chegar a si da eticidade na seqüência de família, sociedade civil-burguesa e Estado. A eticidade originária da família que se expressa no amor recíproco dos parceiros e no amor entre pais e filhos constitui propriamente o fundamento de toda eticidade. De modo algum é dada de natureza, mas se baseia nas relações e na convivência da própria família. Contudo, essa eticidade originária por princípio não pode permanecer em si. Os filhos são educados como indivíduos eticamente livres, que tornarão a criar novas famílias pela escolha de seus parceiros. Entretanto, também precisam sair do círculo familiar para

ganhar a vida no plano da sociedade civil burguesa.

A família, enquanto *substancialidade imediata* do espírito, tem como sua determinação o *amor*, a unidade que se sente, de modo que o sentimento de amizade é ter a consciência de si de sua individualidade *nesta unidade* como essência em e para si. Para estar nela não enquanto uma pessoa para si, mas como *participante*... A dissolução ética da família está em que os filhos educados como personalidades livres são reconhecidos em sua *maioridade* como pessoas de direito e aptas a constituir tanto propriedade livre própria, quanto famílias próprias [...] (HEGEL, 1969, p. 307-330).

Assim, a sociedade civil-burguesa é a esfera da eticidade cindida em si. Aqui cada um persegue, antes de tudo, apenas seus próprios interesses aquisitivos para si e sua família. Mas ele só pode fazê-lo porque se encontra envolvido na dependência generalizada do universal abstrato do todo econômico, hoje denominado economia de mercado. Essa contradição imanente entre interesse individual e universalidade econômica abstrata conduz a formas sempre renovadas e mais elevadas da cisão (*Zerrissenheit*) da sociedade – acumulação de riqueza individual, por um lado, miséria e dependência da classe presa ao trabalho, por outro. “Pela *generalização* da conexão das pessoas mediante suas necessidades e os modos de gerar e obter os meios para as mesmas se multiplica o *acúmulo das riquezas*... por um lado, bem como, por outro lado, a *individualização e a limitação* do trabalho

particular e destarte a *dependência* e a penúria da classe vinculada a este trabalho [...]” (1969, p. 389).

Entretanto, justamente essas formas de cisão provocam também o surgimento de formas sempre renovadas e mais elevadas de eticidade burguesa. Apesar de não poderem jamais superar a cisão fundamental da eticidade da sociedade burguesa, podem, contudo, se contrapor às suas erupções mais crassas, ajudando a atenuá-las. Por parte do indivíduo, a formação educacional e a compreensão da dependência universal levam adiante esse processo de constituição ética; por parte do entendimento universal, trata-se de uma política social e econômica que respeita os indivíduos – hoje falamos nesse contexto da economia de mercado social.

Frente à liberdade dos ofícios e do comércio na sociedade civil burguesa, o outro extremo é o abastecimento bem como a determinação do trabalho de todos mediante instituições públicas... Este interesse evoca aquela liberdade contrária à regulamentação superior, mas requer, quanto mais cegamente adentra na finalidade egoísta, tanto mais da mesma... Para abreviar e abrandar as perigosas contrações e a duração dos intervalos em que devem se equilibrar as colisões no trajeto da necessidade inconsciente (HEGEL, 1969, p. 385).

Mesmo assim, a contradição fundamental entre vontade individual e geral jamais pode ser superada no plano da sociedade civil-burguesa. Para tanto, requer-se, necessariamente, a terceira esfera da eticidade: o Estado, o ser

comum politicamente constituído que produz e assegura a unidade de vontade individual e geral, por um lado, na medida em que o Estado reconhece em sua constituição os indivíduos em sua vontade própria e, por outro, na medida em que os indivíduos sabem que sua vontade se encontra superada na universalidade do ser político comum. “O princípio dos Estados modernos possui esta enorme força e profundidade de conduzir o princípio da subjetividade à plenitude do *extremo autônomo* da particularidade pessoal e simultaneamente *reconduzi-la à unidade substancial* conservando assim esta unidade em si mesmo” (HEGEL, 1969, p. 407).

Uma vez que em Hegel não corresponde aos indivíduos uma substancialidade própria, na exposição seguinte do direito interno ele trata apenas de modo unilateral o enquadramento e a subordinação dos indivíduos na universalidade ética do Estado, ocasião em que, de modo peculiar – contrariamente à sistemática autodesenvolvida do curso dos poderes a partir do *legislativo*, passando pelo *executivo* ao poder *monárquico* –, inverte a apresentação, derivando tudo de cima para baixo e, assim, adentrando em complexas autocontradições.

Assim o Estado político se divide em diferenciações substanciais: a) o poder de determinar e conservar o geral – o *poder legislativo*; b) a subsunção das esferas *particulares*... sob o geral, – o *poder executivo*; c) a subjetividade como última decisão da vontade, – o *poder monárquico (fürstlich)* [...]. Começamos pelo poder monárquico, isto

é, com o momento da singularidade, pois este contém os três momentos do Estado como uma totalidade em si (1969, p. 435-441).

Não podemos nos deter mais nessa dialética particular e invertida do direito interno de Hegel.³ Importa aqui, unicamente, destacar que a dialética da eticidade não expõe um processo histórico, mas um processo estrutural de momentos ou esferas reciprocamente condicionantes.

3. Hegel tematiza a história do mundo (*Weltgeschichte*), entretanto como figura derradeira do espírito que volta a si mesmo no âmbito de suas formas de realização efetiva objetiva. Assim, todo o processo de apreensão conceitual parece se converter num processo de devir histórico do espírito do mundo, pois, conforme a dialética hegeliana, esta última figura do espírito do mundo suspende (*aufhebt*) em si todas as precedentes, o que, visto por uma outra perspectiva, significa que todas as figuras precedentes – direito, moralidade, eticidade – são concebidas, agora, como envolvidas no chegar a si próprio histórico do espírito. Contudo, uma análise mais acurada revela que para Hegel o processo da história de modo algum representa um chegar a si próprio do espírito, mas que o chegar a si próprio do espírito só pode se manifestar fenomenicamente frente ao pano de fundo da história, porém não coincide com a história humana ela própria.

Os princípios dos *espíritos do povo*, em função de sua particularidade, em que

tem sua realidade efetiva objetiva e sua consciência de si como indivíduos *existentes*, são limitados enquanto tais, e seus destinos e suas ações em suas relações recíprocas são a dialética manifesta da finitude destes espíritos, a partir de que o espírito *universal*, o *espírito do mundo* se produz como ilimitado do mesmo modo que é ele que exercita seu direito sobre eles – e seu direito é o maior de todos – na *história do mundo*, enquanto *juízo final* (*Weltgericht*) (HEGEL, 1969, p. 503).

Portanto, quando Hegel afirma em suas *Lições sobre a filosofia da história* que a história do mundo é “o progresso na consciência da liberdade – um progresso que precisamos conhecer em sua necessidade” (1969, p. 32), isso não se refere à liberdade política dos homens, mas à liberdade do espírito do mundo consciente de si próprio. Naturalmente, a consciência do progresso da liberdade só pode se efetivar em homens, tanto nos costumes vividos dos povos quanto na apreensão histórico-filosófica da liberdade do espírito do mundo que aqui se realiza. Todavia, para Hegel, nem nessa ocasião os homens são os sujeitos do processo de emancipação, nem o progresso se realiza numa continuidade histórica. Trata-se, unicamente, da liberdade do espírito absoluto, que, como uma toupeira em sua escavação subterrânea, lança na história os resultados de seu trabalho não histórico.

Neste sentido nosso ponto de vista é o conhecimento da idéia, o saber da idéia como espírito, como espírito absoluto, que assim se contrapõe a um outro espírito, o finito; e o princípio deste espírito é conhecer, de modo que para ele

é o espírito absoluto [...]. Precisamos atentar ao seu impelir – quando a toupeira escava no subsolo –, dotando-o de realidade efetiva; eles (os espíritos que apreendem conceitualmente) constituem um processo necessário que nada expressa a não ser a natureza do próprio espírito e vive em todos nós (1969, p. 461s).

Os níveis desse chegar a si próprio do espírito por intermédio da história do mundo representam uma seqüência histórica, mas, mesmo assim, para Hegel também aqui a subjetividade e a continuidade do processo dialético não estão na história da humanidade, mas na realização efetiva da liberdade do espírito do mundo. “O espírito sopra onde ele quer” e, assim, aparece uma vez nos despotismos orientais, a seguir, entre os gregos e os romanos, para, por fim, revelar sua consciência plena nos povos cristãos germânicos da Europa – portanto, através dos milênios ele salta do Oriente para o Ocidente com nítida orientação para o norte.

4. Como em sua filosofia da história não interessa a Hegel a apreensão conceitual do processo de desenvolvimento da história da humanidade e de suas tarefas ainda a serem realizadas, mas, sim, a compreensão do chegar a si próprio do espírito da história, em princípio, a perspectiva de sua filosofia da história dirige-se unicamente ao passado, ao progresso do surgimento da liberdade até o presente, enquanto fim fundamental da história até hoje e enquanto base da compreensão do juízo final que a história do mundo até hoje realizou em relação à vida e ao

espírito dos povos.

Na medida em que a filosofia da história de Hegel só pode tornar consciente a liberdade que o espírito realizou efetivamente até o respectivo presente, o que constitui, simultaneamente, a perspectiva mais elevada da liberdade que a consciência conhece, Hegel prepara à sua filosofia da história uma cilada escatológica, fazendo com que o fim que cada época representa frente ao passado pareça-se com o fim da história como tal.

Com este princípio formal absoluto alcançamos o *último nível da história em nosso mundo, em nossos dias*. A determinação dos povos germânicos é fornecer portadores do princípio cristão... pois o mundo cristão é o mundo da realização plena; o princípio se realizou, e com isto o fim dos dias se tornou completo [...] (1969, p. 524s).

Na opinião de Hegel, só pouco ainda separava seu tempo da realização definitiva da história. Não passa de piada inculta a referência a Hegel proferida por Francis Fukuyama relativa ao fim da história com a democracia liberal e a economia de mercado, já que Hegel considerava justamente liberalismo e democracia como o que existe de formal e abstrato a ser superado na liberdade dos indivíduos isolados. “Esta colisão, este nó, este problema é aquele com que se defronta a história e que ela terá que resolver em tempos vindouros” (1969, p. 535).

Entretanto, mesmo a partir dessa indicação ao que ainda precisa ser superado, não se desenvolve, conforme Hegel, uma conclamação à ação,

pois sua filosofia da história não se dirige à práxis dos homens, mas tem uma função de culto religioso (*Gottesdienst*). Ela tem a função de fornecer aos homens a confiança de que na história do mundo, por sobre o campo de batalhas que a mesma significa para os homens e para os povos, o espírito leva em frente, necessariamente, a liberdade do espírito.

Que a história do mundo é este desenvolvimento e o devir efetivo do espírito, sob o espetáculo variado de suas histórias – esta é a verdadeira teodicéia, a justificação de Deus na história. Unicamente *esta* convicção pode conciliar o espírito com a história do mundo e a realidade, a de que aquilo que aconteceu e acontece todos os dias não só não existe sem Deus, mas é essencialmente sua obra (1969, p. 539).

Justamente nessa convicção, segundo a qual o espírito de Deus realiza na história do mundo através dos horrores da história humana o “verdadeiro, eterno, universal em-e-para-si” (1969, p. 491), impõe-se a transição à última configuração do chegar a si próprio do espírito, visto que no chegar a si filosófico o espírito se conhece e sabe como absoluto. O espírito que aqui se apreende nas formações de arte, religião e filosofia de modo algum é o humano, como acreditava, por exemplo, Alexandre Kojève – interpretando Hegel segundo Feuerbach (KOJÈVE, 1947, p. 271ss), mas, ao inverso, o espírito subjetivo dos indivíduos e o espírito do mundo objetivo fazem agora a experiência de si como definitivamente superados na eternidade do espírito absoluto.

O conceito do espírito tem sua realidade no espírito [...]. O espírito subjetivo e objetivo precisam ser vistos como o trajeto no qual este lado da realidade ou da existência se forma. O espírito absoluto é tanto *identidade* eternamente em si, quanto a que retorna em si ou que retornou em si; a *substância* una e universal com o espiritual, o juízo *em si* e *em um saber*, para o qual ela é como tal (HEGEL, 1969, p. 366).

Assim se realiza no final da filosofia do espírito o que Hegel já anunciava na transição da filosofia da natureza à filosofia do espírito, isto é, que da morte como negação da vida surge o espírito, que suplantou a morte e agora – vindo a si mesmo – permanece eternamente consigo.

O *cindir-se originário* (*Sich-Urteilen*) da idéia nas duas manifestações (natureza e espírito) determina as mesmas como *suas* (da razão que se sabe) manifestações, e nela se unifica que a natureza da coisa, o conceito, é aquele que se move e desenvolve, e este movimento é do mesmo modo a atividade do conhecimento, a idéia como atuação, criação e fruição eterna como espírito absoluto (1969, p. 394).

Quatro teses sobre Marx

1. De todos os hegelianos de esquerda, foi Karl Marx quem de modo mais decisivo transformou a dialética de Hegel em histórica. A Marx já não importa o processo de apreensão conceitual do espírito que chega a si na história, mas a apreensão do processo da história dos homens. Substrato e sujeito desse processo são os homens, não “os indivíduos isolados”, mas os homens que conservam e formam sua

vida numa produção comum. Na produção e reprodução conjunta de sua vida, os homens são inevitavelmente remetidos de novo à mediação com os processos vitais da natureza. Enquanto seres vivos naturais com todas as suas aptidões produtivas, os homens não apenas são gerados pela produtividade da natureza, mas também precisam se situar num ininterrupto processo de troca material com a natureza para se conservarem vivos. Por isso, em última instância, os homens também são responsáveis por evitar que suas intervenções na natureza arruinem os fundamentos vivos de seu processo de troca material.

Uma parcela da sociedade exige aqui das outras um tributo ao direito de poder habitar a Terra, do mesmo modo como na propriedade fundiária se inclui o direito dos proprietários em explorar o corpo terrestre, as entranhas da terra, o ar e, desta forma, a conservação e o desenvolvimento da vida. Pela perspectiva de uma formação sócio-econômica superior a propriedade privada de indivíduos isolados no globo terrestre parecerá tão insossa quanto a propriedade privada de um homem sobre outro homem. Até mesmo toda uma sociedade, uma nação, ou todas as sociedades simultâneas em conjunto não são proprietárias da Terra. São apenas seus possuidores, os que se aproveitam de sua utilidade e como "boni patres familias" precisam legá-la aperfeiçoada às gerações futuras (MARX; ENGELS, 1956, p. 782ss).

Contudo, o que leva em frente o processo histórico é produção social, trabalho e práxis, na conformação social das forças produtivas intelectuais

e materiais dos homens, da transformação do mundo natural e social por seu intermédio, e na progressiva conscientização desse processo de transformação social, bem como na responsabilidade histórica dos homens por esse processo histórico. À medida que os homens, em sua produção social, intervêm de modo transformador no mundo, também transformam suas condições de vida e, por essa via, também a si próprios.⁴

Enquanto os homens produzindo em sociedade não são conscientes da característica social de sua produção, as relações sociais historicamente produzidas com todos os correspondentes prejuízos sociais dos produtores imediatos não lhes parecem ser produzidas por eles, mas dados naturais da vontade divina, e seu processo de transformação parece uma ordem natural sistêmica necessária, que determina seu processo de vida e a que precisam se submeter.

Por mais que o conjunto deste movimento pareça como processo social e por mais que os momentos individuais deste movimento partam da vontade consciente e dos objetivos particulares dos indivíduos, a totalidade do processo parece um nexos objetivo que surge de modo natural imediato... Sua (dos indivíduos) própria interação recíproca gera um poder social *estranho* sobre eles, superior [...]. A relação social dos indivíduos entre si enquanto poder autonomizado sobre os indivíduos, seja ela apresentada como força natural, como acaso ou outra forma qualquer, constitui resultado necessário do fato de que o ponto de partida não é o indivíduo social livre (Marx; Engels, 1956, p. 127).

Portanto, é decisivo que os homens, em especial os socialmente prejudicados, tornem-se conscientes de que as próprias relações sociais em sua desigualdade – ainda que inconscientemente – foram geradas pela produção social para poderem, assim, promover, mediante uma práxis social solidária e consciente, a superação das relações que lhes são prejudiciais.

Portanto, agora chegamos ao ponto em que os indivíduos precisam se apropriar da totalidade disponível de forças produtivas, não somente para alcançar sua auto-atividade, mas inclusive para assegurar sua existência [...]. Com a apropriação das forças produtivas totais por meio dos indivíduos reunidos desaparece a propriedade privada (o capital) (MARX; ENGELS, 1956, p. 67s).

2. A maneira mais sucinta para explicar a dialética histórica de Marx é pelo contraste com a dialética hegeliana da eticidade. Naquela, os momentos da progressão dialética não são distribuídos entre instituições – família, sociedade civil-burguesa, Estado –, mas apreendidos como momentos constituintes de um movimento histórico. O sujeito substancial desse movimento são “os indivíduos produzindo em sociedade”. Essa produção social, também denominada “forças produtivas”, fundamenta de modo substancial todas as sociedades do passado e do futuro e também é sempre o que leva em frente a história (MARX; ENGELS, 1956, p. 72).

Na medida em que os indivíduos produzindo em sociedade são sempre o sujeito substancial de sua vida so-

cial, embora de início não o saibam, ao atuarem em sociedade, terminam divididos e alienados de modo a se deixarem determinar pelas relações sociais por eles próprios produzidas (MARX; ENGELS, p. 512). Entretanto, essa autoproduzida alienação historicamente gerada pode ser superada historicamente pelos indivíduos conscientizados da subjetividade de sua práxis social ao tomarem em suas próprias mãos, nos termos da livre associação e da responsabilidade histórica, a formação de suas relações de vida.

Na época atual o domínio das relações objetificadas sobre os indivíduos, a opressão da individualidade pelo acaso, adquiriu sua forma mais incisiva e universal colocando destarte aos indivíduos existentes uma tarefa bem determinada. A tarefa proposta é a de substituir a dominação das relações objetificadas e do acaso sobre os indivíduos, pela dominação dos indivíduos sobre o acaso e as relações objetificadas (MARX; ENGELS, 1956, p. 424).

Importa a essa dialética social de Marx que os indivíduos produzindo em sociedade se tornem sujeitos conscientes enquanto são portadores e formadores do processo histórico. O momento dialético desse processo de se tornar sujeito – a alienação e sua superação – não pode ser simplesmente transferido a determinadas formações sociais na história. As formações sociais nomeadas por Marx no prefácio da *Crítica da economia política: os modos de produção asiático, antigo, feudal e capitalista* são figuras determinadas da alienação em seu avanço histórico; portanto, pertencem todos à pré-história alienada

que pode e precisa ser superada pela investidura atual da conscientização e pelo processo de se tornar sujeito dos que atuam na sociedade. “As relações de produção burguesas são a última forma antagonista do processo de produção social [...]. Com esta formação social se encerra, portanto, a pré-história da sociedade humana” (MARX; ENGELS, 1956, p. 9).

3. É inteiramente claro que a filosofia da história de Marx não pode ver no presente o fim da história, pois, ao se dirigir em termos filosófico-práticos aos homens como sujeitos do processo histórico para, através do esclarecimento crítico da situação social presente, capacitá-los a tomar em suas próprias mãos de modo consciente e solidário sua prática futura, ela própria se coloca a serviço do processo histórico futuro formado responsavelmente pelos indivíduos livremente associados.

Portanto depois do desaparecimento do lado de lá da verdade a tarefa da história é estabelecer a verdade do lado de cá. Em primeiro lugar é tarefa da filosofia colocada a serviço da história, após a revelação da forma sagrada da auto-alienação humana, revelar a auto-alienação em suas formas profanas [...]. Já enquanto contraponto decisivo do modo vigente da consciência política alemã, a crítica da filosofia especulativa do direito não desemboca em si mesma, mas em tarefas para cuja solução existe somente um meio: a práxis (MARX; ENGELS, p. 379-385).

Quando Francis Fukuyama afirma que Marx via no socialismo ou no comunismo o fim da história (1992,

p. 13), somente demonstra que não leu Marx, confundindo-o, talvez, com Stalin, pois Marx sempre afirmou explicitamente que, com o movimento revolucionário a cujo serviço colocou sua filosofia da práxis, termina a *pré-história* e isso significa que começa a história propriamente dita. Até então, os homens não sabiam de si como sujeitos de sua produção social, trabalho e práxis, e, por isso, deixaram-se determinar de modo alienado pelas relações objetificadas – produzidas, afinal, por eles próprios. À medida que agora se tornam conscientes de sua produção social e de suas consequências sociais, podem, pela primeira vez, começar a se tornar sujeitos responsáveis da práxis social e da história.

Marx não sinalizou, e muito menos descreveu, uma determinada formação social como objetivo da história da humanidade, mas apenas elaborou, nos termos de uma filosofia da práxis, a dialética histórica, segundo a qual o homem, que em sua produção social sempre foi o sujeito da história em conformidade com sua substância, precisa se libertar da determinação alienada das relações sociais autoproduzidas para poder tornar-se sujeito consciente e responsável de sua história social.

O comunismo se distingue de todos os movimentos anteriores por revolucionar o fundamento de todas as relações de produção e de intercâmbio até hoje existentes, tratando pela primeira vez de modo consciente todos os pressupostos naturais como sendo produtos dos homens, despojando-os de sua naturalidade e submetendo-os ao poder dos indivíduos unidos (MARX; ENGELS, 1956, p. 70).

A meta da libertação revolucionária e do movimento histórico ora em pauta não é o fim da história, mas o seu início: a conscientização dos homens produzindo em sociedade que se inicia no que se refere à práxis social formadora de sua história.⁵

4. Na *Crítica da economia política*, sua obra de maturidade, que permaneceu inacabada e de que faz parte inclusive *O capital*, Karl Marx não apenas apresentou esta questão nos termos da filosofia da história, mas também elaborou a problemática fundamental com que nos defrontamos no modo de produção vigente. Nessa obra não são absolutamente os homens produzindo em sociedade que constituem os sujeitos dos processos econômicos, mas o capital, em sua lógica nos termos da lei do valor, arvora-se ser ele próprio o sujeito determinante do processo de produção e do seu desenvolvimento social progressivo.

Conforme sua substância, também no capitalismo os homens que produzem são os sujeitos da produção e reprodução da vida social e de seu desenvolvimento, mas aqui são dirigidos por seu próprio produto, o capital, enquanto trabalho acumulado e objetivado e suas próprias leis de valorização. Determinantes para a orientação da produção, distribuição e consumo são as leis do valor, não os homens produzindo em sociedade, cujo trabalho vivo é explorado estruturalmente para a renovação e multiplicação de valores capitalistas.

O capital é trabalho morto que adquire vida apenas de modo vampiresco, sugando trabalho vivo, vivendo tanto mais, quanto mais trabalho suga [...]. No interior do processo de produção o capital avança até o comando sobre o trabalho, isto é, sobre a força de trabalho ativa ou o próprio trabalhador [...]. Os meios de produção se converteram imediatamente em meios para sugar trabalho alheio. Já não é o trabalhador que utiliza os meios de produção, mas os meios de produção utilizam o trabalhador (MARX; ENGELS, 1956, p. 247-328s).

Enquanto a lógica do valor do capital vive, fundamentalmente, de sugar como vampiro o trabalho vivo, ela trata a natureza viva e livremente disponível como sendo um material a ser explorado à vontade e a preço zero.⁶ Em sua negação, por princípio, do trabalho vivo e da natureza viva, o modo de produção capitalista atua de modo destrutivo sobre a convivência social dos homens e seu fundamento natural vivo. No primeiro livro de *O capital* Marx escreve a respeito:

Quanto mais um país como os Estados Unidos da América, por exemplo, parte da grande indústria como sendo o fundamento de seu desenvolvimento, tanto mais rápido (é) este processo de destruição. Por isto a produção capitalista só desenvolve a técnica e a combinação do processo social na medida em que, simultaneamente, corrói a fonte de toda riqueza, a terra e o trabalhador (MARX; ENGELS, 1956, p. 529s).

Embora a política possa abrandar e procurar deter os efeitos mais drásticos para os homens e a natureza, é certo que os limites da política são fundamentalmente subordinados

à economia capitalista nos países do capitalismo privado e do capitalismo estatal, de maneira que o processo de destruição capitalista dos homens e da natureza avança inexoravelmente (MARX; ENGELS, 1956, p. 303).

Eis o que Marx pretende esclarecer com nitidez mediante sua *Crítica da economia política*: somente uma revolução fundamental da base econômica pode nos livrar dessa destruição progressiva que se encontra ancorada na lógica da lei do valor – o objetivo dessa revolução é que os homens não sejam mais dominados pela situação, mas que dominem a situação, iniciando, assim, de modo consciente e solidário, a formação de sua convivência social na história (MARX; ENGELS, 1956, p. 21).

Três considerações finais acerca da problemática do exterminismo

1. Claramente, a filosofia da história de Hegel, com base em sua regressividade estrutural, nada tem a nos dizer em relação ao problema do fim da história, da ameaça sobre a humanidade. Quando muito, poderia, em face da nossa realidade presente, tomar conhecimento da ameaça, mas, como recusa explicitamente qualquer função nos termos da filosofia da práxis (1969, v. 7, 27ss), não haveria nenhuma consequência disso para nossa ação. De resto, suas palavras de consolo acerca da história do mundo como

progresso necessário na consciência da liberdade são um fracasso total, justamente diante do novo fenômeno do possível fim da história produzido pelos próprios homens.

A verdade da filosofia dialética da história de Marx revela sua procedência de maneira inteiramente diferente na questão da era final da história. Não que eu queira afirmar que Marx já havia resolvido os nossos problemas – certamente ele nem sequer os havia imaginado. Pretendo tão-somente destacar que a partir da dialética histórica de Marx podemos ao menos encontrar um ponto de partida para nos aproximarmos do problema do exterminismo em termos da filosofia da práxis.

Como o fim apocalíptico – que os homens podem preparar e atualmente já estão preparando gradualmente para si mesmos, pelo envenenamento e pela destruição da base vital no processo progressivo de industrialização – constitui, certamente, um perigo produzido pelos próprios homens, ao menos nesse sentido negativo os homens se revelam como sujeitos – embora socialmente inconscientes – da história. Por isso, a única maneira imaginável de controle da era final da história da humanidade reside também na conscientização dos homens como sujeitos, tanto em seu conhecimento do perigo existente na continuidade inconsciente do modo de produção por eles produzido e na lógica do valor que o sustenta, quanto também em sua intervenção prática ativa contra essa situação: a tentativa revolucionária da superação de quaisquer estruturas econômicas

que conduzam inevitavelmente ao fim da história da humanidade.

Somente uma atividade ética consciente e solidária dos homens enquanto sujeitos responsáveis de sua práxis social e histórica permite tornar possível um controle humano da era final – a possibilidade do auto-extermínio nunca mais pode ser extinta, mas é possível haver um controle ético desses problemas da era final.

2. Porém, para além da problemática mundana e histórica pela qual podemos enfrentar o exterminismo, a morte da humanidade, autoproduzida e ameaçadora, resulta, além disso, numa problemática metafísica mais abrangente, para a qual mesmo a filosofia de Marx não fornece, nem pode fornecer, qualquer resposta.

Reportando-se a Feuerbach, Marx acredita poder eliminar da filosofia as considerações do absoluto. Assim como a natureza tem apenas um sentido natural, também a história da humanidade tem somente um sentido imanente humano. A história – conforme a formulação certa de Theodor Lessing – é exclusivamente “dar sentido ao que não tem sentido”, e não é possível indagar por um sentido da história para além disso.

Em face da possível auto-aniquilação da humanidade, porém, também essa metafísica antimetafísica se desfaz, e não somente porque qualquer possível atribuição de sentido se torna impossível por meio de um apocalipse precoce, mas também porque, até mesmo retroativamente, qualquer atribuição de sentido à história hu-

mana se torna absolutamente sem sentido. Não só todas as esperanças numa convivência solidária e ética dos homens no futuro são destruídas, mas também todos os esforços éticos da humanidade caem retrospectivamente, na inutilidade absoluta (BLOCH, *Experimentum mundi*).

Mas também a filosofia do espírito absoluto de Hegel se desfaz em si mesma frente à morte da humanidade produzida pelo próprio juízo final, pois, por mais que o espírito absoluto ultrapasse a história humana em sua eternidade, permanece vinculado no saber-de-si do saber dos homens. Com o juízo final da morte da humanidade, não só a confiança hegeliana na história do mundo como progresso na consciência da liberdade se demonstra equivocada, mas também quando a humanidade elimina seus fundamentos vitais naturais, o espírito que – conforme Hegel – se eleva à eternidade qual fênix a partir das cinzas da morte da natureza, morre uma morte no nada absoluto.

3. Para Marx, como também para Hegel, em face de um apocalipse antecipado, diante de uma autoproduzida morte da humanidade, não só a história em seu instante final, mas também toda atribuição de sentido na história se torna sem sentido já que ambas – embora com acentos inteiramente diferentes – vinculam o sentido absoluto de modo indissociável com a própria história. Para concluir, gostaria de apresentar uma outra resposta possível, numa relação retrospectiva a Kant e Schelling – sem poder, contudo, explicitá-la aqui.⁷

No projeto de nossa existência humana – conforme denominação de Henri Lefebvre (*Metaphilosophie*) – sempre estamos na pressuposição e na presença da mediação entre existência e sentido. Não só nossa existência se encontra previamente pressuposta, mas também o sentido se encontra previamente suposto. Mas toda ação humana sempre se encontra sob a pressuposta possibilidade da mediação entre a dotação de sentido da existência e a realização existencial do sentido. Kant denominava esse pressuposto prático, sem o qual nenhuma ação humana seria pensável e realizável, de “postulado da existência de Deus”.

Em sua filosofia tardia, Schelling transforma essa concepção kantiana numa asserção da filosofia da práxis ao destacar que o possível sentido absoluto da existência, isto é, Deus, só se pode demonstrar historicamente através de nossa ação, pois a possibilidade absolutamente pressuposta da mediação entre sentido e existência enquanto dotação de sentido a ser realizada é inteiramente condicionada à conservação humana e da humanidade na história. “Através de sua história o homem conduz uma demonstração permanente da existência de Deus, uma demonstração que só pode ser realizada plenamente mediante o conjunto da história” (1856, p. 603).

Nessas assertivas de Kant e Schelling em relação a um apocalipse antecipado não se encontra qualquer consolação quanto a uma vida ou a um julgamento no além, mas elas nos libe-

ram da cilada mental em que caímos pelo indissolúvel entrelaçamento de sentido e história em Hegel e Marx.

Enquanto vivermos a partir de agora na era final, na era do exterminismo, nossa tarefa histórica será a de, com todos os meios disponíveis da crítica filosófica – conforme os ensinamentos de Karl Marx a serem continuamente aplicados aos nossos problemas –, lutar contra a autodestruição que se tornou possível.

E mesmo que não tenhamos nenhum sucesso terreno, cada vez mais provável com o avanço avassalador da destruição industrial da biosfera sob a ditadura da lógica da valorização do capital que despreza os homens e a natureza, a luta contra essa situação e todos os esforços anteriores dos homens por uma atribuição ética de sentido na história não se tornam completamente desprovidos de sentido devido ao fim da história, pois já têm seu valor e sua dignidade na própria tentativa de corresponder à possibilidade prática de um questionamento de sentido, em que nossa existência humana é colocada historicamente.⁸

Referências

ANDERS, Günther. *Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen*. München, 1983.

BLOCH, Ernst. *Experimentum Mundi (Werkausgabe – 15)*. F. am M., 1985.

FUKUYAMA, Francis. *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?* München, 1992.

HEGEL, G. F. W. *Werke (20 Vols.)* – F. am M., 1969.

JONAS, Hans. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*. F. am M., 1987.

KOJÈVE, Alexandre. *Hegel. Kommentar zur "Phänomenologie des Geistes"* (1947). F. am M., 1975.

LEFEBVRE, Henri. *Metaphilosophie. Prolegomena* (1965) – F. am M., 1975.

LESSING, Theodor. *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen* (1919). München, 1983.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Werke (MEW)* – Berlim, 1956.

SCHELLING, F. W. J. *Sämtliche Werke (14 vls.)* – Stuttgart / Augsburg, 1856.

THOMPSON, Edward P. Der Exterminismus als letztes Stadium der Zivilisation. In: *Das Argument* 127 (1981).

² Wolfdietrich Schmied-Kowarzik. *Von der wirklichen, von der seyenden Natur. Schellings Ringen um die Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel* (1996).

³ Wolfdietrich Schmied-Kowarzik. *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis* (1981).

⁴ Wolfdietrich Schmied-Kowarzik. *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur* (1984).

⁵ Wolfdietrich Schmied-Kowarzik. *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis* (1981).

⁶ Hans Immler / Wolfdietrich Schmied-Kowarzik. *Marx und die Naturfrage. Ein Wissenschaftsstreit* (1984) e Hans Immler / Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (eds.) – *Natur und marxistische Werttheorie* (1988).

⁷ Wolfdietrich Schmied-Kowarzik. *Bruchstücke zur Dialektik der Philosophie. Studien zur Hegel-Kritik und zum Problem von Theorie und Praxis* (1974).