



A DIALÉTICA DO SENHOR E DO ESCRAVO COMO FUNDAMENTO DA SOCIOLOGIA ENQUANTO CIÊNCIA HUMANA

Henrique Raskin

Doutorando em Filosofia na PUCRS.

E-mail: hraskin@hotmail.com



v13n25 - Inverno de 2016
Edição dos 50 anos do curso
de Filosofia

RESUMO

O presente artigo busca derivar, a partir da Dialética do Senhor e do Escravo, da Fenomenologia do Espírito de Hegel, a sociologia moderna enquanto ciência essencialmente humana. Assim, a partir do conceito de intersubjetividade que Hegel desenvolve através de sua filosofia do espírito, pretende-se analisar os fundamentos filosóficos dos pensamentos sociológicos de Karl Marx e de Max Weber. Conclui-se, portanto, que tanto o viés revolucionário do *Manifesto Comunista*, quanto o viés conservador da *Ética Protestante*, partem, fundamentalmente, do legado filosófico hegeliano.

PALAVRAS-CHAVE

Filosofia. Sociologia. G.W.F. Hegel. Karl Marx. Max Weber.

ABSTRACT

This essay seeks to derive, from the Master-Slave Dialectic, of Hegel's Phenomenology of Spirit, modern sociology as an essentially human science. Thus, from the concept of intersubjectivity Hegel develops through his philosophy of the spirit, we intend to analyze the philosophic fundamentals of Karl Marx's and Max Weber's sociological thoughts. We conclude, therefore, that both the revolutionary bias of the *Communist Manifesto* and the conservative bias of the *Protestant Ethic* start, fundamentally, from the Hegelian philosophical legacy.

KEYWORDS

Philosophy. Sociology. G.W.F. Hegel. Karl Marx. Max Weber.

1 INTRODUÇÃO

Muito se credita a filosofia hegeliana por ter sido o último grande empreendimento sistêmico da história do pensamento; aliás, Hegel é comumente taxado – positiva e negativamente – de o filósofo da totalidade, por justamente ter buscado compreender 'tudo' através de sua obra. De uma forma ou outra, o sistema de Hegel teve consequências que ainda hoje, quase dois séculos após sua morte, se mostram presentes na tradição do pensamento continental europeu, tenha Hegel dado conta da totalidade, ou não.

A questão que será aqui trabalhada, no entanto, é que o monismo hegeliano, triadicamente composto pela Lógica, Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito, embora tivesse sido empregado para superar a oposição moderna entre *Naturwissenschaften* (ciências naturais) e *Geisteswissenschaften* (ciências humanas), bastante presentes nas filosofias de Descartes e Kant, talvez tenha tido o efeito contrário, justamente fortalecendo esse dualismo nas ciências contemporâneas. O argumento que neste breve trabalho quero desenvolver será, portanto, o de que a sociologia clássica, enquanto distinta das ciências naturais, teria sido fortemente influenciada pelo pensamento de Hegel, sobretudo a partir da passagem da Natureza para o Espírito, que o filósofo alemão trabalha na *Dialética do Senhor e Escravo da Fenomenologia do Espírito*, de 1807. Esse trabalho tem por objetivo, então, expor o resultado da dialética da intersubjetividade de Hegel como um dos fundamentos das sociologias, enquanto essencialmente humanas, de Karl Marx e de Max Weber.

2 A LIBERDADE DO ESCRAVO NA LUTA POR RECONHECIMENTO DE HEGEL

Compreender Hegel requer situar sua filosofia não apenas como sistêmica, mas também em um contexto histórico. Analisar a *Dialética do Senhor e Escravo*, que inaugura a intersubjetividade de Hegel, portanto, significa compreender a filosofia que o influenciou em seu tempo e que, da mesma forma, ele buscou refutar em uma subsequente superação. Se, para os fins deste trabalho, buscamos apresentar a dialética do reconhecimento como um dos fundamentos da sociologia enquanto ciência humana, devemos começar entendendo, epistemologicamente, o que pretende Hegel ao introduzir subliminarmente o conceito de consciência-de-si frente ao conceito de consciência, atribuído por ele ao empirismo e à revolução kantiana – a serem superados.

Quando escreve Hegel sobre consciência, ele reconstrói a história do



homem em direção ao conhecimento científico, a partir da estrutura da relação sujeito-objeto, que, para ele, é problemática, por dois motivos. Primeiro, o que ele chama de certeza sensível, em alusão ao empirismo, remonta a consciência do mundo animal, onde o conhecimento se sustenta a partir das categorias do aqui e do agora; e, segundo, o momento da força e do entendimento, referentes a Kant, embora revolucionem a relação entre sujeito e objeto, depositando no sujeito as condições racionais para o conhecimento, não esgotam as potencialidades do que essa inversão pode significar. Vejamos bem: Hegel já encontra na revolução kantiana a transição da consciência para a consciência-de-si, pois o sujeito, relacionando-se ao objeto, dá-se conta de que existe um "eu"; entretanto, Hegel busca superar a tautologia fichteana do eu=eu, ressignificando as categorias sujeito e objeto: conforme Hegel, a consciência, que até então era sujeito, passa a ser o objeto da consciência-de-si (LIMA VAZ, 1980).

O que antes remontava a natureza, na busca pela verdade do mundo a partir da relação sujeito-objeto, ascende para o reino do espírito, de acordo com Hegel, pois a consciência-de-si toma por objeto o humano, na forma da consciência, a fim de assegurar a sua própria verdade. A ideia de vida, trabalhada por Espinosa, e apropriada pelo idealismo objetivo de Schelling, passará a ser crucial nesse trajeto da consciência em direção à verdade da consciência-de-si, pois o objeto – a própria consciência – não mais se assemelha à ideia imediata de um objeto independente que se observava até Kant. A dialética de Hegel, nesse aspecto, se apropria da ideia de vida, para justamente afirmar que o novo objeto de seu idealismo não é um ente independente, tampouco imediato. A condição do objeto enquanto 'consciência viva' significará justamente a autonegação – o conceito de desejo – pois com a satisfação do desejo, o objeto poderá se manter como objeto (vivo). O desejo humano, em parte, constituirá a verdade da consciência-de-si, que se percebe enquanto tal ao reconhecer essa condição a que a consciência está submetida. No entanto, a consciência apenas, como objeto, ainda é insuficiente para que a consciência-de-si se assegure de sua verdade, pois o egoísmo radical da consciência faz com que ela nunca esteja realmente satisfeita, fazendo da consciência-de-si, um ente dependente dessa satisfação do objeto, para que ela, como sujeito, continue existindo (Ibid).

Agora, Hegel, definitivamente, adentra com a consciência-de-si o seu universo próprio do espírito, ao declarar que "a consciência-de-si só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si" (HEGEL, 2013, §175, p. 141) . Ou seja: até então, o objeto da consciência-de-si era a consciência satisfazendo incessantemente seus desejos por meio de seus próprios objetos; somente agora,



no entanto, a consciência-de-si pode alcançar a independência desse círculo vicioso do desejo, pois ela se confronta com uma outra consciência-de-si, um outro sujeito no mundo. Sua verdade, enquanto consciência-de-si, poderá ser assegurada nessa relação com a outra consciência-de-si, da qual ela é independente, embora idêntica.

Se até então o objeto da consciência-de-si em seu processo de assegurar-se era a consciência exercendo negatividade sobre seus próprios objetos, a dialética do reconhecimento, capaz de fornecer essa assegurar-se da consciência-de-si, será a ela análoga: não é à toa que Hegel, então, a denomina de luta de vida ou morte. O problema da intersubjetividade é que o caráter idêntico das duas consciências-de-si não permite que naturalmente se estabeleça uma relação de sujeito-objeto; entretanto, a experiência das consciências-de-si, até então, força-as a tratar sua idêntica como um objeto passivo de negatização. E, no entanto, para que a consciência-de-si, nessa luta por reconhecimento, possa independizar-se do constante desejo da consciência que ela tinha como único objeto, ela não pode sair da luta por reconhecimento com o cadáver da outra consciência – pois, senão, ela voltaria para o estado de dependência da própria consciência, onde já se encontrava; a luta por reconhecimento precisa terminar com as duas consciências-de-si vivas, onde uma (a perdedora do embate) reconheça a outra (a vencedora) como seu Senhor (LIMA VAZ, 1980) .

Encerra-se, então, a dialética do Senhor e do Escravo com uma hierarquia entre as duas consciências-de-si até então idênticas, que se confrontaram: de um lado, a vitoriosa da luta metafórica é o Senhor, que quase matou seu rival, mas o manteve vivo para que ele o reconhecesse como consciência-de-si independente; de outro lado, a perdedora do embate é o Escravo, que frente ao medo da morte, preferiu reconhecer a outra como seu Senhor a morrer. Em primeira instância, a primeira figura passa a ser para-si, sendo, portanto, livre da relação direta de mediação com o mundo, e a segunda figura, renuncia sua consciência-de-si, voltando a ser apenas consciência – por retornar a ter como objeto o mundo imediato, sendo atrelada à consciência-de-si do Senhor em uma cadeia de escravidão. No entanto, Hegel conclui sua dialética do Senhor e Escravo com a mensagem inversa a essa instância da relação hierárquica entre as consciências-de-si da luta por reconhecimento. O Escravo, enquanto Escravo de um Senhor, não mais possui o desejo de cuja satisfação imediata a consciência era anteriormente dependente: o Escravo apenas trabalha para que o Senhor, de seu produto possa usufruir. O Escravo, portanto, passa a encontrar no trabalho, o processo humanizante da alheação, através do qual transfere sua personalidade



à coisa, para que o Senhor, enquanto consciência-de-si, possa usufruí-la. Em outras palavras, a consciência do Escravo passa a ser o essencial para a consciência independente do Senhor. "O mundo trabalhado é, com efeito, mediador para o Escravo na sua relação com o Senhor, mas aqui o trabalho, sob a forma social do serviço, irá formar a consciência servil, pela retenção do desejo, para uma relação verdadeiramente humana com o mundo" (Ibid., p.22). Por ter passado pelo medo da morte, pela disciplina imposta pelo Senhor e pela atividade do trabalho, aquele que realmente sai livre da dialética de reconhecimento é o Escravo. O Senhor, em contrapartida, terá sua independência, a partir de então, condicionada pelo Escravo, a sua mediação com o mundo; em outras palavras, o vencedor da luta por reconhecimento, o Senhor, paradoxalmente não é livre, pois depende do Escravo para existir enquanto tal (Ibid.).

A dialética da intersubjetividade, da luta entre Senhor e Escravo, representa, para Hegel, a certeza da consciência-de-si, que significa a transição da natureza para o campo do espírito. O propósito deste trabalho é demonstrar que, a partir dessa luta por reconhecimento, desenvolvida na Fenomenologia do Espírito, de 1807, ter-se-ia derivado a sociologia enquanto ciência exclusivamente humana, nas obras de Marx e Weber. O fato de a soberania do Escravo ter sido dada no trabalho, atividade do ser humano por excelência, seria responsável, no entanto, por um divisor de águas na interpretação desse resultado da intersubjetividade. Conforme será explanado, o viés revolucionário da sociologia de Marx identificaria na liberdade do Escravo e na dependência do Senhor a semente da revolução do proletariado; já o viés mais conservador, da sociologia de Weber, encontraria, na libertação do Escravo por meio do trabalho, os fundamentos de uma ética protestante na qual o homem, através da cultura, adquiriria o poder 'espiritual' da libertação.

3 O MATERIALISMO HISTÓRICO E A REVOLUÇÃO PROLETÁRIA DE MARX

Há duas interpretações, expostas por Lima Vaz, que podem ser retiradas da trajetória analógica de uma luta por reconhecimento entre o Senhor e o Escravo. A primeira, que perpassará a filosofia hegeliana, como um todo, terá um grande impacto no pensamento de Marx em relação à interação humana. Isso porque, embora a parábola da dialética do Senhor e Escravo não represente na obra de Hegel um evento histórico factual, ela tem, em si, uma alusão arquetípica da história humana em direção ao conhecimento filosófico: o confronto entre Senhor e Escravo, na realidade, significaria para Hegel uma cisão lógica interna

RASKIN, Henrique. A dialética do senhor e do escravo... p.71-81



ao indivíduo, a partir da qual, historicamente, apareceriam nos momentos da história humana suas consequências – desde as relações de servidão do mundo oriental, na “unilateralidade da dominação do Senhor” (Ibid., p. 24), até o reconhecimento do valor da consciência escrava, na universalidade da modernidade europeia.

O historicismo hegeliano dessa dialética, na sociologia de Marx, desempenharia um papel central, embora Marx invertesse o fluxo lógico-material para o material-lógico. A cisão lógica do indivíduo, portanto, que para Hegel culminaria no Saber absoluto da filosofia alemã no mundo moderno, em Marx adquirirá um significado materialista da cisão histórica nas relações humanas, em direção ao colapso da desigualdade. O Manifesto do Partido Comunista, de 1848, ao mesmo tempo em que absorve a dialética do Senhor e do Escravo, embora enquanto conflito material que caracteriza a história humana, propõe, na sua conclusão, a revolução da classe proletária, como consequência da libertação adquirida pelo Escravo a partir da cultura do trabalho.

A cisão da consciência de Hegel aparece logo no início do Manifesto Comunista, na primeira frase do primeiro capítulo, quando Marx escreve que: “a história de todas as sociedades que existiram até hoje é a história de lutas de classes” (MARX, 2009, p. 45). Marx busca, portanto, a partir do conflito dialético das classes, derivar a história do humano, na qual, desde a primeira época, pôde-se encontrar uma “luta ininterrupta”, entre “homem livre e escravo, patrício e plebeu, barão e servo, mestres e companheiros, numa palavra, opressores e oprimidos” (Ibid., p. 45), até que se chegasse na modernidade industrial, caracterizada pela oposição entre burguesia e proletariado. Marx herda a teleologia que Hegel possui ao orientar a história da cisão no sentido do Saber universal, pois, embora o conflito de classe, para Marx, estivesse em todas as sociedades da história, o momento em que se encontra, no século XIX, possui um significado especial para essa contradição de classe.

Não apenas oposição, mas uma contradição performativa, pois, segundo a análise marxiana, o capitalismo burguês, em sua estrutura, necessariamente rumaria à autodestruição. A dialética de Hegel, que em última instância, levaria à universalidade do Saber absoluto na figura do Escravo trabalhador, chega às mãos de Marx através de uma situação frente à qual o economista alemão encontrava inquietação prática. O viés negativo de Marx o fazia afirmar que “a moderna sociedade burguesa, surgida das ruínas da sociedade feudal, não eliminou os antagonismos entre as classes. Apenas estabeleceu novas classes, novas condições de opressão, novas formas de luta em lugar das antigas” (Ibid., p. 46).

No que racionalização, para Hegel, significava a progressão e a universalização do conhecimento, para Marx ela tomaria forma através da “simplificação dos antagonismos de classe”, o problema e também o motivo pelo qual o capitalismo burguês teleologicamente se desfaria com a polarização de classe. A crítica marxiana à classe burguesa, no Manifesto, diz respeito à revolução dos meios de produção que essa classe teria empreendido ao ponto em que “não deixou subsistir de homem para homem outro vínculo que não o interesse nu e cru, o insensível ‘pagamento em dinheiro’” (Ibid., p. 48). Ou seja, o argumento de Marx é que o grau de escancaramento das relações instrumentais de exploração, somado à constante necessidade de revolução da burguesia, esgotariam, a longo prazo, não apenas o mercado em nível global, mas também as condições de subsistência dos operários, que em última instância, são o próprio mercado de consumo e a condição sine qua non do modelo produtivo industrial. Para Marx, é como se o Escravo, da dialética de Hegel, inevitavelmente morresse, anulando, assim, a condição de Senhor do vencedor da luta por reconhecimento.

Surge, assim, a veia revolucionária da sociologia de Marx, que busca intervir no processo de autodestruição do capitalismo, a fim de antecipar esse fim. Não à toa que o Manifesto Comunista se encerra com o imperativo “proletários de todos os países, uni-vos!” (Ibid., p. 105). A questão, no entanto, não mais diz respeito a uma ortodoxa interpretação da dialética do reconhecimento, e sim a uma crítica que Marx faz a Hegel. Marx, ao invocar a revolução, não mais compreende a interpretação de Hegel, que encontra na intersubjetividade da dialética uma libertação através do medo da morte e do trabalho, buscando, ao contrário, implodir os princípios da libertação no sentido hegeliano. A revolução, de Marx, a desembocar na ditadura do proletariado, e consecutivamente, no ideal do comunismo, destruiria a dialética em si, atrelada, na tradição pós-marxiana da Teoria Crítica, a uma dialética negativa, conforme Adorno haveria inaugurado em sua obra (ADORNO, 2009). No entanto, sem concernir se a teoria de Marx haveria se comprovado, ou o quanto ela haveria divergido da teoria de Hegel, é evidente que a veia revolucionária do manifesto comunista tem suas raízes na dialética hegeliana, sobretudo na luta por reconhecimento da Fenomenologia do Espírito.



4 A LIBERDADE ENQUANTO CONDIÇÃO DO ESCRAVO E A ÉTICA PROTESTANTE DE WEBER

Marx, ao caracterizar sua sociologia com o historicismo da filosofia de Hegel, rejeitou, em parte, sua metafísica, quando abordou de forma materialista a questão do conflito de classes da sociedade. Essa perspectiva histórica, teleo-

RASKIN, Henrique. A dialética do senhor e do escravo... p.71-81

lógica, não se mostra presente na sociologia weberiana. Entretanto, há uma segunda interpretação, de Lima Vaz (LIMA VAZ, 1980), sobre a Dialética do Senhor e Escravo, que, para os fins deste trabalho, será identificada como influente para a ideia da Ética Protestante e o 'Espírito do Capitalismo'.

Lima Vaz, conforme exposto anteriormente, interpreta, primeiramente, a luta por reconhecimento como a cisão interna ao indivíduo em seu trajeto histórico para o conhecimento filosófico, o Saber absoluto. Da unilateralização da dominação do Senhor sobre o Escravo, teríamos a tirania dos povos orientais, enquanto o processo de dominação do Escravo sobre o Senhor, através do trabalho, que o humanizaria, significaria o progresso histórico em direção à liberdade do povo germânico no ocidente. A segunda interpretação, não precisa da teleologia do historicismo para ser validada e herdada pela sociologia de Weber. De acordo com Lima Vaz, a articulação da dialética entre Senhor e Escravo abre "o caminho para o reconhecimento efetivo e recíproco que se mostra inviável a partir da consciência ociosa do Senhor" (Ibid., p. 22). Ou seja, a mediação triádica entre Senhor, Escravo e mundo, por meio do trabalho servil, significaria a "ação de formar-se" (das Formieren), a formação cultural (Ibid.). A consciência do Escravo, portanto, enquanto trabalhador, seria o fundamento da formação efetiva de sua consciência-de-si, livre do desejo – o qual não permitia anteriormente a liberdade da consciência-de-si, conduzindo à luta por reconhecimento. A atividade da cultura, portanto, humaniza, enriquece e liberta o Escravo do desejo, assegurando-o de sua consciência-de-si independente (Ibid.).

Dessa forma, podemos interpretar, de acordo com Lima Vaz, que a dialética do Senhor e Escravo designa "que experiências exemplares a consciência deve percorrer e cuja significação deve compreender para demonstrar-se como sujeito, a um tempo dialético e histórico, de um saber que contém em si a justificação da existência política como esfera do reconhecimento universal" (Ibid., p. 19). Em outras palavras, trata-se de uma meta-ética, responsável por explicar, por meio da metafísica e metafórica cultura do trabalho servil, a ética do sujeito em uma determinada sociedade, em um determinado período histórico. Isso explicaria, em parte, o individualismo metodológico de Weber que, no estudo social, buscava compreender uma ética que fundamentasse o Estado alemão enquanto ordem política na transição do século XIX para o XX.

Weber, de fato, abandona o holismo, no sentido hegeliano e marxiano, embora reconheça que, por trás da motivação individual, exista uma esfera metafísica do espírito, como a cultura, no sentido de formação que Hegel tanto valorizara em sua obra. A ideia de motivação, trabalhada em Economia e Socie-



dade, bem como a Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo, como um todo, correspondem, portanto, à estrutura idealista hegeliana que, a partir da razão, se efetiva no plano mundano. Dessa perspectiva, Weber compreendia o sistema do capitalismo moderno como consequência não intencional de uma ética subjacente, a ética protestante do trabalho, através da qual os protestantes, de origem germânica, seriam motivados a agir racional e vocacionalmente frente ao trabalho. Weber rejeita, portanto, a abordagem materialista de Marx que o levaria a buscar, em última instância, uma revolução a fim de implodir a superestrutura capitalista. Antes, o viés conservador da sociologia weberiana o preocuparia mais a explicar e a compreender os fatores ideais – aí sim – que levam à ação de um indivíduo situado no tempo e no espaço. Sobre o desenvolvimento da Pensilvânia, no século XVIII, por exemplo, Weber escreve acerca de sua constituição populacional protestante, ao ressaltar que, embora com as mínimas condições materiais para o desenvolvimento do capitalismo na região, pôde-se desenvolver uma “conduta de vida [considerada] moralmente louvável” (WEBER, 2004, p. 66), compatível a uma ética capitalista: “querer falar aqui de um ‘reflexo’ das condições ‘materiais’ na ‘superestrutura ideal’ seria rematado absurdo” (Ibid., p. 66), provocava o sociólogo. É a partir dessa concepção ‘idealista’ que Weber busca, na Ética Protestante, explicar a relação da ética confessional com a posição ocupacional que as estatísticas demográficas indicavam no seu tempo. Introduz ele em seu livro:

Basta uma vista de olhos pelas estatísticas ocupacionais de um país pluriconfessional para constatar a notável frequência de um fenômeno por diversas vezes vivamente discutido na imprensa e na literatura católicas bem como nos congressos católicos da Alemanha: o caráter predominantemente protestante dos proprietários do capital e empresários, assim como das camadas superiores da mão de obra qualificada, notadamente do pessoal de mais alta qualificação técnica ou comercial das empresas modernas. (Ibid., p. 29).

Mais uma vez, voltemos à luta por reconhecimento de Hegel: estaria Weber, através de uma metodologia científica da sociologia, comprovando o caráter dominador da figura do Escravo que, pela cultura do trabalho sem o desejo, tornou-se a consciência-de-si, de fato, independente? É verdade que Weber não estaria, obrigatoriamente, atribuindo um sentido necessário à cultura protestante: isso pertence à teleologia de Hegel. No entanto, há uma correspondência na dominação protestante em um sistema capitalista, mesmo que tenha ele se dado contingentemente na história. De uma forma ou de outra, a ética protestante do trabalho, tanto em Hegel, quanto em Weber, serviu como fundamento do projeto e da afirmação de um Estado alemão, nos quase cem anos que separou os dois



pensadores: Hegel, buscando uma justificativa teleológica e necessária; e Weber, compreendendo as motivações individuais para o seu triunfo político.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Fenomenologia do Espírito é considerada uma das obras mais importantes e influentes do pensamento hegeliano. No entanto, pode ter sido muitas vezes, injustamente, taxada de obscura e desconectada da realidade. Esse artigo buscou mostrar que, contrariamente, a Fenomenologia influenciou pensadores de, inclusive, outras áreas do conhecimento que, contra a crítica de obscurantismo, tiveram bastantes consequências práticas. Os trabalhos de Marx e Weber, que influenciaram a economia, sociologia, psicologia e as ciências sociais aplicadas, ao terem aproveitado conceitos trabalhados por Hegel em sua obra de 1807, não apenas ajudaram na popularização das ideias de um filósofo tão importante, como também colocaram à prova seu pensamento.

Para tanto, foi trabalhada nesse artigo a dialética do reconhecimento, caracterizada pelas figuras do Senhor e do Escravo, não apenas em seus próprios conteúdo e importância para a própria filosofia de Hegel; buscou-se, sobretudo, conectar a dialética da intersubjetividade das sociologias de Marx e de Weber, para que se pudesse, então, compreender o fundamento da sociologia enquanto ciência humana por excelência. A intersubjetividade, como conceito próprio do reino do espírito, viria, na filosofia de Hegel, a superar o reino da natureza, abrindo os caminhos para que, nas décadas e séculos posteriores, se pudesse desenvolver uma ciência que tratasse do homem como uma entidade destacada do reino natural. Ter-se-ia, portanto, uma consciência-de-si, a partir da cultura do trabalho, destacada do impulso do desejo, condição natural em sua essência. Da mesma forma, na área do conhecimento, seria estabelecida a independência das Geisteswissenschaften (ciências humanas) em relação às Naturwissenschaften (ciências naturais), dissociadas umas das outras nas universidades até os dias mais atuais.



REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2013.

LIMA VAZ, H. C. *Senhor e Escravo: uma parábola da filosofia ocidental*. Departamento de Filosofia da FAFICH-UFMG. 1980. Disponível em: <<http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/download/2175/2468>>.

MARX, K. Engels, F. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Martin Claret, 2009.

WEBER, M. *A Ética Protestante e o 'Espírito' do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, M. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2012.

